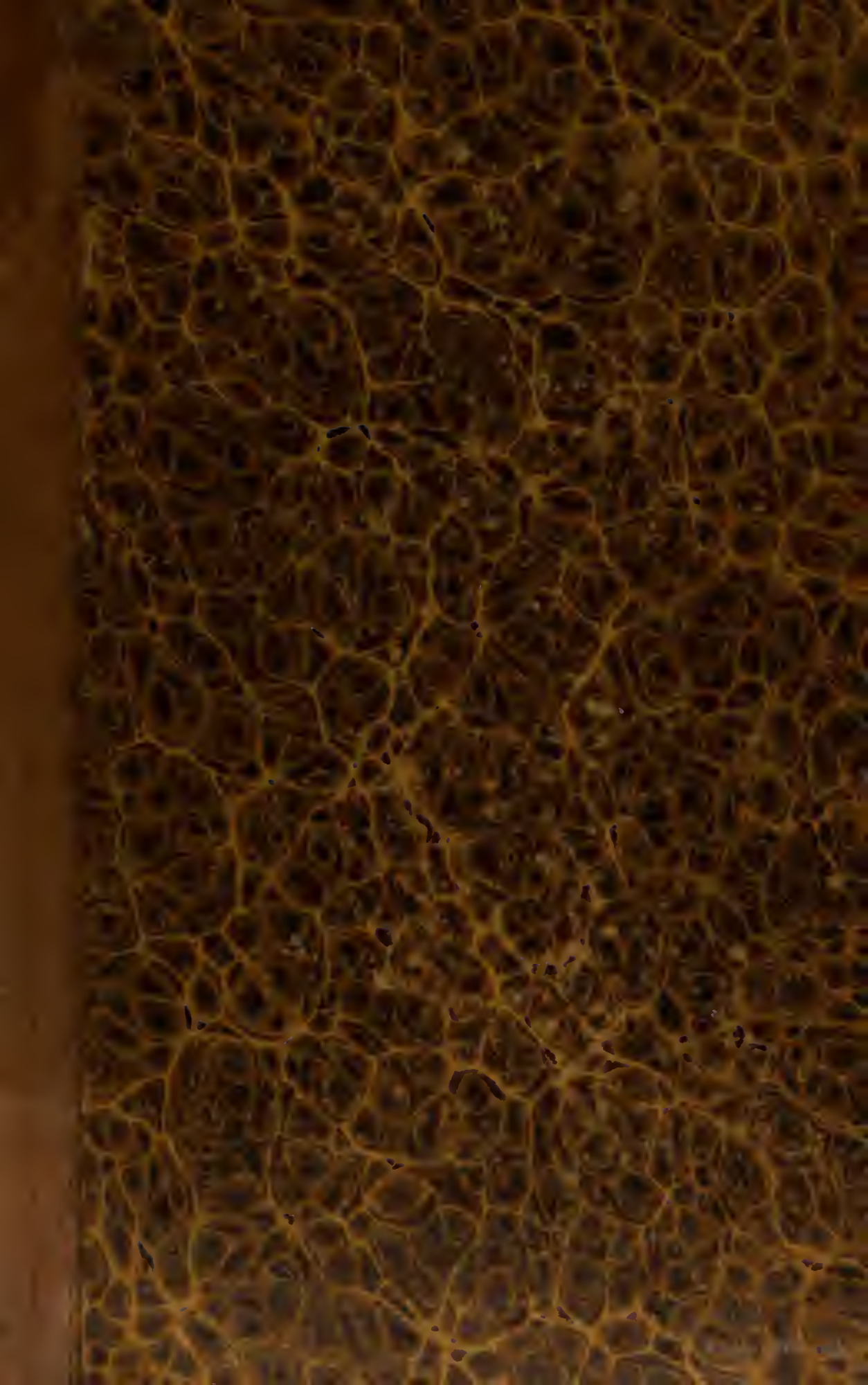
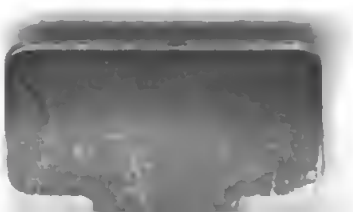




Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Dreizehnter Band.

Rhegius bis Schriftgelehrte.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1860.

Digitized by Google

Rhegius, Urbanus, nicht nur als gelehrter Theolog und Schriftsteller, sondern auch als Prediger und unermüdet thätiger Mitarbeiter am Werke der Reformation unter seinen Zeitgenossen ausgezeichnet, war im J. 1490, wahrscheinlich im Monat Mai, zu Langenargen, einem betriebsamen Städtchen unfern der ehemals freien Reichsstadt Lindau am Bodensee, von frommen und rechtschaffenen Eltern bürgerlichen Standes geboren. Obgleich nur wenig begütert, erwarb sich sein Vater Paul König *), unterstützt von seiner umsichtig thätigen Ehefrau, durch Fleiß und Sparsamkeit die allgemeine Achtung seiner Mitbürger und ein sorgenfreies Auskommen, wodurch er sich in den Stand gesetzt sah, auf die Erziehung seiner beiden Söhne, von denen Urbanus der ältere war, eine größere Sorgfalt zu verwenden, als es sonst bei schlichten Bürgersleuten zu geschehen pflegt. Daher übergab er sie frühzeitig zum ersten Unterrichte der Ortsschule zu Langenargen; und als Urbanus hier sehr bald bedeutende Gaben und Fähigkeiten zeigte, so entschloß er sich auf Zureden des Lehrers, ihn auf die lateinische Schule der benachbarten freien Reichsstadt Lindau zu schicken, wo sich dem lernbegierigen, zum Jüngling heranwachsenden Knaben die mannichfaltigste Gelegenheit zu seiner weiteren Ausbildung darbot, da die ihrer reizenden Lage wegen häufig von Fremden besuchte Stadt sowohl durch einen lebhaften Handelsverkehr zu einem blühenden Wohlstande gelangt war, als auch außer der für die damalige Zeit recht guten Schule ein unmittelbares Reichsstift, eine Reichsabtei, eine große Zahl von Klöstern, Kirchen, Hospitälern und anderen öffentlichen Gebäuden besaß und unter ihren Bewohnern viele gelehrte und gebildete Männer zählte. Zwar beschränkte sich der Unterricht in der Schule damals immer noch auf einen kleinen Kreis von Lehrgegenständen und hatte sich in Rücksicht auf Methode und Disciplin ebenso wenig als andere bedeutende Schulen jener Zeit von dem scholastisch-mönchischen Geiste des Mittelalters zu befreien vermocht; indessen begannen die humanistischen Bestrebungen einzelner in Italien gebildeter Gelehrten auch hier allmählich ihren wohlthätigen Einfluß geltend zu machen. Besonders war es Johann Rhagius, von seinem Geburtsorte Sommerfeld in der Lausitz Aesticampianus genannt, der um das Jahr 1506 eine längere Zeit in Lindau wohnte, und dem Urbanus Rhegius, seiner eigenen Aeußerung gemäß, außer einer gründlichen Kenntniß der Grammatik die Bekanntschaft mit den römischen und griechischen Klassikern verdankte. Uebrigens hatte er daneben auch den Schulunterricht mit so anhaltendem Fleiße und so gutem Erfolge benutzt, daß er, obgleich kaum 17 Jahre alt, die nahe gelegene Universität Freiburg im Breisgau beziehen konnte. Vom Herzog Albrecht VI. von Oesterreich mit Genehmigung des Pabstes Pius II. im J. 1460 gestiftet und nach dem Muster der Universität von Paris eingerichtet, enthielt Freiburg, gleich den übrigen Hochschulen Deutschlands, die Fakultäten der Theologie, des kanonischen Rechtes, der Medicin und der freien Künste oder der Philosophie. Doch beschränkten sich die Vorlesungen in denselben nur auf einzelne Zweige dieser Wissenschaften, während dagegen

*) Sein Sohn Urbanus verwandelte später seinen Familiennamen König in den lateinischen Regius und sagte selbst oftmals scherzend, er sey aus einem Könige ein Königscher geworden; doch schrieb er sich in der Folge nach dem Vorbilde seines Lehrers Rhagius stets Rhegius.

auf öffentliche Disputationen und Deklamationen, zu denen die Professoren und Lektoren ausdrücklich verpflichtet waren, ein weit größeres Gewicht gelegt ward. Wie die Universität wissenschaftlich in vier Fakultäten getheilt war, so schied sie sich ihrer äußeren Einrichtung nach in mehrere Nationen. Außerdem bestanden aber noch für die Bildung und den Unterhalt der Studirenden verschiedene Collegien und Bursen, von denen in Freiburg die zu den Pfauen (Bursa pavonis) die bedeutendste und bekannteste war. Ihr schloß sich der junge Urbanus Rhegius an, nachdem er, kaum mit den nothdürftigsten Mitteln zu seinem Lebensunterhalte ausgestattet, unter die Zahl der Studirenden aufgenommen worden war. Ungeachtet er die Theologie zu seinem Fachstudium gewählt hatte, besuchte er gleich Anfangs aus Liebe zur klassischen Literatur die Vorlesungen des Professors der Dicht- und Redekunst Jakob Locher, der längere Zeit den Unterricht des berühmten Konrad Celtes und des bekannten Sebastian Brand genossen und sich selbst den Namen Philomusus beigelegt hatte. Aber wie groß auch der Nutzen seyn mochte, den der empfängliche Jüngling aus den Vorträgen dieses Lehrers für seine wissenschaftliche Bildung zog, so zeigte sich doch sehr bald der Einfluß, den der berühmte Rechtsgelehrte Ulrich Zasius auf seine innerste Geistesrichtung ausübte, ungleich größer.

Ulrich Zasius war im J. 1461 zu Constanz geboren und gehörte zu den wenigen Gelehrten seiner Zeit, welche mit dem Studium der zu ihrem Berufe gewählten Wissenschaft das der klassischen Literatur verbanden und dadurch zur Reformation eben so sehr als zur Begründung eines regen wissenschaftlichen Lebens in Deutschland auf's Glänzendste mitwirkten. Als er in Freiburg als öffentlicher Lehrer der Rechtswissenschaft auftrat, erwarb er sich in kurzer Zeit einen so großen Ruf, daß nicht nur seine Vorlesungen von den Studirenden mit dem größten Eifer besucht wurden, sondern auch eine Anzahl strebsamer Jünglinge sich um ihn versammelte, denen er durch Rath und That Wohlthäter und Förderer wurde. Auch Urbanus Rhegius war so glücklich, durch seinen rastlosen Fleiß und seine anspruchslose Bescheidenheit das Wohlwollen des edlen Mannes zu gewinnen, worauf ihn derselbe als seinen Haus- und Tischgenossen zu sich nahm und ihm zugleich den freien Gebrauch seiner kostbaren Bibliothek gestattete. Rhegius benutzte die ihm ertheilte Erlaubniß so eifrig, daß er sich ganze Nächte hindurch mit dem Lesen und Excerpiren der gehaltvollsten Bücher beschäftigte und nicht selten, wenn er ermüdet während des Schreibens eingeschlafen war, von Zasius dadurch geneckt wurde, daß er dem Schlafenden einige Folianten auf die Schultern legte, welche dann bei seinem Erwachen herabfielen und, indem sie ihm andeuteten, wer seinen Schlummer belauscht habe, des Mittags bei Tische zu manchen scherzhaften Aeußerungen Veranlassung gaben. Aber nicht allein auf die wissenschaftliche Ausbildung des rastlos fleißigen und vielversprechenden Jünglings, sondern auch auf seine äußeren Lebensschicksale hatte das Wohlwollen, welches Zasius ihm schenkte, einen bedeutenden Einfluß. Denn er lernte unter den Tischgenossen seines Wohlthäters den durch seine Streitsucht und Disputirkünste bekannten Theologen Johann Eck (s. d. Art.) kennen, mit dem er in ein vertrautes, mehrere Jahre unterhaltenes Freundschaftsverhältniß trat. Eck hatte sich schon damals durch seinen anmaßenden und streitsüchtigen Karakter viele Feinde zugezogen, gewann aber nichtsdestoweniger seinen jungen und unerfahrenen Freund bald so sehr für sich, daß dieser es für seine Pflicht hielt, ihn in einem lateinischen Gedichte zu vertheidigen. Da er sich jedoch in demselben zugleich einige beißende Angriffe gegen mehrere einflußreiche Mitglieder der Universität erlaubt hatte, so wurde er eine Zeit lang auf deren Veranlassung excommunicirt*), und gerieth dadurch in eine so unangenehme Stellung, daß er Freiburg verlassen mußte. Er ging nach Basel, wo er in den Familien der berühmten Buchdrucker Froben und Amerbach eine freundliche Aufnahme fand. Nachdem er hier im Zusammenleben mit einer Anzahl gleichgesinnter junger Männer seine Studien ohne

*) Vgl. Rhegii Opera T. II, wo er in einem Briefe an Eck sagt: „impatientissimo amore erga Eccium praeceptorem patres ac moderatores tam praeclare Academiae aculeato carmine in me sic concitavi, ut excommunicatus fuerim multis diebus propter Eccium.

störende Unterbrechungen eine längere Zeit fortgesetzt hatte, begab er sich auf die 1472 gegründete Universität Ingolstadt, wohin ihn die Freundschaft mit Eck zog, der mittlerweile auf Empfehlung des Ulrich Zasius und des gelehrten Augsburger Patriziers Konrad Peutinger daselbst als Professor der Theologie angestellt war und nicht nur das akademische Rektorat, sondern bald darauf auch ein Kanonikat nebst dem damit verbundenen Amt des Prokanzlers an der Universität erhalten hatte. Obgleich Ingolstadt unter den deutschen Hochschulen für eine der eifrigsten Verfechterinnen der Scholastik und der Grundsätze der römischen Kirche galt, so hatten sich doch auch hier durch die ernstlichen Bemühungen der jungen Herzöge Ludwig und Ernst die humanistischen Studien Bahn gebrochen, und der bayersche Kanzler Leonhard von Wolfseck war darauf bedacht, die gelehrtesten Männer aus allen Gegenden Deutschlands dorthin zu berufen, „damit endlich nach dem Sturze der Barbarei die schönen Wissenschaften, die so lange darnieder gelegen, wieder emporblühten und ihrem ursprünglichen Glanze wiedergegeben würden (vergl. Opera Erasmi ed. Bas. T. III, p. 86 in der Epistola Urbani Rhegii ad. Joh. Fabrum). Selbst den berühmtesten Mann seiner Zeit, den Erasmus, hoffte man für Ingolstadt zu gewinnen, und der ehrenvolle Auftrag, mit ihm deshalb zu unterhandeln, wurde dem Urbanus Rhegius, der zum Professor der Poesie und Beredtsamkeit ernannt war, zu Theil. Um das ihm geschenkte Vertrauen zu rechtfertigen, bot er Alles auf, durch zwei seiner in Basel lebenden Freunde, den Fabricius Capito und Johann Faber, den hochgefeierten Gelehrten und Schriftsteller zur Annahme des Rufes zu bewegen. Allein so reichlich auch dem eben so eiteln und ehrsüchtigen, als gelehrten und geistreichen Erasmus das Lob in den glänzendsten Ausdrücken gespendet ward, so lehnte er dennoch aus Liebe zur Unabhängigkeit den Antrag unter dem Vorwande ab, daß er sowohl dem Könige Karl I. von Spanien als dem Könige Heinrich VIII. von England seine Dienste zugesagt habe. Dagegen empfahl er statt seiner den geistreichen und gelehrten, aber auch unbeständigen und wunderlichen Glareanus. Indessen gelang es den vereinten Bemühungen der jungen Herzöge und ihres Kanzlers, außer dem Glareanus noch andere mit der klassischen Literatur vertraute Gelehrte heranzuziehen, welche eine gelehrte Gesellschaft stifteten und ihre Thätigkeit auf eine rühmliche Weise mit der Herausgabe der von dem Geschichtsschreiber Aventin aufgefundenen Briefe des Kaisers Heinrich IV. begannen. Auch Urbanus Rhegius gehörte diesem Vereine als eifriges Mitglied an, während er zugleich mit allem Ernste dahin strebte, seiner Stelle als Lehrer der Beredtsamkeit zu genügen. Zur Anerkennung seiner Verdienste um die Dicht- und Redekunst krönte ihn der Kaiser Maximilian, als er auf einer Durchreise einige Tage in Ingolstadt verweilte, öffentlich mit dem poetischen Lorbeerkranze. Doch wurde seine akademische Thätigkeit bald darauf durch einen Umstand unterbrochen, der ihn leicht für immer der Beschäftigung mit den Wissenschaften hätte entziehen können. Da er nämlich nach der Sitte jener Zeit als Professor außer seinen Vorlesungen die spezielle Leitung und Beaufsichtigung junger Studirenden aus vornehmen Familien übernommen hatte, deren Ausgaben er auf Rechnung der Eltern bestreiten mußte, so sah er sich genöthigt, vorläufig die nothwendigsten Auslagen für sie zu übernehmen, wenn die Väter bei Einsendung der Gelder sich säumig zeigten. Bald hatte er auf diese Weise eine nicht unbedeutende Summe vorgeschossen, und alle Mahnbriefe, die er von Zeit zu Zeit an die Väter absandte, blieben unbeantwortet. So kam er bei dem fortgesetzten und harten Drängen der Gläubiger in die äußerste Verlegenheit. Da faßte er endlich, als er sich nicht weiter zu helfen wußte, den verzweifelten Entschluß, seine Bücher und übrigen Habseligkeiten zu verkaufen und sich von einem kaiserlichen Officier, der sich zufällig in Ingolstadt aufhielt, zum Kriege gegen die Türken anwerben zu lassen. Schon war er als gemeiner Soldat eingekleidet und wurde vor der Stadt nebst anderen Rekruten eingeübt, als ihn glücklicherweise Eck, der mit einigen Bekannten auf einem Spaziergange vorüberging, bemerkte und nicht wenig erstaunt war, seinen bisher vermißten Freund und Collegen in solcher Gesellschaft zu finden. Er trat sofort zu ihm,

und kaum hatte er gehört, wie Urbanus in dieſe ſeltſame Lage gerathen ſey, als er ihn wieder laskaufte und nicht nur dafür ſorgte, daß die ſäumigen Bezahler die rückſtändigen Schulden ihrer Sähne ihm entrichteten, ſondern auch durch die Vermittelung des Kanzlers Leonhard van Wolfseck bewirkte, daß die Herzöge ihm eine Gehaltszulage bewilligten.

Mit dem Gefühle des aufrichtigſten Dankes gegen Eck für den ihm geleiſteten Freundſchaftsdienſt kehrte jetzt Rhegius zu ſeiner akademiſchen Thätigkeit zurück und bemerkte zu ſeiner Freude, daß ſich in den Vorleſungen, die er als Lehrer der Beredtſamkeit und Dichtkunſt hielt, die Zahl ſeiner Zuhörer mit jedem halben Jahre vermehrte (vgl. vita Urbani Rhegii, operibus ejus praefixa). Gleichwohl gefielen ihm die philoſophiſchen Studien, wie ſie damals getrieben wurden, immer weniger, und er begann mit anhaltenderem Fleiße, als bisher, der Beſchäftigung mit der Theologie ſeine Zeit zu widmen. Vorzüglich waren es die immer offener hervortretenden reformatoriſchen Beſtrebungen der Wittenberger Theologen, welche ihn zu ernſterem Nachdenken und gründlichem Erforſchen des Neuen Teſtamentes und der Kirchengeſchichte anregten. Je mehr er ſich dabei aber von der ſcholaſtiſchen Theologie losſagte und den von Luther und Melanchthon verkündigten evangeliſchen Wahrheiten zuneigte, deſto mehr mußte er mit Eck, dem heftigſten Gegner Luther's, in ein geſpanntes Verhältniß gerathen, welches ihm eine Veränderung ſeiner Lage wünſchenswerth machte. Die Gelegenheit dazu bot ſich ihm bald dar, indem er im Herbſte 1518 auf einer Reiſe in ſeine Heimath bei ſeinem Freunde Johann Faber, der von dem Conſtanzer Biſchofe Hugo aus dem altadeligen Hauſe von Hohen-Landenberg zu der wichtigen Stelle eines Generalvikars nach Conſtanz berufen war, einkehrte und, angezogen von der geiſtreichen Unterhaltung mit demſelben, die ganze Ferienzeit zubrachte. Auf Zurathen des Freundes entſchloß er ſich hier zur Ausarbeitung ſeiner erſten theologiſchen Schrift „de dignitate sacerdotum" und widmete ſie mit enthuſiaſtiſcher Verehrung dem Biſchofe Hugo, um ſich dem vielvermögenden und den freieren theologiſchen Anſichten nicht abgeneigten Kirchenfürſten zu empfehlen. Auch verfehlte er ſeine Abſicht nicht; denn ſchon im Frühjahre 1519 wurde er von demſelben nach Faber's Vorſchlage zum biſchöflichen Vikar in spiritualibus nach Conſtanz berufen und fand daſelbſt im Umgange mit gleichgeſinnten Freunden einen Wirkungskreis, der ihn in ſeinen Ueberzeugungen von der reineren evangeliſchen Lehre allmählich immer mehr beſtärkte und dadurch für ſeine theologiſche Richtung entſcheidend ward. Doch war ihm von der Vorſehung ein bedeutenderer Ort beſtimmt, wo er die neu gewonnenen Anſichten auf dem religiöſen Gebiete geltend machen und in einem größeren Kreiſe in's Leben einführen konnte. Denn ſchon in der Mitte des Jahres 1520 wurde er, nachdem er vorher die theologiſche Doktorwürde erlangt hatte, vom Biſchofe Chriſtoph von Stadion nach dem Abgange des ausgezeichneten Oekolampadius, der ſich in das Brigittenkloſter zu Altenmünſter zurückzog (vgl. Herzog, das Leben Johannes Oekolampad's, Bd. I. S. 140), zum Prädikanten an der Domkirche in Augsburg ernannt. Er hielt ſich hier eine Zeit lang zu den Brüdern U. L. Frau, den Karmelitern, welche nach dem Beiſpiele ihres Priors gleich Anfangs für Luther Partei genommen hatten (vgl. Ranke, deutſche Geſch. im Zeitalter der Reformation, Bd. II, S. 56 der dritten Ausg.). Indeſſen erregte der große Beifall, den ſeine reformatoriſchen Predigten fanden, ſo ſehr den Haß der Papiſten, daß er nach einem kaum zweijährigen Aufenthalte ſeiner Sicherheit wegen die Stadt verlaſſen mußte. Er begab ſich in's Salzburgiſche und von da nach Tyrol, wo er zu Hall im Innthale während des Jahres 1522 für die Sache des Evangeliums thätig war.

Inzwiſchen hatte ſich die Reformation in Augsburg ſowohl unter den Patriziern als in der freiheitsliebenden Bürgerſchaft immer mehr Freunde erworben, welche den Urbanus Rhegius in die Stadt zurückriefen und neben ſeinem Freunde, dem damaligen Prior des Karmeliterkloſters Johann Froſch oder Rana, als evangeliſchen Prediger an der St. Annenkirche anſtellten. Mit erneutem Eifer widmete er in dieſem Amte die ganze Kraft ſeines männlichen Geiſtes bis zum Jahre 1530 der Verbreitung der reineren

evangeliſchen Lehre, indem er dieſelbe nicht nur in ſeinen Predigten dem Volke verkündigte und in ausführlicheren Schriften erklärte, ſondern auch in Disputationen und Streitſchriften gegen Eck, Karlſtadt, Thomas Münzer und die Wiedertäufer mit Nachdruck vertheidigte. Außerdem verfaßte er unter dem angenommenen Namen Simon Hefſus einige durch volksthümliche Sprache und Darſtellung ausgezeichnete Flugſchriften, in welchen er die Irrthümer und Mißbräuche der katholiſchen Kirche mit glücklichem Erfolge bekämpfte. Der Einfluß, den er während dieſer Zeit durch ſeine unermüdete Thätigkeit als Prediger und Schriftſteller auf die Stadt Augsburg, ſowie auf weitere Kreiſe und Orte ausübte, war ſo ſegensreich, daß Luther von ihm ſagte: „wenn Rhegius Schwabenland nicht in Ordnung hielte, ſo wär' ſeine Sach' verloren". So groß aber auch die Erfolge waren, deren er ſich erfreute, ſo verurſachte ihm doch ſeine vielſeitige Thätigkeit auch manche Unannehmlichkeiten und Beläſtigungen. Am Tiefſten ſchmerzte es ihn, daß ihn Eck, den er, ſo lange es ihm möglich war, eingedenk der früheren Freundſchaft, mit der gewohnten Ehrerbietung und der größten Schonung behandelte, nichtsdeſtoweniger des ſchwärzeſten Undanks anklagte, als einen meineidigen Ueberläufer in den härteſten Ausdrücken verdammte, in leidenſchaftlichem Haſſe die übrigen Papiſten noch überbietend auf's Heftigſte verfolgte und alle Mittel der Liſt und Bosheit anwandte, um ihm zu ſchaden. Dieſe bitteren Erfahrungen trugen nicht wenig dazu bei, daß Rhegius den im Stillen ſchon längſt genährten Vorſatz, ſich nach dem Beiſpiele anderer Reformatoren zu verheirathen, ausführte. Er wählte zu ſeiner Lebensgefährtin eine geborene Augsburgerin, Anna Weißbrück, eine Frau von edlem Gemüthe und gebildetem Geiſte, die ihm dreizehn Kinder ſchenkte und das mühevolle Leben durch zartſinnige Aufmerkſamkeit und liebreiche Aufopferung bis an ſeinen Tod erleichterte.

Mittlerweile war ſein Anſehen, trotz der Verleumdungen ſeiner Gegner, ſelbſt in entfernten Städten und Ländern ſo ſehr geſtiegen, daß ſein Rath und Beiſtand häufig begehrt wurde. Dies beſtimmte den edlen und frommen Welfenherzog Ernſt den Bekenner während des Reichstages zu Augsburg 1530, ihn dringend um ſeine Unterſtützung bei der Einführung der Reformation in ſeinem Lande zu bitten. Bereitwillig verſprach Rhegius, zunächſt auf fünf Jahre, dem hochherzigen Fürſten ſeine Dienſte, nachdem die Augsburger nach längeren Verhandlungen ihre Zuſtimmung dazu gegeben hatten. Im Herbſte des Jahres 1530 trat er ſodann mit ſeiner Familie die Reiſe in die neue Heimath nach Celle an, wo er nach einem kurzen, aber genußvollen Verweilen in Koburg bei Luther um die Mitte des Oktobers geſund und wohlbehalten anlangte. Anfangs als Hofprediger angeſtellt, begann er hier ſeine öffentliche Wirkſamkeit mit einer über den 24. Pſalm gehaltenen Predigt, in welcher er ein kräftiges Zeugniß von Chriſto als dem ewigen Könige der Ehren ablegte. Der Eindruck, welchen dieſe Predigt machte, war über Erwarten groß, weshalb er ſie wenige Tage nachher mit einer Dedikation an „den fürtrefflichen, hochgelahrten Johann Farſter, lüneburgiſchen Canzler" drucken ließ. Außer den Predigten, die er ſeitdem regelmäßig hielt, wenn er in Celle anweſend war, beſchäftigte er ſich hauptſächlich damit, ſeinen neuen Landesherrn, der ihn bald darauf zum Generalſuperintendenten des ganzen Herzogthums ernannte, bei der Durchführung der Reformation in allen Kirchen- und Schulſachen mit Rath und That zu unterſtützen. Seiner raſtloſen Thätigkeit und ſeinen umſichtigen Vorſchlägen und trefflichen Einrichtungen verdankten es die Einwohner des Herzogthums Lüneburg am meiſten, daß die Reformation unter ihnen einen ſo raſchen und ſegensreichen Fortgang nahm. Nachdem er ſich in Celle einige Wochen lang mit dem, was in kirchlichen Angelegenheiten zunächſt angeordnet werden mußte, einigermaßen bekannt gemacht und demgemäß mit Genehmigung des Herzogs die nöthigen Einrichtungen getroffen hatte, erhielt er vom Rath und der Bürgerſchaft der Stadt Lüneburg die dringende Aufforderung, dorthin zu kommen, um das Pabſtthum abzuſchaffen und die evangeliſche Lehre einzuführen. Freilich waren auch hier längſt von einem Theile der Bürgerſchaft wiederholte Verſuche gemacht, der Reformation Eingang zu verſchaffen, aber bis jetzt von der Geiſt-

lichkeit und mehreren selbstsüchtigen Rathsmitgliedern stets unterdrückt worden. Als Rhegius in Lüneburg angekammen und van dem vor Kurzem zum Bürgermeister gewählten edlen Hieranymus van Witzdorf gastfreundlich in dessen Haus aufgenammen war, begann er sagleich sein Werk mit der ihm eigenen Umsicht und rastlasen Thätigkeit. Um die am Papismus festhaltenden Geistlichen zum Schweigen zu bringen, farderte er sie zu öffentlichen Disputatianen heraus und widerlegte ihre Irrlehren in kleineren Schriften, die er durch den Druck zu Jedermanns Belehrung bekannt machte. Daraus ließ er die päbstliche Lehre in allen Kirchen ahne Schwierigkeit abschaffen und den Gottesdienst nach der von ihm aufgestellten Kirchenordnung einführen. Sadann wurden auf seinen Varschlag evangelische Prediger berufen, und die eingezagenen Klostergüter zur Besaldung der Kirchendiener, zu Stipendien für Bürgerssöhne und zu ähnlichen frommen Zwecken bestimmt*). Ein graßes Verdienst erwarb er sich überdies durch die Verbesserung der Volksschulen und die zweckmäßigere Einrichtung des Gymnasiums, an welchem tüchtige Lehrer, die er dem Magistrate empfahl, angestellt wurden.

Nur wenige Monate waren ihm zur Ausführung dieser Geschäfte vergönnt; denn noch var dem Ablaufe des Sammers wurde er vom Herzoge nach Celle zurückgerufen, um das glücklich angefangene Werk der Reformation in allen Theilen des Fürstenthums mit seiner Hülfe zu vallenden. Bar Allem dachte jetzt der Herzog darauf, Einheit in den Gattesdienst in den Städten, wie auf dem Lande zu bringen, die Verhältnisse der Pfarrer zu ihren Patranen und Gemeinden genau zu bestimmen und den Geschäftsgang in den geistlichen Angelegenheiten zu regeln. Eben sa umsichtig und gewissenhaft im Urtheilen, als kräftig und entschlossen im durchgreifenden Handeln gegen Jedermann, selbst gegen den Landesherrn, wenn die Umstände es erforderten, strebte Rhegius aus allen Kräften dahin, der jungen Kirche eine gesetzliche Grundlage zu sichern, die eingezagenen Klostergüter so viel als möglich zum Besten der Kirchen und Schulen zu verwenden und den Unterricht des Valkes, besanders der Jugend, zu verbessern und nach den Umständen auf's Zweckmäßigste einzurichten. Sa waren zwei Jahre unter diesen Beschäftigungen ahne erhebliche Hinderniſſe verflassen, als ihn die Augsburger schriftlich auffarderten, in seine frühere Stellung bei ihnen zurückzukehren. Rhegius theilte unverzüglich das Schreiben derselben dem Herzoge mit, welcher, von tiefer Bewegung ergriffen, seine Finger zu den Augen emparhab und zu seiner Umgebung sagte: „Weiß ich doch nicht, ab ich lieber ein Auge missen möchte, aber meinen Daktar; denn der Augen habe ich zwei und nur einen Rhegius"; dann aber zu Letzterem sich wendend hinzufügte: „Lieber Urbane, bleibt bei uns; ihr könnt wahl Jemand finden, der euch mehr Geld gebe als ich, aber Keinen, der eurem Predigen lieber zuhöre". Diese einfache Anerkennung seiner Verdienste van Seiten seines Landesherrn machte einen um sa tieferen Eindruck auf Rhegius, je aufrichtiger sie gemeint war; ohne weiteres Bedenken versprach er daher, alle seine Kräfte bis an sein Ende den Diensten des Herzogs und des lüneburgischen Landes zu widmen. Den Augsburgern aber antwortete er auf das Herzlichste in einem ausführlichen Schreiben; er äußerte darin seine Freude über die guten Nachrichten, die er über den Fortgang des Evangeliums in ihrer Stadt erhalten, und dankte ihnen für die stättliche Botschaft, die sie an ihn, der an der äußersten Grenze Sachsens lebe, gesandt hätten, um ihn zu seinem vorigen Lehramte wieder zu berufen. So sehr er jedach der Augsburgischen Kirche mit inniger Liebe gedächte und um dieser Liebe willen aller Beschwerden und Kasten, sowie seines schwächlichen Leibeszustandes nicht achten, sandern um den reinen Glauben in Augsburg zu erhalten und zu mehren, Alles wagen würde, sa sehe er sich dach gedrungen, seinen lieben Fürsten lebenslang zu dienen und in einer Stellung zu bleiben, wo ihm zwar die Wölfe, die aus Friesland, Westphalen und Dänemark dem ihm anvertrauten Schafstalle nachstellten und sein Amt sehr

*) Vgl. Rhegius, Rathschlag, dem Rath zu Lüneburg gestellt, wie man die Kirchengüter gebrauchen soll. Lüneburg 1532.

ſauer machten, wo er aber als Werkzeug einer guten Hand fortzuwirken ſich verpflichtet fühle (vgl. des Rhegius deutſche Werke, Th. 4, S. 210). Und in dieſer Ueberzeugung unterzog er ſich von Neuem an der Seite ſeines edlen Landesherrn im freudigen Gottesvertrauen den vielfachen Mühen und Arbeiten, welche ihm ſeine ſich immer mehr erweiternde Wirkſamkeit auferlegte. Wenn die gehäuften, täglich wiederkehrenden Geſchäfte vollbracht waren, ſo verwandte er die übrige Zeit des Tages und nicht ſelten den größten Theil der Nächte dazu, Schriften zur Widerlegung ſeiner Gegner oder zur Belehrung des Volkes zu verfaſſen, neue Hülfsmittel zur Befeſtigung der Reformation aufzuſuchen und überall ſchriftlich oder mündlich ſeine Rathſchläge zu ertheilen, wo ſie in Anſpruch genommen wurden. Auch beſchränkte er ſich dabei nicht auf die Einrichtung der proteſtantiſchen Kirche in dem lüneburgiſchen Lande, ſondern er nahm, kräftig unterſtützt von Ernſt dem Bekenner, einen nicht minder thätigen Antheil an der Entwickelung und Einführung der evangeliſchen Lehre in den Beſitzungen des Grafen Joſt von Hoya, in den Städten Hildesheim, Hannover, Braunſchweig, Minden und Höxter, ſowie in der ſchaumburgiſchen Landſchaft, und ſandte auf Bitten des Grafen Enno in Martin Oudermark und Matthias Glinderich treue Prediger nach Oſtfriesland. Rhegius erwarb ſich auf dieſe Weiſe unvergängliche Verdienſte um die Verbreitung des reinen evangeliſchen Glaubens und darf deshalb mit Recht neben Johann Bugenhagen und Anton Corvinus als ein Hauptträger der Reformation im nördlichen Deutſchland betrachtet werden. Aber auch in anderer Beziehung zeigte er ſich für das große Werk derſelben thätig. So begleitete er den Herzog Ernſt den Bekenner im Februar 1537 zu dem bekannten Convente in Schmalkalden, wo viele Fürſten und die angeſehenſten Theologen der proteſtantiſchen Partei verſammelt waren. Vier Wochen lang predigten daſelbſt die Letzteren täglich in der Stadtkirche, und auch Urbanus Rhegius hielt zwei Predigten, von denen die eine nach Luther's Urtheil zu lang war, was dieſer, als er von der Kanzel kam, ſcherzend und auf ſeinen Namen anſpielend, mit den Worten rügte: „hoc neque urbanum, neque regium fuit". Die Schmalkaldiſchen Artikel, welche auf dieſem Convente verfaßt und unter die Bekenntnißſchriften der evangeliſchen Kirche aufgenommen wurden, enthalten auch des Rhegius Unterſchrift unmittelbar nach der des Johann Bugenhagen in den Worten: Et ego Urbanus Rhegius D. Ecclesiarum in ducatu Luneburgensi Superintendens subscribo". Ebenſo beſuchte er mit dem Herzoge im April des folgenden Jahres den von den proteſtantiſchen Fürſten zur Abhülfe der ungebührlichen Anmaßungen des Reichskammergerichts und zur Aufnahme neuer Mitglieder in den Schmalkaldiſchen Bund gehaltenen Convent zu Braunſchweig, ſowie er auch im Juni 1540 dem Convente zu Hagenau beiwohnte, zu welchem außer dem Könige Ferdinand und mehreren Kurfürſten und Fürſten beider Religionsparteien die berühmten Theologen Juſtus Menius, Johann Piſtorius, Bucer, Brenz, Ambroſius Blaurer, Andreas Oſiander, Eberhard Schnepf u. A. zuſammengekommen waren. Da ſich indeſſen die Parteien hier nicht zu einigen vermochten, ſo publicirte der König Ferdinand am 28. Juli ein Dekret, in welchem zur Haltung eines Religionsgeſprächs ein neuer Tag zu Worms angeſetzt ward, den zu weiterer Verſtändigung elf Stände ſowohl von katholiſcher als evangeliſcher Seite mit ihren Geſandten beſchicken ſollten. Nachdem der Hagenauer Abſchied die Beſtätigung des Kaiſers erhalten hatte, wurde beſtimmt, daß der Tag zu Worms am 28. Oktober eröffnet werden ſollte. Nichtsdeſtoweniger ſchritt man daſelbſt erſt im Dezember zu den größtentheils unerquicklichen und unergiebigen Verhandlungen, und auch dieſe wurden aus politiſchen Gründen plötzlich durch die Ankündigung eines Reichstages zu Regensburg unterbrochen, wo der Kaiſer perſönlich erſcheinen und das Religionsgeſpräch unter ſeinen Augen fortſetzen laſſen wollte (ſ. d. Art. „Regensburger Interim"). Doch hatte Urbanus Rhegius ſchon an den Verhandlungen in Worms nicht mehr Theil genommen, weil er ſich auf der Rückreiſe von Hagenau eine ſtarke Erkältung zugezogen hatte, die nach ſeiner Ankunft in Celle in eine bedenkliche Krankheit überging. Zwar gelang es der ſorgſamen Pflege der Seinigen

und des Arztes, dieſelbe ſcheinbar zu beſeitigen; allein bald kehrte ſie mit größerer Heftigkeit zurück und endigte ſein verdienſtvolles Leben am 23. Mai 1541 durch einen ſanften Tod. Die ungetheilte Liebe und Verehrung, die er ſich durch ſein in jeder Beziehung muſterhaftes Leben bei Hohen und Niederen erworben hatte, offenbarte ſich in der tiefen Trauer aller Stände, als drei Tage nach ſeinem Scheiden ſeine ſterbliche Hülle mit angemeſſener Feierlichkeit in der Stadt- und Hauptkirche zu Celle beſtattet wurde *).

Urbanus Rhegius, deſſen frühzeitiger Tod auch in anderen Theilen des deutſchen Vaterlandes eine ſchmerzliche Theilnahme erregte, war nach den der Nachwelt überlieferten Abbildungen ein Mann von mittlerer Größe. Seine hagere und zart gebaute Geſtalt hatte eine ungezwungene, feſte Haltung und erweckte bei näherer Betrachtung leicht Achtung und Vertrauen; aus ſeinen lebhaften und feurigen Augen leuchtete ein klarer, ſcharfer Verſtand, und in ſeinen edlen Geſichtszügen lag ein tiefer, ſittlicher Ernſt und eine entſchiedene Zuverſicht zu Gott und Chriſtus, dem Heilande. Denſelben Eindruck, der uns aus ſeiner beſtimmt ausgeprägten, wahrhaft chriſtlichen Perſönlichkeit entgegentritt, finden wir auch in ſeinen Schriften wieder. Die Zahl derſelben beläuft ſich im Ganzen auf 97, von denen die deutſchen zu Nürnberg 1562 in vier Theilen, und die lateiniſch geſchriebenen unter dem Titel: „Opera latine edita" ebendaſelbſt in drei Theilen geſammelt erſchienen ſind. Sie liefern die genügendſten Beweiſe von ſeiner reichen, gediegenen, aus den Quellen geſchöpften Gelehrſamkeit und von ſeiner klaren Auffaſſung der Lehren des Evangeliums. Manche umfaſſen zwar nur wenige Bogen, andere dagegen ſind von größerem Umfange und enthalten in ausführlicherer Darſtellung die Lehre von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt, von dem Menſchen und deſſen Verhältniſſe zu Gott, ſowie von der chriſtlichen Kirche und den Mitteln und der Vollendung des Heils. Als die bedeutendſten ſeiner Schriften verdienen außer den exegetiſchen, in denen er, hauptſächlich die praktiſche Seite in's Auge faſſend, mit genauer grammatiſcher Kenntniß der Sprache in den Sinn der Schrift gründlich einzudringen und mit Gewandtheit den Inhalt derſelben lebendig wiederzugeben und zu erklären ſucht, folgende hier erwähnt zu werden: Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae doctrinae locis (1535), welche faſt das Anſehen eines ſymboliſchen Buches erlangt haben **); Catechismus minor (1536) und Catechismus major (1537), welche beide zugleich in's Deutſche überſetzt wurden und darin von anderen Katechismen abweichen, daß der Schüler den Lehrer fragt und dieſer jenem antwortet ***); Rechenſchaft der Prädikanten zu Lüneburg von der rechten alten chriſtlichen Lehre; Erklärung der zwölf Artikel des chriſtlichen Glaubens (1523); Kurze

*) Als ein ſchönes Zeugniß fürſtlicher Freundſchaft und Dankbarkeit mag hier das Handſchreiben, welches der Herzog Ernſt der Bekenner gleich nach dem Tode des Urbanus Rhegius erließ, eine Stelle finden. „Nachdem der almechtig gott den hochgelertten Urbanum Rhegium der heiligen ſchrifft Doctorn auß dieſſer welt gefordertt hatt, wollen wir umb ſeiner getrewen und vleiſſigen dienſte, die er uns und gemeyner Kirchen bewieſen hatt, ſeiner nachelaſſen withfrawen Annen die zeit ires lebens ierligh vierhzig gulden, dazu ſechs wichhimpten roggen geben laſſen, darmit ſie ſich und ihre kinder deſto peſſer erhalten möge. Und dieweill ſie mit vielen kindern begabett, ſo wollen wir vier kinder, zwei ſon und zwei dechtern, vier iar langk underhalten. So wir auch in ſolcher zeitt befinden werden, das der ſone einer zu ſtudiren geſchigket, ſo wollen wir demſelbigen mit eynem geiſtlichen lehen fürderung thun". Außerdem hatte er dem Rhegius bei deſſen Lebzeiten ſchon ein Haus in Celle, und ſeiner älteſten Tochter 50 Goldgulden zum Brautſchatze geſchenkt.

**) Sie wurden bald unter dem Titel: „Wie man fürſichtiglich und ohne Aergerniß reden ſoll von den fürnembſten Artikeln chriſtlicher Lehre" in's Deutſche überſetzt und „ihrer Fürtrefflichkeit wegen auf fürſtlichen Befehl" in das Corpus doctrinae Wilhelminum für die lüneburgiſchen, ſowie in das Corpus doctrinae Julium für die braunſchweigiſchen Lande aufgenommen.

***) Vgl. Nitzſch, praktiſche Theologie, Bd. II. S. 149.

Erklärung etlicher läuftiger Punkte der heiligen Schrift (1523); Kurze Verantwortung auf zwei Gotteslästerungen wider die Feinde der heiligen Schrift (1524); Sendschreiben, warum der jetzige Zank im Glauben sey (1531); Kurzer Bericht van der Vollkommenheit und Frucht des Leidens Christi (1526); Dialagus von der herrlichen, tröstlichen Predigt, die Christus aus Mose und den Propheten gethan hat (1535) und Serman von den guten und bösen Engeln (1536), sowie mehrere Kirchenordnungen, die in älteren und neueren Zeiten wiederholt gedruckt sind.

Literatur. Die Hauptquelle für die Lebensbeschreibung des Urbanus Rhegius enthalten seine Schriften und die von seinem Sohne Ernst verfaßte vita Urbani Rhegii Operibus ejus praefixa; ferner Bertram, Reformations- und Kirchenhistorie der Stadt Lüneburg, 1719; Meier, Reformationsgeschichte der Stadt Hannover, 1730; Lanenstein, Hildesheimische Reformationshistoria, 1720; Gesken, Doctor Urbanus Rhegius, seine Wahl zum ersten Hamburgischen Superintendenten und ein Paar Briefe in dieser Angelegenheit; Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland, Bd. II, Hannover 1828; Havemann, Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg, Bd. II, Göttingen 1855; Urbanus Rhegius, nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt von H. Ch. Heimbürger, Hamb. u. Gotha bei Perthes, 1851. Uebrigens ist auch zu vergleichen Hagen, Deutschlands lit. und rel. Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1841—1844. G. H. Klippel.

Seit dem Abschlusse dieses Artikels ist in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 5. Bd. 1. Hft. 1860 die Abhandlung von Uhlhorn: Urban Rhegius im Abendmahlsstreite erschienen. Es wird darin nachgewiesen, daß Urbanus Rhegius im J. 1524 in einer eigenen Schrift Karlstadt angriff, doch noch eine Zeit lang die Mitte zu halten suchte zwischen reformirter und lutherischer Abendmahlslehre und seit 1528 entschieden auf die lutherische Seite übertrat, auf welcher er seitdem bis an das Ende seines Lebens verblieb. Die Schriften auf das Abendmahl bezüglich, die Uhlhorn anführt, fallen sämmtlich in die Zeit, wo Urbanus Rhegius in Augsburg Prediger war; sie werden von ihm angegeben und ihr Inhalt beschrieben. Die Redaktion.

Rhemoboth oder Sarabaiten. In der ersten Zeit gab es viele Mönche, die ein ungeordnetes Leben führten, zum Theil mitten in der Gesellschaft; als solche werden uns von Hieronymus epistola 18 ad Eustochium, de custodia virginitatis die Rhemaboth genannt, von denen er sagt, daß sie in Syrien und Palästina die Mehrzahl der Mönche bilden, er entwirft ein ungünstiges Bild von ihnen. Höchstens ihrer zwei oder drei wohnen zusammen, ganz unabhängig, zum Theil in Städten; sie leben vom Ertrage ihrer Arbeit, die sie daher theuer verkaufen; sie haben unter sich oft Zänkereien. Den Namen Rhemaboth erhielten sie in Syrien. Cassian collatio XVIII. c. 7 nennt eine ähnliche, unabhängig von jeder Klosterregel zum Theil in der Gesellschaft lebende Klasse von Anachoreten, unter dem Namen der Sarabaiten, welchen Namen sie in Aegypten deswegen bekommen hätten, weil sie sich von den Klöstern absonderten und einzeln für ihre Bedürfnisse sorgten.

Rhodus (ἡ Ῥόδος, jetzt Rodo oder Rhodis), die östlichste, von einem Bergrücken durchzogene Insel des ägäischen Meeres, 3 Meilen von der karischen Küste Kleinasiens, gegen 40 englische Meilen lang und 15 breit, zeichnete sich im Alterthume durch die Betriebsamkeit, Tüchtigkeit und den Reichthum ihrer Einwohner, durch eine volksthümliche, mehr demokratische als oligarchische Verfassung, sowie durch eine bedeutende Seemacht, einen ausgebreiteten Handel und eine vorzügliche Pflege der Künste und Wissenschaften aus. Als die ältesten Bewohner der Insel werden die mythischen, aus Kreta über Cypern eingewanderten Telchinen angegeben, welche zuerst in Eisen und Erz arbeiteten (Strabo XVI, p. 653 sq., Diod. V, 55). Indessen sollen dieselben der Sage nach frühzeitig durch eine Ueberschwemmung theils vertrieben, theils vertilgt seyn, worauf Helios ein neues Geschlecht, die Heliaden, entstehen ließ, welche in sieben

Stämmen die Insel auf's Neue bevölkerten und durch Zuzüge und Ansiedlungen aus verschiedenen Gegenden, besonders von dem benachbarten Festlande Asiens und Griechenlands vermehrt, bald in den drei ältesten Städten Lindus, Ialysus und Camirus so schnell zu einer blühenden Macht gelangten, daß sie sich nicht nur im trojanischen Kriege mit neun wohlbemannten Schiffen an die griechische Flotte anschlossen (Homer. Il. II, 653 sqq.), sondern in weitentlegene Gegenden des Westens Seefahrten unternahmen und dort Colonien anlegten (Herod. VII, 153; Strabo III, p. 150. VI, p. 264. 272. XIV, p. 654 u. 671). Jedoch gelangte die Insel erst dann zu einem bedeutenden politischen Ansehen, als die drei genannten Städte um das Jahr 408 v. Chr. zu einem Bunde zusammentraten und gemeinschaftlich die Hauptstadt Rhodus*) an der nördlichen Spitze der Insel in einer amphitheatralischen, gegen die See hin geneigten Gestalt gründeten (Diod. XIII, 75: Strabo XIV, p. 654; Aristid. orat. XLIII, p. 816; Plin. Hist. Nat. XXXIV, 7, 18). Während des peloponnesischen Krieges hatten die Kämpfe der Demokraten und Aristokraten auf der Insel die Einwohner bald den Athenern, bald den Spartanern zugewandt, bis endlich der Einfluß der Letzteren sich behauptete, eine gemäßigte oligarchische Regierungsform der Stadt und Insel befestigte und dadurch den Grund zu einem ruhig fortschreitenden Aufblühen legte. Zwar verlor auch Rhodus durch Alexander's des Großen Eroberungskrieg gegen Persien seine Selbstständigkeit und mußte eine macedonische Besatzung einnehmen (Curtius IV, 5); aber kaum war der mächtige Eroberer zu Babylon gestorben, so vertrieben die Rhodier die ihnen aufgedrungene Besatzung und begannen nun einen neuen Aufschwung des Wohlstandes und der Macht, den sie im Bunde mit dem Ptolemäus Soter von Aegypten in den darauf folgenden Kriegen der Diadochen, namentlich in dem hartnäckigen Kampfe gegen Demetrius Poliorketes auf das Glänzendste bewährten (Diod. XVIII, 8; XX, 82 sqq.; Plut. Demetrius c. 21 sq.; Pausan. I, 6, 6). Ungeachtet Rhodus im J. 232 v. Chr. durch ein großes Erdbeben bedeutende Verluste erlitt, so gelangte es doch zur Seeherrschaft, indem es mit Umsicht die günstigen Verhältnisse benutzte, die sich ihm bis zur völligen Auflösung des macedonischen Reiches darboten. Die Vermehrung ihrer Flotte setzte die Rhodier bald in den Stand, den der Insel gegenüberliegenden Theil Kariens zu besetzen und wegen des pontischen Handels einen Krieg mit Byzantium glücklich zu führen. Als die erobernden Römer zuerst in Asien erschienen, traten die Rhodier mit ihnen in eine vieljährige freundliche Beziehung (Polyb. XXX, 5) und trugen nicht wenig zu den Siegen derselben über die Könige Philipp von Macedonien und Antiochus von Syrien bei. Zum Lohn erhielten sie Karien und Lycien nebst mehreren der benachbarten Inseln. Aber ungeachtet dieser Vortheile erkannten sie jetzt zu spät den politischen Fehler, den sie dadurch begangen hatten, daß sie die Römer in ihren herrschsüchtigen Absichten unterstützt hatten. Nicht ohne Vergnügen bemerkten sie daher die Rüstungen des macedonischen Königs Perseus gegen das übermächtig werdende Rom und wagten es, unter prahlerischen Aeußerungen, welche ihr Nebenbuhler Eumenes den Römern hinterbrachte, als bewaffnete Vermittler zwischen den beiden kriegführenden Mächten aufzutreten. Zur Strafe für diese Anmaßung nahmen ihnen die Römer nach dem Siege über Perseus alle Besitzungen in Kleinasien bis auf die Stadt Kaunos (Polyb. exc. de legat. 25, 39, 60, 80, 99). Doch war ihre Seemacht immer noch so stark geblieben, daß sie im Bunde mit den Römern während der mithridatischen Kriege eine kurze Belagerung ihrer Hauptstadt glücklich auszuhalten vermochten (Appian.

*) Am bekanntesten ist die Stadt durch den Kolosß von Rhodus, eine kolossale, dem Sonnengotte geweihte, eherne Statue, zu deren Vollendung der Künstler Chares von Lindus 12 Jahre gebrauchte. Sie kostete 300 Talente und hatte eine Höhe von 70 Ellen; jeder Finger derselben übertraf die Stärke einer gewöhnlichen Statue, und den Daumen derselben vermochten nur wenige Menschen zu umspannen. Sie stand in der Nähe des Hafens und wurde durch das große Erdbeben 232 v. Chr. umgestürzt, und in Folge eines Orakelspruches nicht wieder hergestellt (Polyb. V, 88. 89; Strabo XIV, p. 652). Sie galt für eines der sieben Wunderwerke der Welt.

Mithrid. c. 23). Aber ſchon in den römiſchen Bürgerkriegen nach Cäſar's Tode wurde die alte Blüthe und Kraft der Inſel völlig vernichtet. C. Caſſius, von einer Partei der Bürger in die Hauptſtadt eingelaſſen, ließ einen Theil der Bevölkerung ermorden und nahm an Koſtbarkeiten und Schätzen, ſo viel er durch Gewalt und Drohungen erpreſſen konnte, mit ſich fort (Appian. bell. civ. IV, 72 sq.; Plut. Brutus c. 30; Dio Cass. XLVII, 32; Dio Chrysost. orat. XXXI, p. 602). Seitdem kam Rhodus unter Roms Herrſchaft, regierte ſich aber nach eigenen Geſetzen, bis der Kaiſer Claudius den Einwohnern auch dieſes Vorrecht entzog (Dio Cass. LX, 24). Obgleich er ihnen bald darauf ihre Selbſtſtändigkeit zurückgab, ſo war es doch nur ein Schein von Freiheit, der nach den Umſtänden ihnen abwechſelnd genommen und wiedergegeben*) endlich in völlige Bedeutungsloſigkeit überging, als um das J. 155 n. Chr. ein furchtbares Erdbeben die Stadt in einen Schutthaufen verwandelte und die Einwohner in Armuth ſtürzte (Aristid. orat. XLIII, p. 803 sqq.; Jul. Capit. Antoninus c. 9).

Die Inſel Rhodus verdankte ihren dauernden Wohlſtand theils ihrer günſtigen Lage auf der Gränzſcheide zwiſchen dem Orient und Occident, wodurch ſie von Natur ſchon zu einem bedeutenden See- und Handelsſtaate beſtimmt ſchien, theils ihrem Reichthume an verſchiedenen Naturprodukten und Kunſterzeugniſſen, theils dem regen Eifer, der Thätigkeit und Bildung ihrer Bewohner. Nicht nur ihr Handel war zur Zeit der macedoniſchen und römiſchen Herrſchaft einer der ausgebreitetſten und blühendſten (vgl. Hüllmann, Handelsgeſch. der Griechen, S. 253 ff.), ſondern ihr Seewesen galt auch für ſo muſterhaft, daß ſowohl die meiſten griechiſchen Staaten, als auch ſelbſt die Römer die rhodiſchen Seegeſetze annahmen und überall zur Geltung brachten**). Sowohl durch den lebhaften Handelsverkehr als durch ſeine Lage an der Scheide des ägäiſchen Meeres von den öſtlichen Theilen des Mittelmeeres kam Rhodus in mannichfache Verbindung mit Menſchen und Völkern des Orients und des Occidents. So finden wir die Inſel ſchon im A. T. 1 Makk. 15, 23. erwähnt; aber auch Paulus berührte dieſelbe auf ſeiner dritten Miſſionsreiſe, als er nach Jeruſalem zurückkehrte (Apg. 21, 1—4.). Jedoch dauerte der Aufenthalt des Apoſtels auf der Inſel zu kurze Zeit, als daß er hätte eine chriſtliche Gemeinde daſelbſt ſtiften können; vielmehr verbreitete ſich die neue Lehre Jeſu hier, wie auf andern griechiſchen Inſeln, erſt allmählich im Kampfe gegen das Heidenthum, das in den Schulen der Philoſophen und Rhetoren eine Stütze fand. Nach der allgemeinen Einführung des Chriſtenthums blieb Rhodus unter der Herrſchaft der griechiſchen Kaiſer, denen der Beſitz ſeit dem J. 651 bald von den Sarazenen, bald von den Genueſen ſtreitig gemacht wurde. Bedeutender für die Geſchichte der chriſtlichen Religion ward die Inſel jedoch erſt, nachdem die Chriſten am Ende der Kreuzzüge Paläſtina verloren hatten, und die Johanniter- oder Hospitaliter-Ritter im J. 1309 ſich daſelbſt niederließen und daher den Namen Rhodiſer-Ritter erhielten. Mit Tapferkeit ſetzten dieſe ſeitdem von hier aus den Kampf gegen die Ungläubigen fort und wehrten im J. 1480 einen heftigen Angriff der Türken glücklich ab, wurden aber 1522 nach einem verzweifelten Widerſtande unter ihrem Großmeiſter Villiers de l'isle Adam von dem Sultan Soliman II. gezwungen, ihm die Inſel zu übergeben. Karl V. räumte darauf dem Orden die Inſel Malta ein, wovon die Ritter den Namen Malteſer erhielten. Rhodos gehört noch gegenwärtig den Türken, ſteht unter dem Kapudan Paſcha oder dem Gouverneur der Inſeln des weißen Meeres und wird von einem Paſcha regiert. Die Zahl der Einwohner beträgt gegen 35,000 Menſchen. Die prächtig gebaute Hauptſtadt gleiches Namens, mit einem großen Hafen und trefflichen Schiffswerften, iſt von drei hohen Wällen umgeben und wird nur von Türken und Juden bewohnt, wäh-

*) Tacit. Annal. XII, 58: „Redditur Rhodiis libertas adempta saepe aut firmata, prout bellis externis meruerant aut domi seditione liquerant". Vgl. Sueton. Vespas. c. 8; Eutrop. VII, 13.

**) Vgl. Pastoret sur les lois des Rhodiens. Paris 1784; Pardessus, Collect. des lois maritimes, Vol. I, p. 22 sq.

rend die unter hartem Drucke lebenden Chriſten auf die Vorſtädte beſchränkt ſind und nur am Tage bis zum Sonnenuntergange in der Stadt geduldet werden.

Ueber den jetzigen Zuſtand der Inſel und namentlich über die noch vorhandenen Ueberreſte des Alterthumes ſind zu vergleichen: Meursius, Rhodus. Amst. 1675. — Caylus, in den Mém. de l'acad. des inscr. T. XXIV, p. 360 sqq. — D. Paulsen, Descript. Rhodi Macedonum aetate. Gotting. 1818. — H. Raſt, Rhodus, ein hiſt.-archäol. Fragment. Altona 1823. — Th. Menge, Vorgeſch. von Rhodus. Köln 1827. — Rottiers, Descr. des monumens de Rhodes. Brux. 1828. — W. W. Heffter, über die allgemeine Geographie der Inſel Rhodus. Brandenb. 1828., und: die Götterdienſte auf Rhodus. Zerbſt 1823—1833. — Raß, *ἐγχειρίδιον τῆς ἀρχαιολογίας*, §. 180, und deſſelben: Reiſen auf den griech. Inſeln, Th. III. S. 86 ff. — Prakeſch, Denkwürdigkeiten u. Erinnerungen aus dem Orient, Th. III. S. 430 ff. — Mannert, Geographie der Griechen u. Römer, Th. VI. Abth. 3. S. 202—231. — Forbiger, Handb. der alten Geogr., Th. II. S. 241—247. — Pauly, Real-Enc. der klaſſ. Alterthumswiſſenſchaft, Bd. VI. Abth. 1. S. 487 ff. **G. H. Klippel.**

Rhynsburger, ſ. Collegianten.

Ribadeneira, Peter, ein eifriger Jeſuit, Schüler von Ignaz Layala, innig befreundet mit den Ordensgenerälen Lainez und Borgia wie mit dem Jeſuiten Mariana, ein ſehr thätiger Beförderer ſeines Ordens und fleißiger Schriftſteller für denſelben, der aber meiſt in der Weiſe des alten Legendentones ſchrieb und eine kindiſche Leichtgläubigkeit an den Tag legte, war am 1. Nov. 1527 zu Toledo geboren. Noch als Knabe wurde er zum Zwecke ſeiner Ausbildung nach Rom geſendet und hier nahm ihn Layola ſchon in ſeinen Orden auf (1540), noch ehe derſelbe vom Pabſte beſtätigt worden war. Nach 2 Jahren (1542) ging Ribadeneira von Rom nach Paris, um hier weitere Studien für Philoſophie und Theologie zu machen; er reiſte unter allerlei Entſagungen dahin, indem er überall die Mildthätigkeit anſprach. Nach einem Aufenthalte von 3 Jahren begab er ſich nach Padua (1545), wo er ſeine Studien vollendete, und ſchon 1549 wurde er als Lehrer der Rhetorik in Palermo angeſtellt. Im J. 1552 ging er nach Rom zurück und wirkte hier beſonders für die Entſtehung des Collegium Germanicum. Sein Talent überhaupt, wie ſein Eifer für das Intereſſe des Ordens entging weder dem Layala noch dem Lainez und Borgia, und gern gebrauchten ſie ihn als Mittel zur Förderung ihrer Beſtrebungen. Layola ſandte ihn im J. 1555 nach Belgien, um hier für den Orden zu wirken, namentlich um Philipp II. um die Erlaubniß zur Niederlaſſung des Ordens zu bitten. Er hielt ſich längere Zeit hier auf, erreichte endlich ſeinen Zweck, predigte, namentlich in Löwen, reiſte im J. 1558 wieder nach Rom, kehrte aber ſchon am Ende des Jahres von Neuem nach Belgien zurück, um hier für die Verbreitung des Ordens weiter thätig zu ſeyn, insbeſondere auch um die Angriffe zu beſeitigen, die von einigen Lehrern der Sorbonne gegen den Orden erhoben worden waren. Als er dann im J. 1559 nach Rom zurückgekehrt war, wurde er hier als Präpoſitus für das Collegium Germanicum und, nachdem er im November 1560 die vier Ordensgelübde abgelegt hatte, als Präpoſitus für die Ordensprovinz von Toscana ernannt. Darauf ging er im J. 1563 als Ordenscommiſſär nach Sicilien, dann ſtand er dem Ordensgeneral Lainez in Frankreich und dem Ordensgeneral Franz Borgia in Spanien als Aſſiſtent zur Seite (1571). Der zweiten Generalverſammlung des Ordens wohnte er für die Provinz Sicilien, der dritten für die Provinz Rom bei, dann wurde er zum Ordensaufſeher für ſämmtliche römiſche Häuſer ernannt. Seit dem Jahre 1580 fühlte er ſich körperlich ſehr leidend; er kehrte daher im J. 1584 nach Spanien zurück, hielt ſich hier in Madrid auf, widmete ſich im Intereſſe des Ordens vornehmlich ſchriftſtelleriſchen Arbeiten und war eben damit beſchäftigt, die Materialien zu einem Werke zu ſammeln, welches die Dienſte der Jeſuiten in Spanien und Indien darſtellen ſollte, als er am 1. Okt. 1611 in einem Alter von 84 Jahren ſtarb. Sein Haupt ſoll noch 1633 unverſehrt gefunden worden ſeyn. Dem Jeſuitenorden hat er

71 Jahre angehört. Von ſeinen vielen Schriften aſcetiſchen und biographiſchen Inhaltes, von denen auch manche ſpeziell das Ordensintereſſe vertreten, erwähnen wir hier nur: das Leben des Ignazius (ſpaniſch Madrid 1586 u. 1605; lateiniſch Antw. 1588, Ingolſt. 1590 u. öfter), des Franz Borgia und Jakob Lainez (italieniſch Venet. 1586), des Lainez in 3 Büchern, Alphons Salmeron und Franz Borgia (Madrid 1592, lateiniſch von Andreas Schatt Antw. 1598). Die von ihm in's Lateiniſche überſetzte Biographie des Ignazius (Antw. 1610) veranlaßte ihm heftige Angriffe von proteſtantiſcher Seite. — Flos Sanctorum (Madrid 1599, 1609; italieniſch Mailand 1613; franzöſiſch Paris 1616; lateiniſch von Jakob Caniſius, Köln 1630 und öfter gedruckt), geſchrieben nach Legendenart; deswegen verwandelte man den Namen des Verfaſſers in Peter de Badineria, d. h. Plauderer. Ferner erwähnen wir noch von ihm: Histoire du schisme d'Angleterre (Valence 1588, ſpaniſch ebend. 1588); le Prince chrétien (Anvers 1597, lateiniſch von Joh. Oran Antw. 1603 und in andere Sprachen überſetzt), eine Widerlegung Machiavelli's; Traktat über die Einrichtung der Geſellſchaft Jeſu (ſpaniſch Madrid 1605), eine Apologie des Jeſuitenordens; Catalogus scriptorum societatis Jesu (Antw. 1608), ein Verzeichniß der Schriftſteller des Ordens mit Angabe der Provinzen deſſelben, der Collegien, Häuſer u. ſ. w. Auch überſetzte Ribadeneira mehrere Schriften von Albert dem Großen und Auguſtin aus dem Lateiniſchen in's Spaniſche. Ein vollſtändiges Verzeichniß ſeiner Schriften führt unter ſeinem Namen das große Univerſallexikon von Zedler auf. S. Bibliotheca Scriptorum societatis Jesu a Philippo Alegambe, Antv. 1643, p. 395 sq., wo auch die von Mariana dem Ribadeneira geſetzte Grabſchrift angeführt iſt. S. Art. „Alegambe". Neudecker.

Riblah, eine nur im A. T. erwähnte Stadt im Gebiete von Hamath (ſ. d. Art.), lag nach 4 Moſ. 34, 11. an der Nordoſtgränze Paläſtina's, welche ſich von dort ſüdwärts nach dem See von Genezareth wandte, und zwar an der Heerſtraße vom Euphrat nach Canaan und Aegypten. Bis in neuere Zeiten unbekannt geblieben, iſt die Lage des Ortes jetzt mit Sicherheit anzugeben, indem ſich deſſen Name bis auf den heutigen Tag erhalten hat in dem kleinen, unanſehnlichen Dorfe Ribleh (ريلة) am Oſtufer des Orontes wenige Stunden von ſeiner Quelle, etwa 10—12 Stunden ſüdwärts von Hums, in freundlicher Lage, auf allen Seiten von ſehr fruchtbaren Ebenen umgeben (der hebräiſche Name רִבְלָה bedeutet nach Geſenius „Fruchtbarkeit") und durch ſeine weiten Grasgefilde recht geeignet zu einem großen Lagerort von Reiterſchaaren. Daher war hier das große Hauptquartier der Eroberer und das Schlachtfeld zur Behauptung Syriens zwiſchen Babels und Aegyptens Heeren; von hier aus ſtanden dem jeweiligen Sieger die bequemſten Heerſtraßen ſüdwärts nach Damaskus und dem Jordan, oder durch den Eleutherus weſtwärts die Küſtenſtraße nach Phönikien offen, oder aber oſtwärts der bequemſte Weg nach dem Euphrat. So finden wir denn dort 2 Kön. 23, 33. das Hauptquartier des Pharao Necho, ehe er nach der Schlacht bei Megiddo an den Euphrat vorrückte; dort war es, wo er den König Joahas abſetzte und in Feſſeln legte. Später ſchlug auch Nebukadnezar dort ſein Hauptquartier auf, als er wider Jeruſalem und Phönizien zu Felde lag; dort ließ er den unglücklichen Zedekia blenden, nachdem er zuvor ſeine Söhne vor des Vaters Augen hatte hinrichten laſſen, — ein Laos, das ebendaſelbſt auch die übrigen, endlich in Nebuſanadar's Hände gefallenen Volkshäupter Juda's traf (2 Kön. 25, 6 f. 18 ff., Jer. 39, 5. 52, 9 ff. 24 ff.). Ruinen ſind nur wenige vorhanden. Klar iſt übrigens, daß die jüdiſchen Ausleger (Targ. Jonath., auch Hieron. im Onomast. und Vulg. zu 4 Moſ. 34) fehlgriffen, wenn ſie bei Riblah an Antiochia oder Daphne dachten, welche beide viel zu weit von Hamath und der Nordgränze Iſraels entfernt liegen, wie ſchon J. D. Michaelis, suppl. ad lex. hebr. p. 2229 und Clericus zu Hieron. Onomast. p. 130 bemerkt haben. — Vergl. jetzt Robinſon, Paläſt. III, S. 747. 931. und Ritter's Erdkunde XVII, S. 159 f. u. 996 f. Rüetſchi.

Ricci, Lorenz, Jesuitengeneral, s. Jesuitenorden.

Ricci (Matthias) und die katholische Mission in China. Matth. Ricci, einer der ersten und angesehensten katholischen Missionäre in China, war im J. 1552 zu Macerata in der Mark Ancona geboren. Schon in früher Jugend dem geistlichen Stande bestimmt und in den Sprachen und Wissenschaften gründlich unterrichtet, trat er im J. 1571 in den Orden der Jesuiten und wurde wenige Jahre später sowohl seiner umfassenden Kenntnisse als seiner Weltklugheit wegen nebst zwei anderen Ordensmitgliedern zur Mission nach China ausersehen, um daselbst das Christenthum zu verbreiten. In diesem außerordentlich großen, streng patriarchalisch geordneten Reiche mit mehr als 300 Millionen Einwohnern, über welche ein vollkommen despotischer, nur durch ein unverletzliches Herkommen und durch eine Aristokratie der Gelehrsamkeit in Schranken gehaltener Kaiser, der „Sohn des Himmels" genannt, gebietet, bestanden schon damals, wie noch jetzt, drei Religionen mit gleicher Berechtigung neben einander: die alte Reichsreligion, als deren Wiederhersteller Confucius (Kong-Fu-Dsü) betrachtet wird und welche eine einfache, mit einer im Ganzen vortrefflichen Moral verbundene Anbetung des Himmels und der dem Kaiser unterworfenen Genien enthält*); ferner die Lehre des Tao oder die göttliche Verehrung einer menschlich gewordenen, geoffenbarten Urvernunft, die aber allmählich in ein leeres Götzenthum und abergläubiges Zauberwesen ausartete**); endlich die aus Indien eingedrungene Lehre des Fo oder die Verehrung des Buddha mit unzähligen Untergottheiten, welcher der größte Theil des gemeinen Volkes von jeher ergeben war, weil sie den Aberglauben sehr begünstigte und dem Karakter des chinesischen Volkes am meisten entsprach. Ungeachtet diese drei, gleichsam für Eine geltenden, Landesreligionen der Aufnahme neuer Religionsansichten keineswegs entgegenstanden, und in der That auch frühzeitig viele Muhammedaner in allen Theilen des Reiches Duldung erlangte, — so mußte doch sowohl der dünkelhafte und streng knechtische Sinn des Volkes, als sein ängstlich genaues Festhalten an dem Herkömmlichen der Einführung des Christenthums große Schwierigkeiten entgegenstellen.

Gleichwohl waren schon seit dem 7. Jahrhundert nestorianische Christen in China eingedrungen und hatten eine Kirche gestiftet. In derselben Absicht hatte der Pabst Nikolaus IV. im J. 1294 die ersten katholischen Christen mit dem Minoriten Montecorvino nach Peking geschickt; doch fanden dieselben besonders von Seiten der Nestorianer, welche bei dem Kaiser Tsching-tsung Verdacht gegen sie erregten, in ihrem Bekehrungsgeschäfte unübersteigliche Hindernisse. Seitdem ruhte die Mission, bis sich gegen den Ausgang des 15. Jahrhunderts durch die großartigen Entdeckungen zur See den europäischen Völkern neue Handelswege eröffneten, und der Sinn für die Verbreitung des Christenthums in ihnen auf's Neue erwachte. Nachdem der Kapuziner Gaspar de Cruz um das J. 1522 vergebens versucht hatte, den Christenglauben in China zu verkündigen, kam 1583 Matthias Ricci daselbst an und erhielt endlich von der Regierung der Provinz Canton die Erlaubniß, sich mit seinen Gefährten in Tschao-King-Fu niederzulassen. Um das Zutrauen der Chinesen zu gewinnen und dem Christenthume leichteren Eingang bei ihnen zu verschaffen, schloß er sich Anfangs in seinem Unterrichte an die Religion und Sittenlehre des Confucius an, gewann selbst einige angesehene Mandarinen für seine neue Lehre, deren Vorzüge er ihnen anschaulich zu machen wußte, und brachte es, unterstützt von dem Jesuiten Roger, dahin, daß er in der Nähe eines chinesischen Tempels eine christliche Kirche bauen durfte. Zugleich schrieb er einen kleinen Katechismus in chinesischer Sprache und verfertigte eine Weltkarte, auf welcher er China in die Mitte und die übrigen Reiche um dasselbe herumsetzte, wodurch er sich nicht nur die Achtung im Volke, sondern auch die Gunst bei

*) Vgl. Schott, Werke des chinesischen Weisen Kong-Fu-Dsü. Halle 1826. 2 Bde.; Confucii Chi-King, ed. Mohl. Stuttg. 1830.

**) Le Tao-te-King, ou le livre de la raison suprême, par Laotsen, traduit avec une version latine et le texte chinois, par G. Gauthier. Paris 1838.

Hofe erwarb. Vom J. 1589 an war er mit der Miſſion zu Tſchao-King-Fo allein beauftragt, mußte ſich aber, da es den chineſiſchen Prieſtern gelang, Mißtrauen gegen ihn zu erregen, nach der Hafenſtadt Tſchao-Tſchen zurückziehen. Nichtsdeſtoweniger begab er ſich, nachdem er auf den Rath der ihm befreundeten Mandarinen die Tracht der vornehmen Chineſen angelegt hatte, im J. 1595 nach der Hauptſtadt Peking, ſchrieb auf der Reiſe dahin einen Dialog über die Freundſchaft, ſah ſich aber genöthigt, bald wieder zurückzukehren, da man ihn für einen Japaneſen hielt und aus Mißtrauen bei Hofe nicht vorſtellen wollte. Dennoch ließ ſich der ebenſo eifrige als kluge Glaubensbote dadurch nicht entmuthigen; er benutzte vielmehr im J. 1600 die ihm von den Portugieſen dargebotene Gelegenheit, auf's Neue nach Peking zu reiſen, um in ihrem Namen dem Kaiſer Schin-tſung eine Schlaguhr mit einem Spielwerke, eine Taſchenuhr mit anderen europäiſchen Seltenheiten, denen er zwei vortrefflich ausgeführte Gemälde des Heilandes und der Maria hinzufügte, als Geſchenke zu überreichen. Dieſe Geſchenke, unter denen nur die Reliquien von dem Kaiſer zufolge eines Beſchluſſes des Ritualcollegiums zurückgewieſen wurden, verfehlten ihren Zweck nicht; der Kaiſer behandelte den Ueberbringer mit Wohlwollen und bewilligte nicht nur ihm, ſondern auch den übrigen Miſſionären, die auf ſeinen Ruf ihm folgten, einen dauernden Aufenthalt in der Hauptſtadt. Seitdem ließ Ricci kein Mittel unbenutzt, um dem Evangelium bei den Einwohnern Eingang zu verſchaffen. Vor Allem ſuchte er durch ſeine mathematiſchen Kenntniſſe, ſowie durch die Künſte der Malerei und Muſik die Achtung und Bewunderung der angeſehenen Mandarinen und der Mitglieder der kaiſerlichen Familie zu erwerben, ſchrieb mehrere Bücher in chineſiſcher Sprache, deren Studium ihn anhaltend beſchäftigte, und wußte in allen ſeinen Geſprächen, Reden und Handlungen die Vorzüge des Chriſtenthums ſo geſchickt hervorzuheben, daß ſich allmählich ein großer Theil der Vornehmſten und Gebildetſten des Volkes zu demſelben hinneigten und nicht lange darauf eine zahlreiche chriſtliche Gemeinde gebildet werden konnte. Bald verbreitete ſich die Nachricht von dem großen Anſehen der fremden Miſſionäre am kaiſerlichen Hofe von der Hauptſtadt aus in mehrere Provinzen und übte auch hier einen wohlthätigen Einfluß auf den Fortgang des Chriſtenthums. Schon ſchienen die Grundlagen für das Bekehrungswerk in China glücklich befeſtigt zu ſeyn, als Ricci, die Hauptſtütze deſſelben, im J. 1609 zu Peking ſtarb, ſelbſt vom Kaiſer als ein Gelehrter betrauert, welcher, wie die Chineſen in der Inſchrift auf ſeinem Grabmale ausdrücklich bemerkten, den hohen Ruhm der Gerechtigkeit erreicht und vortreffliche Schriften verbreitet habe.

Wie viel die Miſſion durch Ricci's Tod verloren hatte, zeigte ſich ſogleich, als ſeine Mitarbeiter am Bekehrungswerke in Peking ſich weder ſein Anſehen, noch ihren Gegnern gegenüber die Gunſt des Kaiſers zu erhalten vermochten und ſich ſogar genöthigt ſahen, einſtweilen die Hauptſtadt zu verlaſſen. Doch dauerten die mancherlei Bedrückungen, welche nach ihrer Entfernung die neubekehrten Chriſten erlitten, nur eine kurze Zeit, da ſich die Miſſionäre einestheils durch ihre mathematiſchen Kenntniſſe bei der nothwendig gewordenen Verbeſſerung des chineſiſchen Kalenders unentbehrlich gemacht hatten, anderntheils durch die vorzüglichen ſtrategiſchen Dienſte, welche ſie den Chineſen in dem eben ausgebrochenen Kriege gegen die Tartaren leiſteten, die Achtung, Gewogenheit und das Vertrauen des Kaiſers Tien-ki und der Großen in einem hohen Grade erwarben. Unter ihnen zeichnete ſich beſonders der Pater Adam Schall aus Köln aus, der ſpäter mit Recht die Säule der chriſtlichen Kirche genannt wurde. Er empfahl ſich gleich Anfangs durch ſeine mathematiſchen Kenntniſſe und mechaniſchen Kunſtfertigkeiten, die er als Aſtronom, als Verfertiger phyſikaliſcher Inſtrumente und ſelbſt als Stückgießer geltend machte, ebenſo ſehr, wie durch die Geſchmeidigkeit ſeines perſönlichen Karakters den Großen des Reiches und gewann auch bei dem neuen Kaiſer Junchi ſolche Hochſchätzung, daß dieſer das Lob ſeiner Verdienſte in eine eherne übergoldete Tafel eingraben ließ und auf einer andern das Geſetz des großen Gottes pries, den der Pater Adam verkündigte. Noch höher ſtieg ſein Anſehen, als ſich während der

inneren Empörungen der siebenjährige Sohn des tartarischen Königs 1644 unter dem Nomen Schum-schi zum Kaiser von China ausrufen ließ und die bis auf den heutigen Tag regierende Mondschu-Dynastie auf den Thron brachte. Anfangs unter der Vormundschaft seines Oheims Amowang stehend, wurde er dem Unterrichte des deutschen Jesuiten Schall übergeben und bekam solche Hochachtung vor den wissenschaftlichen Kenntnissen und dem Karakter seines Lehrers, daß er ihn, als er 1651 nach seines Oheims Tode die Regierung selbst übernahm, zum obersten Mandarinen oder Vorsteher des wichtigen Tribunals der Mathematik erhab und ihm zugleich die Geschäfte des ersten Ministers übertrug. Dadurch erhielt Schall die beste Gelegenheit, von jetzt an mit dem glücklichsten Erfolge für das Christenthum zu wirken. Viele der vornehmsten Chinesen wurden bekehrt, während Andere wenigstens eine dauernde Vorliebe für die Christen faßten und, wenn sie später als Statthalter in die Provinzen kamen, die Verbreitung des Christenthums mehr beförderten als hinderten. Fast überall wurden fortan von den Jesuiten zahlreiche Gemeinden im Reiche gegründet, Kirchen erbaut und die biblischen Schriften, selbst die Summa des heiligen Thomas übersetzt. Um das Jahr 1651 zählte man schon über 150,000 Bekehrte in China und in den nächstfolgenden zwölf Jahren waren zu diesen fast noch einmal so viele gekommen, welche mit Ausnahme weniger Tausende sämmtlich ihre Bekehrung den Missionären aus dem Jesuitenorden verdankten.

So entfaltete sich das christliche Leben auf eine erfreuliche Weise. Die Hauptstadt Peking, wo sich die Gemeinde bis zu 5000 Mitgliedern vermehrt hatte, erhielt eine große, prächtige Kirche, für welche der Kaiser selbst, obgleich er äußerlich der Volksreligion zugethan blieb, eine Inschrift verfaßte, in welcher die christliche Religion als „die vortrefflichste unter allen Religionen und als der wahre Weg zum Himmel“ gepriesen ward. Indessen starb der Kaiser Schum-schi im J. 1661, und da sein Sohn und Nachfolger Kong-hi erst 8 Jahre alt war, so wurde einstweilen von den Mandarinen eine Regentschaft von vier aus ihrer Mitte gewählten Mitgliedern eingesetzt, unter der viele Feinde des Christenthums mit Verdächtigungen und falschen Anklagen offen hervortraten und es dahin brachten, daß alle Europäer, besonders die Missionäre, von der Regentschaft und den Statthaltern der einzelnen Provinzen hart behandelt und in's Gefängniß geworfen wurden. Auch der Pater Schall mußte sich ungeachtet des früher genossenen hohen Ansehens mit den Jesuiten Ferd. Verbiest, Gabriel Mogelhanes und L. Buglius nebst vier christlichen Chinesen am 20. Sept. 1664 vor einem Gerichte stellen, dessen im Voraus bestochene Beisitzer die Angeklagten für schuldig erklärten und zum Tode verurtheilten. Jedoch ward die Hinrichtung nur an den vier christlichen Mandarinen vollzogen, die Jesuitenväter Schall, Verbiest, Mongelhones und Buglius aber unter schweren Mißhandlungen in scheußliche Gefängnisse geworfen und die übrigen Missionäre nach Canton in die Verbannung abgeführt. Schall überlebte die ihm zugefügten Kränkungen und Qualen nur kurze Zeit. Als hierauf der junge Kaiser im J. 1667 die Regierung selbst übernahm, begann er dieselbe damit, daß er die ungerechten Mitglieder der Regentschaft bestrafte und die gefangen gehaltenen Europäer sofort freigab. Jetzt gestalteten sich die Umstände auch für die Christen wieder günstiger; denn Kong-hi bewährte sich gegen sie, so wie in allen Verhältnissen, als ein edler und vortrefflicher Regent. Er bereiste oft die Provinzen seines Reiches, verringerte die Abgaben und sorgte für den Wohlstand seiner Unterthanen; er liebte die Wissenschaften und ließ sich in denselben, besonders in der Mathematik, von den an seinen Hof berufenen Jesuiten unterrichten und schrieb selbst eine Abhandlung in der Mandschusprache über die Geometrie; er stiftete Schulen und Collegien und beförderte neben den mathematischen Wissenschaften die Sprachstudien, indem auf seinen Befehl das beste chinesische Wörterbuch und ein gleiches in der Mandschusprache ausgearbeitet und herausgegeben wurde; er ließ endlich durch die Jesuiten Werke über Anatomie, Medicin, Physik, Mathematik und Philosophie schreiben, in Peking ein Laboratorium anlegen und das Observatorium besser

einrichten. Da der Kaiſer das größte Vergnügen in dem Umgange mit den gelehrten Jeſuiten, beſonders mit Verbieſt, den er zum Mandarinen des mathematiſchen Rathscollegiums ernannte, und nach deſſen 1688 erfolgten Tode mit den Vätern Thomas und Pereyra, ſowie mit den vom Miniſter Colbert nach China geſchickten franzöſiſchen Jeſuiten, namentlich mit Gerbillan und Bouvet, fand, ſo benutzten dieſe die kaiſerliche Gunſt, welche ſie überdies durch Geſchenke, beſtehend in mancherlei ſinnreichen Kunſtwerken, von Zeit zu Zeit noch erhöhten, mit Umſicht und Gewandtheit zur Beförderung des Chriſtenthums.

Seitdem vermehrte ſich durch die erfolgreichen Bemühungen der Jeſuiten die Zahl der Chriſten in der Hauptſtadt außerordentlich, und ſelbſt in den Provinzen entſtanden allenthalben, ſoweit die Miſſionäre derſelben vordrangen, kleinere und größere Gemeinden. Auch die Miſſionäre anderer Orden hatten unter dem Schutze der Jeſuiten daſelbſt immer mehr Eingang gefunden. Als indeſſen die neuangekommenen Dominikaner und Franziskaner weder auf die Umſtände noch auf den Karakter des chineſiſchen Volkes Rückſicht nehmen wollten und den Jeſuiten aus Neid über ihre beſſeren Erfolge vorwarfen, daß ſie ſich zum Nachtheile der rechtgläubigen chriſtlichen Lehre zu ſehr den heidniſchen Vorſtellungen und Gebräuchen anbequemten, ſo entſtanden bald zwiſchen den verſchiedenen Orden heftige Streitigkeiten, welche der Propaganda und dem Pabſte zur Entſcheidung vorgelegt wurden. Hierdurch veranlaßt, ließ der Pabſt Innocenz XII. die einzelnen Streitpunkte durch eine eigene Congregation prüfen, worauf deſſen Nachfolger Clemens XI. den Patriarchen von Antiochien, Thomas von Tournon, als päbſtlichen Commiſſarius nach China ſchickte, um die Sache an Ort und Stelle zu unterſuchen. Dieſer kam im J. 1705 in Peking an, und da er mit den dortigen Verhältniſſen, ſowie mit der chineſiſchen Sprache völlig unbekannt und überdies im Voraus gegen die Jeſuiten eingenommen war, ſo erklärte er ſich nicht nur gegen dieſelben, ſondern verbot auch 1707 im Sinne der Propaganda die gerügten heidniſchen Gebräuche und die Ausdrücke Tien-tſchu und Schang-ti — d. i. „Herr des Himmels“ — zur Bezeichnung der Gottheit in den chriſtlichen Vorträgen.

Wie dieſe Streitigkeiten an ſich ſchon dem gedeihlichen Fortgange des Chriſtenthums hinderlich ſeyn mußten, ſo ſchadeten ſie noch mehr dadurch, daß der Kaiſer und die vornehmſten Chineſen den bisher hochgeachteten Jeſuiten ihre Zuneigung in demſelben Grade entzogen, in welchem ſie die Geringſchätzung wahrnahmen, die ihnen von ihren eigenen Glaubensbrüdern zu Theil ward. So konnte es nicht fehlen, daß bald eine allgemeine Zerrüttung des Miſſionsweſens eintrat, während welcher viele Miſſionäre aus der Hauptſtadt nach Canton verbannt und ſchwere Verfolgungen der Chriſten an mehreren Orten verfügt wurden, ſo ſehr ſich auch die verſchont gebliebenen Jeſuiten in Peking, vor Allen der damalige Präſident des mathematiſchen Reichsraths, Kilian Strumpf aus Würzburg, bemühten, die Miſſionen aufrecht zu erhalten. Noch ſchlimmer geſtalteten ſich die Verhältniſſe für die Chriſten, als der Kaiſer Kang-hi im J. 1722 ſtarb und ſein Sohn Yung-tſching die Regierung übernahm. Denn ein ſo vortrefflicher Mann der neue Regent auch war, ſo vertrieb er dennoch die unter ſich uneinigen Miſſionäre aus allen Schulen ſeines Reiches und behielt nur einige Jeſuiten an ſeinem Hofe zurück, deren Dienſte ihm ihrer wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe wegen unentbehrlich waren. Von nun an begannen die heftigen Chriſtenverfolgungen, welche mit geringen Unterbrechungen bis in die neueren Zeiten fortgedauert haben. Die Miſſionäre litten unter dem Drucke der gegen das Chriſtenthum feindlich geſinnten Regierungsbeamten eben ſo ſehr als die Gemeinden, und der früher ſo blühende Zuſtand der chineſiſchen Miſſion gerieth von Jahr zu Jahr mehr in Verfall. Dennoch waren ungeachtet aller Bedrohungen und Verfolgungen noch gegen 200,000 chineſiſche Chriſten übrig geblieben, als im J. 1815 der Kaiſer Kia-king durch einen neuen, geſchärften Befehl die gänzliche Verbannung der Katholiken aus China anordnete und ihre Kirchen ſchließen ließ, wobei viele der eifrigſten Chriſten, beſonders in der Provinz Su-tſchuen, theils

ihre Freiheit einbüßten, theils ihr Leben verloren. Auch der friedliebende und gegen sein Volk wohlgesinnte Kaiser Tao-kuang (d. i. „Glanz der Vernunft"), welcher seinem Vater den 2. Sept. 1821 in der Regierung folgte, setzte die Christenverfolgung fort, und erst mit dem Jahre 1845 erschien eine bessere Zeit für das Christenthum in China, nachdem Ke-yings, der höchste Beamte für die Unterhandlungen mit den Fremden, in einem Berichte an den Kaiser dasselbe nicht nur für eine unschädliche, sondern auch für eine empfehlenswerthe Religion erklärt hatte. Die zur Unterdrückung der christlichen Religion früher erlassenen Verordnungen wurden nun aufgehoben, und die Missionäre erhielten wieder freien Zutritt im Reiche. Allein obschon vier neue Bisthümer für das östliche China auf's Neue errichtet sind, so macht das Christenthum im Ganzen doch nur geringe Fortschritte, da seit mehreren Jahren in den meisten Provinzen des ungeheuern Reiches innere Kriege wüthen und die Europäer fortwährend mit Mißtrauen betrachtet werden.

Literatur: Trigaut, de christ. exped. apud Sinas ex comm. Riccii. Aug. 1615. 4. — Werthheim, Ricci, in Pletz' neuer theolog. Zeitschrift. Wien 1833. Hft. 3. — J. A. Schall, Relatio de initio et progr. missionis Societ. Jesu apud Chinenses. Ratisb. 1672., und mit Anmerk. von Mannsegg. Wien 1834. — Du Halde, Descript. de l'Emp. de la Chine. Paris 1736., übersetzt mit Mosheim's Vorrede. Rostock 1748. 4 Bde. in 4. — Stuhr, chinesische Reichsreligion. Berlin 1835. — Gutzlaff, Gesch. von China, engl. Canton 1833, deutsch von Bauer, Quedlinb. 1836. 2 Bde. — Dr. P. Wittmann, die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen. 2 Bde. Augsb. 1841. — Geschichte der katholischen Missionen im Kaiserreiche China von ihrem Ursprunge an bis auf unsere Zeit. Wien 1845. — Huc, chines. Reich. 2 Bde. Lpz. 1856.*)

G. H. Klippel.

Ricci, Scipio, Bischof von Pistoja, dessen im Artikel „Pistoja, Synode" bereits Erwähnung geschehen, ist einer der edelsten kirchlichen Würdenträger der neueren katholischen Kirche, aber zugleich ein trauriger Beweis von dem Wankelmuthe des menschlichen Herzens, von der finsteren Gewalt, welche die Autorität der katholischen Kirche über die Gemüther ihrer erleuchtetsten Mitglieder ausübt, und womit sie die besseren Bestrebungen zu nichte machen kann. Ricci's Wirken ist eigentlich eine Fortsetzung der josephinischen Reformen und der jansenistischen Bestrebungen und hat dasselbe Schicksal gehabt wie diese beiden Erscheinungen. — Ricci, geboren zu Florenz den 9. Januar 1741, im Schoße einer alten und angesehenen Familie, erhielt frühe, im Hause des Oberherrn Battari, jansenistische Anregungen und bestärkte sich in dieser Richtung bei den Benediktinern von Florenz, wo er seine theologischen Studien machte. Im J. 1766 wurde er Priester und gleich darauf Domherr und Auditor bei der Nuntiatur in Florenz; in Rom, wohin er 1775 reiste zur Erhebung des neuen Pabstes, lernte er das Intriguenspiel des römischen Hofes kennen und wollte sich daselbst nicht festhalten lassen; glänzende Anerbietungen schlug er aus. Nach Florenz zurückgekehrt, wurde er Generalvikar des Erzbischofs von Florenz. Als solcher bewirkte er, daß ein jansenistischer Katechismus eingeführt wurde. Im J. 1780 wurde er Bischof von Pistoja und Prato, und nun begann die Wirksamkeit, wodurch Ricci eine Bedeutung in der Geschichte erhalten hat, — Alles in Verbindung mit dem Herzog Leopold von Toscana, der in seinem Lande dasselbe erstrebte, was Joseph II. im österreichischen Kaiserthum. Potter (a. a. O.) hat weitläufig die wohlthätige Wirksamkeit des Bischofs beschrieben, der in allen Stücken sich bemühte, die Kirche zu reinigen, dem Aberglauben, der Sittenlosigkeit zu steuern, Bildung zu verbreiten. Entsetzlich, schaudererregend sind die Enthüllungen über die Zustände der Dominikanerinnen (bei Potter im 1. Bde.): der krasseste Mate-

*) S. besonders Gieseler's Lehrbuch der Kirchengeschichte III, 2. S. 658 ff., der durch die beigebrachten Quellenauszüge auf die Missionsthätigkeit der Jesuiten Licht wirft.

Die Redaktion.

rialismus in Verbindung mit der größten ſittlichen Unreinheit, ſelbſt zum Theil mit unnatürlichen Laſtern, das war das Reſultat der darüber angeſtellten Verhöre mit einigen Nonnen des heiligen Dominikus. Insbeſondere zeigte ſich, daß unter quietiſtiſchen Ausdrücken ſich die gröbſten ſittlichen Verirrungen verbargen. Es iſt möglich und ſogar wahrſcheinlich, daß dergleichen scandala ſchon zu des Molinos Zeit vorkamen, daß er durch Briefe davon Nachricht erhielt, was dann ſeinen Gegnern willkommenen Anlaß gab, ihn als den Urheber dieſer turpia zu bezeichnen. Mit der Synode von Piſtoja war die Wirkſamkeit des Ricci beſchloſſen. Als Leopold Toscana verließ, um den deutſchen Kaiſerthron zu beſteigen, war Ricci ſeines Beſchützers beraubt. In den darauf folgenden Wirren der Revolution — die Diöceſanen Ricci's ſelbſt waren mit ſeinen Reformen unzufrieden; es entſtanden Volksaufläufe gegen ihn — dachte man nicht weiter an kirchliche Reformen. Am 28. Auguſt 1795 erließ Pius VI. die Bulle Auctorem fidei, wodurch die Beſchlüſſe der Synode von Piſtoja annullirt wurden. Ricci, der bereits, der Volkswuth weichend, ſein Bisthum aufgegeben, unterwarf ſich nach ſchweren Kämpfen dem päbſtlichen Urtheile 1799, — ſaß wegen politiſchen Verdachtes eine Zeitlang gefangen, und ſtarb 1810.

Quelle: Potter, vie de Sa. de Ricci. 3 Vol. Brux. 1825. Deutſch Stuttg. 1826.

Richard Simon, ſ. Simon, Richard.

Richard von St. Victor. Ueber die Lebensumſtände dieſes Mannes iſt wenig bekannt. Er war von Geburt ein Schotte und ward frühe in die berühmte Auguſtinerabtei von St. Victor zu Paris aufgenommen; hier hatte er den gelehrten und frommen Hugo (ſ. d. Art.) zum Lehrer. 1159 ward er Subprior und 1162 Prior der Abtei; als ſolcher kämpfte er lange Jahre gegen die ſchlechte Verwaltung und das unerbauliche Leben des Abtes Ervisius, deſſen Entfernung er endlich erlangte. Er war ein Freund des heiligen Bernhard, dem er mehrere ſeiner Schriften zugeeignet hat. Er ſtarb um das Jahr 1173.

Es iſt von ihm eine ziemliche Anzahl größerer und kleinerer Schriften auf uns gekommen, die theils der Auslegung bibliſcher Bücher, theils moraliſchen und dogmatiſchen Gegenſtänden, theils der myſtiſchen Contemplation gewidmet ſind. Die exegetiſchen haben kaum noch ein anderes als ein hiſtoriſches Intereſſe, da Richard's Interpretation faſt durchgängig nur in myſtiſchen Allegorien beſteht; er hat vorzugsweiſe ſolche Bücher erklärt, die ſich zu ſolcher Deutung zu eignen ſcheinen, den Propheten Ezechiel, einige Pſalmen, das hohe Lied, die Apokalypſe. Viel wichtiger ſind ſeine übrigen Werke. Unter den moraliſchen, in welchen übrigens auch das myſtiſche Element vorherrſcht, ſind zu bemerken die Traktate de statu interioris hominis, de eruditione interioris hominis, de exterminatione mali et promotione boni, de differentia peccati mortalis et venialis; unter den dogmatiſchen das Buch de verbo incarnato, wo nach Auguſtin's Vorgang die Sünde als felix culpa geprieſen wird, weil ohne ſie der Sohn nicht Menſch geworden wäre; die zwei Bücher de Emmanuele, gegen die Juden, und ganz beſonders die ſechs Bücher de trinitate, mit denen zu vergleichen iſt ſeine Schrift de tribus appropriatis personis in trinitate. In dieſen Werken, ſowie auch in den myſtiſchen erſcheint Richard als einer der gewandteſten Dialektiker und erfahrenſten Pſychologen ſeiner Zeit; an ſeinen Lehrer Hugo ſich anſchließend, ſtrebt er nach Verbindung von Wiſſen und Glauben, von Scholaſtik und Myſtik; er erkennt das Recht des philoſophiſchen Strebens an und übt es auf eigenthümliche Weiſe ſelber aus; nur will er nicht, daß ſich das Wiſſen vom Glauben entferne, und tadelt die „Pſeudophiloſophen“, die ſich mehr an Ariſtoteles halten als an Chriſtum. Nach ihm iſt für den chriſtlichen Denker der Glaube die nothwendige Vorausſetzung des Wiſſens; von dem gegebenen Glaubensinhalt ausgehend, kann die Vernunft tiefer in denſelben eindringen und ſich zum Wiſſen erheben; dieſes iſt dem Menſchen nicht abſolut (generaliter) verweigert, es wird ihm erreichbar unter der Bedingung des Glaubens (conditionaliter). Von dieſen Grundſätzen ließ Richard ſich leiten in ſeinem Werke über die Trinität, welches wohl

das merkwürdigſte Erzeugniß ſeiner theologiſchen Spekulation und Dialektik iſt. Zuerſt wird darin durch Vernunftgründe, die zum Theil ſchon Anſelm von Canterbury gebraucht hatte, die Einheit einer höchſten Subſtanz bewieſen, welche Subſtanz die Gottheit iſt; Gott kann substantialiter nur einer ſeyn. Dann werden die göttlichen Eigenſchaften, beſonders das Können und das Wiſſen, unterſucht und gezeigt, wie ſie in ihrer Vollkommenheit nur dem einen, abſoluten Weſen zukommen können, wie namentlich das Seyn Gottes identiſch iſt mit ſeinem Können und Wiſſen. Um auf die Trinität zu kommen, führt Richard die Idee der Liebe ein; durch ſie beſtimmt er das Verhältniß der drei Perſonen, indem er von der Subſtanz zum Subjekt, von der abſoluten Gottheit zum perſönlichen Gott übergeht. Aus der Liebe, die vollkommen ſeyn muß wie alle andern göttlichen Eigenſchaften, ſchließt er, daß in der Gottheit nothwendig eine Pluralität der Perſonen angenommen werden müſſe. Die Liebe an ſich (amor), um charitas (ſich offenbarende Liebe) zu werden, darf nicht auf ſich, ſondern auf ein Anderes ſich richten. Die höchſte Liebe muß ein Objekt haben, das ſie liebet; die Creatur kann dies Objekt nicht ſeyn, es muß eines ſeyn, das der Gottheit würdig und daher ihr gleich iſt; da ferner Gottes Liebe ewig iſt, ſo muß das Objekt ſeiner Liebe gleich ewig ſein wie er. „Siehe", ſagt hier Richard, „wie leicht die Vernunft beweiſt, daß in der Gottheit eine Mehrheit der Perſonen ſeyn müſſe!" Dadurch wird indeſſen nur erſt auf die Mehrheit geſchloſſen; warum müſſen es aber gerade drei ſeyn? Auch dafür findet er Auskunft in dem Weſen der Liebe. Das Höchſte in der Liebe iſt, daß man wünſcht, der, den man liebt und von dem man wieder geliebt wird, liebe auch einen Dritten mit uns; mit andern Worten, die Liebe fordert Geſellſchaft; keine ſolche leiden zu wollen, wäre ein Zeichen von Egoismus und Unvollkommenheit. Zur Vollendung des Verhältniſſes gehören daher drei, die einander gleich und durch gleiche Liebe mit einander verbunden ſind; darin, im Genießen der Liebe in einer dritten, beſteht die göttliche Seligkeit. Eine andere Frage iſt nun aber die: wie kann die Anderheit (alietas) der Perſonen ohne Anderheit der Subſtanz ſeyn? Da in der göttlichen Natur keine Ungleichheit möglich iſt, ſo können die Perſonen nicht nach der Qualität, ſondern bloß dem Urſprunge nach verſchieden ſeyn. Der Subſtanz nach ſind ſie identiſch, denn es kann nicht mehrere höchſte Subſtanzen geben; ſie ſind nur verſchieden nach der urſprünglichen Urſache, da die eine von ſich ſelbſt iſt, die andern aber ihren Urſprung von dieſer haben; dieſen Urſprung haben ſie nicht in der Zeit, ſonſt wären ſie endliche Creaturen; ſie ſind ewig wie die Gottheit, von der ſie ewig ausgehen. Die Perſonen haben jede ihre Eigenthümlichkeit, und dieſe Eigenthümlichkeiten ſind unmittheilbar, ſonſt würden die Perſonen vermiſcht. Mit vieler dialektiſcher Kunſt werden dann, a priori gleichſam, die kirchlichen Beſtimmungen über die einzelnen Perſonen als nothwendige Vernunftwahrheiten entwickelt. Der Raum geſtattet hier nicht, in das Einzelne hierüber einzugehen; es genügt, gezeigt zu haben, wie Richard die Trinität aus dem Begriff der göttlichen Liebe ableitet und ſie als ein im göttlichen Weſen begründetes perſönliches Verhältniß Gottes zu ſich ſelber darſtellt. Es iſt ein eigenthümlicher, wenn auch theilweiſe an Früheres ſich anſchließender und in mehreren Stücken unvollkommener Verſuch ſpekulativer Theologie und rationeller Begründung und Entwicklung des Dogma's von der Trinität, der als ſolcher immer noch Beachtung verdient.

In ſeinen myſtiſchen Schriften zeigt ſich Richard als der Erſte, der eine wiſſenſchaftliche Theorie der Contemplation unternommen hat, daher man ihm auch den Namen magnus contemplator gab. Die ſchon von Hugo eingeſchlagene Richtung weiter befolgend, hat er dieſe Theorie mit ſeltenem Geſchicke ausgeführt; ſein Gang iſt analytiſch; vom Bekannten ſteigt er zum Ueberſinnlichen auf; der Zweck iſt die myſtiſche Contemplation in die Sphäre der Vernunfterkenntniß zu erheben; eine ſcharfſinnige, nur an Diſtinktionen zu reiche Unterſuchung der Kräfte und Zuſtände der Seele bildet den Ausgangspunkt. In dieſer an die Spitze geſtellten nüchternen pſychologiſchen Analyſe, ſowie in der Anwendung der ſcholaſtiſchen Methode auf die Beſtimmung der Arten und Stufen

der Contemplation liegt der Hauptunterſchied zwiſchen dieſer Form der Myſtik und der kühneren, tiefſinnigeren Spekulation der Deutſchen des 14. Jahrhunderts. Doch hat Richard das Verdienſt die denkenden Geiſter auf höhere Intereſſen hingewieſen zu haben als auf logiſche Streitigkeiten; von nun an ſehen auch die ausgezeichneteren unter den Scholaſtikern in der Contemplation ein Ziel, das höher iſt als die bloße Dialektik. Unter Richard's myſtiſchen Schriften ſind die bedeutendſten die fünf Bücher de gratia contemplationis (sive de arca mystica, sive Benjamin major), wozu als Einleitung gehört de praeparatione animi ad contemplationem (sive de duodecim patriarchis, sive Benjamin minor). Bevor man von der Contemplation redet, ſagt Richard, iſt es nöthig die Seelenkräfte zu unterſuchen. Die Grundkräfte ſind Vernunft (ratio) und Neigung oder Wille (affectio). Der Vernunft dient die imaginatio, der affectio die sensualitas. Die Vernunft vermöchte nie ſich zum Unſichtbaren zu erheben, wenn ihr nicht zuvor die Imagination die Geſtalten der ſichtbaren Dinge vorhielte; und ohne die sensualitas hätte die affectio keinen Gegenſtand um ſich zu üben. Erſt wenn der Menſch ſich ſelber kennen gelernt hat, kann er nach der Kenntniß Gottes ſtreben. „Si non potes cognoscere te, qua fronte praesumis apprehendere ea quae sunt supra te?" Der menſchliche Geiſt, nach dem Bilde Gottes geſchaffen, iſt deſſen Spiegel; dieſer, der von der Sünde getrübt iſt, muß gereinigt werden ehe man Gott darin erkennen kann. Die Selbſterkenntniß und die daraus folgende Nothwendigkeit der Reinigung des Herzens ſind daher die Vorbereitung und Bedingung der Erkenntniß Gottes. Wie ſchon Hugo von St. Victor es gethan, unterſcheidet Richard die Contemplation von der cogitatio und der meditatio. Cogitatio iſt das gewöhnliche Denken, ohne den Geiſt auf einen beſtimmten Gegenſtand zu richten; meditatio iſt die oft ſchwere Arbeit des Geiſtes, der irgend ein Objekt erfaßt um es zu erkennen; contemplatio iſt das mühelose, freie, mit Bewunderung und Frucht verbundene Betrachten der Wahrheit. Von der speculatio unterſcheidet ſie ſich dadurch, daß ſie die Wahrheit in ihrer Reinheit und Wirklichkeit erſchaut, während die speculatio ſie nur in einem Spiegel (speculum) ſieht; inſofern iſt ſie, als unmittelbares Schauen, die Vollendung der nur mittelbar erkennenden Spekulation. Sie hat verſchiedene Grade: Zuerſt betrachtet ſie vermittelſt der Imagination die äußere Geſtalt der Dinge, dann nach der Vernunft die Urſachen und Geſetze derſelben; weiter erhebt ſie ſich durch die Analogie des Sichtbaren zum Unſichtbaren, um ſpäter die von der Imagination gebotenen Analogien zu verlaſſen und über das Unſichtbare an ſich zu ſpekuliren, indem ſie über das nachdenkt, was von der Offenbarung gegeben und über der Vernunft, aber nicht gegen dieſelbe iſt; endlich betrachtet ſie das, was ſcheinbar der Vernunft widerſtrebt, wie namentlich die Trinität. Auf den unterſten Stufen befaßt ſich der Geiſt mit den ſinnlichen Dingen, auf den mittleren mit den intelligiblen, welche die Vernunft begreift, auf den höchſten mit den intellectibilia, die die Vernunft nicht begreift. Nach Richard ſind dieſe Stufen vorgebildet in der Beſchreibung der Bundeslade; daher ſein Titel de arca mystica. Jede einzelne Stufe führt er dann weiter aus, indem er das ganze Bereich der menſchlichen Kenntniſſe durchwandert und jeder ihren Grad auf der Leiter anweiſt, auf der man zur höchſten Contemplation aufſteigt. Jeder dieſer Grade hat wieder eine gewiſſe Anzahl von Unterabtheilungen. Wir beſchränken uns hier darauf, die höheren etwas näher zu betrachten, diejenigen, wo die Contemplation dasjenige zum Objekte hat, was nicht mehr unter die Sinne fällt und die Vernunft überſteigt. Hier hat das Recht der Imagination ein Ende, „nihil imaginarium, nihil phantasticum, debet occurrere". Allein nicht nur Bildloſigkeit, ſondern überhaupt völlige Reinheit des Herzens iſt nöthig um Gott und die göttlichen Dinge zu ſchauen; ſelbſt übernatürliche Hülfe und Offenbarung muß dazukommen, denn durch ſich ſelbſt iſt der Menſch untüchtig dazu. Man erwarte alſo in Ruhe die Wirkung der Gnade und die Eingebung des heiligen Geiſtes. Dies iſt freilich ſchwer, allein wenn der Geiſt nicht lernt, aus Liebe zu Gott, aus und über ſich ſelber zu gehen, ſo kommt er nicht weiter. Vermag er es, ſo begreift er zunächſt die Einheit

und Vollkommenheit des höchſten Gutes; die Vernunft gibt dieſe Einheit zu, obgleich der ſinnliche, empiriſche Verſtand ſie nicht faſſen kann. Dabei darf aber die Vernunft nicht ſtehen bleiben, ſie muß noch höher ſteigen, und da trifft ſie auf etwas, das auch ihr unbegreiflich iſt, die Dreiheit der Perſonen in der Einheit Gottes; da ſteigen Fragen und Zweifel auf, die nur gelöſt werden durch die von dem Glauben erleuchtete Vernunft. Das höchſte Ziel endlich der Contemplation erreicht man nur per mentis excessum. Dieſes Ueberſchreiten der Gränzen des Geiſtes wird den Einen zu Theil durch unmittelbare Gnadenwirkung, Anderen durch Zuthun eigener, oft mühſamer Uebung, noch Anderen dadurch, daß ſie der Lehre und dem Beiſpiel ſolcher folgen, welche die Gabe des excessus beſitzen. Bald beſteht dieſer in einer Erweiterung (dilatatio) des Geiſtes, wodurch er größere Schärfe und Ausdehnung gewinnt; bald in einer Erhebung (sublevatio), ſo daß der Geiſt über ſich erhoben wird, aber doch das Bewußtſeyn der Gegenwart behält; bald in einer Entäußerung oder Entrückung (alienatio), wo er dieſes Bewußtſeyn verliert und gleichſam in einen Zuſtand der Verzückung tritt und Vergangenes und Zukünftiges in Viſionen ſieht. Geſteigerte Andacht, anholtende Bewunderung der göttlichen Schönheit, innere Süßigkeit oder Wolluſt ſind die Mittel um zur alienatio zu gelangen, die indeſſen immer als eine Wohlthat anzuſehen, die Gott nur als Gnade verleiht. Der Menſch vergißt hier was außer ihm und was in ihm iſt; er iſt dem unmittelbaren Einſprechen Gottes geöffnet, die göttliche Süßigkeit und Lieblichkeit ergießen ſich vollkommen in ſein Herz. Der ganze bisher beſchriebene Prozeß der Contemplation beruht demnach auf Liebe zu Gott und hat ſein Erkennen zum Zweck; von einem Verlieren in dem göttlichen Weſen iſt die Rede nicht. Die myſtiſche Liebe behandelt Richard noch beſonders in den Traktaten de gradibus charitatis und de amoris insuperabilitate atque insatiabilitate. Seine pſychologiſch-ſcholaſtiſche Theorie von der Contemplation blieb nicht ohne Einfluß auf die ſpäteren Theologen; ſie läßt ſich zum Theil in den myſtiſchen Schriften Bonaventura's erkennen; hauptſächlich aber liegt ſie dem Myſticismus Gerſon's zum Grunde, der ſie theils vereinfacht, theils weiter ausgebildet hat. Unter den Viktorinern ſelber blieb die erbauliche Richtung die vorherrſchende, nur wurde ſie leider mit weniger Geiſt verfolgt als von Hugo und Richard, nach welchen die Glanzperiode dieſer Schule erliſcht. Walther von St. Viktor vereinigte nicht mehr Glauben und Wiſſen, ſondern ſprach ſich mit heftigem Ungeſtüm gegen alle Philoſophie und Vernunfterkenntniß aus.

Die erſte Ausgabe der Schriften Richard's erſchien 1528 zu Paris; wiederabgedruckt Lyon 1534, Köln 1621; die beſte iſt die von Rouen, 1650, Fol. Ueber Manuſkripte ungedruckter Werke ſ. die Histoire littéraire de la France, Bd. XIII, S. 486. — Ueber ihn ſind nachzuſehen: Schmid, der Myſticismus des Mittelalters, Jena 1824, S. 308 f.; Engelhard, Richard von St. Viktor und Joh. Ruysbroeck, Erlangen 1838; Liebner, Richardi a Sto Victore de contemplatione doctrina, P. I. 2, Göttingen 1837 und 1839, 4.; Helfferich, die chriſtliche Myſtik, Gotha 1842, Bd. 2, S. 373 f.; Noak, die chriſtliche Myſtik, Königsb. 1853, Bd. 1, S. 91 f.; auch Baur, die chriſtl. Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. 2, S. 521 f.

C. Schmidt.

Richer, Edmund, einer der berühmteſten Vertheidiger der Freiheiten der gallikaniſchen Kirche gegen den päbſtlichen Abſolutismus, wurde geboren 1560 von armen Eltern in einem Dorfe der Champagne. Er konnte die Studien erſt ſpät beginnen und hatte während derſelben mit vieler Noth zu kämpfen. Zeuge der wüthenden Angriffe der Prediger der Liga auf die Rechte Heinrich's von Bearn, wandte er ſich dem nationalen, freiſinnigeren Syſteme der Gallikaner zu. 1590 ward er Doktor der Theologie; während mehrerer Jahre trat er als geachteter Prediger auf. 1594 erhielt er das Amt eines Vorſtehers des Collegiums des Cardinals Lemoine, und bald darauf das eines Cenſors der Univerſität, an deren theologiſcher Fakultät er Profeſſor war. 1605 befaßte er ſich mit einer Ausgabe der Werke Gerſon's, deſſen kirchliche Grundſätze die

seinigen waren; es gelang dem päbstlichen Nuntius Maffei Barberini (später Pabst Urban VIII.) die Veröffentlichung zu hintertreiben; auch Cardinal Bellarmin sprach sich heftig gegen Gerson aus; Richer vertheidigte ihn in seiner 1606 geschriebenen Apologia pro J. Gersonio, die indessen erst nach seinem Tode erschien (Leyden 1674, 4°.); die Werke Gerson's erschienen 1607, Paris, 3 Bde., Fol. Im folgenden Jahre ward Richer zum Syndikus der theologischen Fakultät erwählt; als solcher widersetzte er sich der öffentlichen Vertheidigung von Thesen über die Unfehlbarkeit des Pabstes. Das Parlament billigte sein Verfahren; auf Begehren des ersten Präsidenten Nicolas de Verdun schrieb er sein Buch de ecclesiastica politica potestate, das zuerst nur ein kurzer Abriß war, von 30 Seiten 4°., 1611, und erst später in erweiterter Gestalt und mit der nöthigen Beweisführung herausgegeben wurde (2 Bde., Köln 1629, 4°.). Richer entwickelte darin mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn das stets von der Pariser Universität festgehaltene System von dem über dem Pabst stehenden Ansehen der Concilien und von der Unabhängigkeit der weltlichen Regierung in zeitlichen Dingen. Diese Schrift erregte den Zorn der ultramontanen Partei; Richer's Absetzung ward begehrt und erlangt; mehrere Provinzialsynoden und der römische Hof verdammten seine Lehre; auf die Menge der gegen ihn publicirten Schriften durfte er nicht antworten; ja er wurde festgenommen um nach Rom ausgeliefert zu werden; nur mit Mühe erfolgte, auf das Begehren der Universität, seine Freilassung. Seine letzten Lebensjahre vergingen in unablässigem Streit mit seinen Gegnern, die einen unbedingten Widerruf von ihm verlangten, während er sich nur bereit zeigte, die angefeindeten Stellen in orthodox-katholischem Sinn zu erklären. Der Cardinal Richelieu zwang ihn zuletzt durch Gewalt zum Nachgeben; in der Wohnung des Jesuiten P. Joseph unterschrieb er, zwischen den drohenden Dolchen gedungener Mörder, einen Widerruf. Er starb 1631. Außer den angegebenen Werken hat man noch einige andere von ihm von geringerem Belang. — Baillet, La vie d'Edm. Richer, Amsterd. 1715, 12°. C. Schmidt.

Richter, als Amt bei den Hebräern. Wir haben es hier nicht mit den Richtern als Organen der Rechtspflege zu thun, weil hievon schon oben in dem Artikel „Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Hebräern" die Rede gewesen ist. Hier handelt es sich bloß um jene Richter, welche der Periode zwischen Josua und den Königen den Namen gegeben haben. Was diese Periode karakterisirt, ist ein Dreifaches. Erstens war Israel noch mit heidnischen Einwohnern vermischt, weil sie zuerst aus Trägheit, Feigheit oder anderen Gründen dem Gebote Gottes, alle Kanaaniter auszurotten, ungehorsam gewesen waren, und weil Gott, nachdem Israel einmal diesen Ungehorsam begangen hatte, zur Strafe dafür jene Heiden selbst erhalten wissen wollte. Richt. 1, 21—36. findet sich ein längeres, 3, 3. ein kürzeres Verzeichniß der nicht vertriebenen Völker. Daß der Herr „um an ihnen Israel zu versuchen" (לְנַסּוֹת בָּם אֶת־יִשְׂרָאֵל) die Heiden gelassen hatte, lesen wir 3, 1. vgl. 2, 1—3. Die Folge dieser Vermischung war stets wiederholter Abfall zu den Götzen, und dies dann die Ursache der nach zeitweiser Befreiung immer wiederkehrenden Unterdrückung (2, 6—23.). Erst allmählich wird der Einfluß der Heiden schwächer, und zwar in dem Maße, als Israels Wachsthum sie in Schatten stellte. Salomo scheint ihnen den letzten Stoß gegeben zu haben, indem er sie in den Stand förmlicher und jedenfalls (vgl. 1 Kön. 12, 10 ff.) drückender Knechtschaft versetzte (1 Kön. 9, 20 ff.). Wenn Bertheau (im Commentar, Einl. S. XXV f.) der Meinung ist, daß die Worte in Richt. 1. „da werden sie den Israeliten zur Frohne" sich auf die Zeit des Salomo beziehen, resp. daß das Richt. 1. Erzählte erst in dem 1 Kön. 9. Berichteten seinen Vollzug gefunden habe, so übersieht er, daß an letzterer Stelle ein Gegensatz vorhanden ist, der die Sache bedeutend modificirt. Nicht die Israeliten, heißt es, sondern nur die Kanaaniter machte Salomo zu Knechten. Daraus sieht man, daß hier nur von speziell königlichen Frohndiensten die Rede ist. Daß die Kanaaniter bis dahin in keiner Weise zu Tribut und Frohnarbeit verpflichtet gewesen, liegt nicht in den Worten. Zweitens ist diese Periode karakte-

riſirt durch den Mangel an politiſcher und religiöſer Einheit. Joſua hatte das Volk nach zuſammengehalten. Nach ihm aber finden wir anſtatt einheitlichen Zuſammenwirkens faſt nur Einzelunternehmungen, Einzelkämpfe, ja blutige Kämpfe der Stämme untereinander ſelbſt. Zwar beginnt das Buch der Richter mit der Erzählung, wie Iſrael gleich nach Joſua's Tode bemüht geweſen ſey, für den in ihm verlorenen Einheitspunkt einen Erſatz zu ſuchen, und wie Gott auf die deshalb an ihn gerichtete Frage: „Wer ſoll unter uns den Krieg führen wider die Kanaaniter?“ geantwortet habe: „Juda ſoll ihn führen“. Und in dem Kampfe gegen die Benjaminiten wird 20, 18. Juda abermals durch göttlichen Ausſpruch zur Führerſtelle berufen. Auch muß Othniel, der erſte Richter (3, 9.), allerdings wie Kaleb, deſſen Neffe er war, obgleich Keniſſiter, doch zum Stamme Juda gehört haben (vgl. 4 Moſ. 13, 7. 34, 19., Joſ. 14, 6., vgl. d. Art. „Keniſſiter“). Aber ſeitdem der Benjaminite Ehud Ephraim zum Mittelpunkte ſeines Unternehmens gemacht hatte (3, 27.), und ſeit Debora, die ſelbſt eine Ephraimitin war (4, 5. coll. 5, 14.), muß der Stamm Ephraim ſeinen alten, unter Joſua (der Ephraimite war 4 Moſ. 13, 9. 17., 1 Chron. 8, 27.) behaupteten Vorrang für neu befeſtigt erachtet haben. Gegen Gideon macht derſelbe ſein angebliches Recht geltend (8, 1—3.). Thola, obwohl aus Iſaſchar ſtammend, wohnt doch zu Schamir auf dem Gebirge Ephraim (10, 1.). Gegen Jephta erheben ſich die Ephraimiten mit ſchwerer Drohung, weil er ohne ſie in den Streit gezogen war. Aber ſie werden geſchlagen (12, 1—6.), und von da an ſcheint der angemaßte Primat des Stammes Ephraim gebrochen zu ſeyn. Dafür aber finden wir nicht, daß einer der anderen Stämme mit Nachdruck und Erfolg an die Spitze getreten ſey. Ibzan, Elon, Abdon, Simſon ſind jeder aus einem anderen Stamm. Abdon zwar (12, 13—15.) war Ephraimite, aber ſein Regiment dauerte nur kurz (acht Jahre), und es wird keine bemerkenswerthe That von ihm berichtet. Erſt gegen das Ende der Periode ſcheint unter den Richtern, welche die prieſterliche Autarität mit der richterlichen verbanden, unter Eli und Samuel, eine ſtrengere Unterordnung unter den nationalen Einheitspunkt ſtattgefunden zu haben, bis derſelbe endlich in der Aufrichtung des Königthrons ſich vollendete. Und ſo finden wir denn in der Richterzeit, wenigſtens ſoweit ſie uns im Buche der Richter beſchrieben wird, wie geſagt faſt nur Einzelunternehmungen und Einzelkämpfe. Zwar ſcheint die That Othniel's, des erſten Richters, der Iſrael von der Herrſchaft des Cuſan-Riſathaim erlöſte, mit Beihülfe des geſammten Iſrael zu Stande gekommen zu ſeyn, wenigſtens iſt 3, 8—18. nur von Iſrael überhaupt nicht von einzelnen Stämmen die Rede. Vielleicht hat auch Ehud nach ganz Iſrael unter ſeinem Befehle vereinigt, wie denn dies auch der Sinn von 3, 27. zu ſeyn ſcheint. Aber Debora benennt in ihrem Liede nur Ephraim, Benjamin, Manaſſe, Sebulon, Iſaſchar und Naphtali als die ihrem Rufe Gehorſamen, während ſie Ruben, Gilead, Dan und Aſſer ausdrücklich wegen ihres Ausbleibens tadelt (5, 14—18.). Gideon bietet Manaſſe, Aſſer, Sebulon und Naphtali auf (6, 35. 7, 23.); Ephraim kommt ihm auf ſeinen Ruf noch nachträglich zu Hülfe (7, 24.). Jephta ſchlägt die Ammaniter allein mit der Hülfe von Gilead und Manaſſe (10, 18. 18, 29.). Simſon, der überhaupt alle ſeine Heldenthaten allein verrichtet hat, erſcheint nur als der Erretter der Stämme Juda und Dan, auf denen als den zunächſt benachbarten das Joch der Philiſter freilich am ſchwerſten laſten mochte (13, 1—5. 15, 9—18.). Erſt unter Eli (1 Sam. 4.) finden wir wieder ganz Iſrael gegen die Philiſter vereinigt, und Samuel verſammelt, wie ausdrücklich hervorgehoben wird (1 Sam. 7, 3. 5.), das ganze Iſrael zu Mizpa zum Kriege wider die Philiſter. So haben wir alſo von der politiſchen Einheit des Volkes, wie ſie ſich in der Richterperiode darſtellt, das Bild, daß ſie nach Joſua's Tode allmählich ab-, ſpäter aber gegen das Ende der Richterzeit wieder zunimmt. Mit dieſem Mangel an einheitlichem Regimente war von ſelbſt jener Zuſtand geſetzt, den das Richterbuch ſelbſt wiederholt als die Signatur der Periode bezeichnet: „Zu der Zeit war kein König in Iſrael und ein Jeglicher that, was ihm recht

dächte" (Richt. 17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25.). Daß in ſolchen Zeiten die Sicherheit von Leben und Eigenthum, welche die Grundlage aller Civiliſation bildet, ſo gut wie nicht vorhanden war, iſt natürlich. Dies bezeugt auch Debora (5, 6.), und wie ſehr Gewaltthat und Rohheit um ſich gegriffen hatten, davon erzählen Kapitel 17—21. abſchreckende Beiſpiele. — Auch die religiöſe Einheit konnte unter ſolchen Verhältniſſen natürlich nicht gedeihen. Da nach 1 Sam. 8, 7., Richt. 8, 23. der Herr ſelbſt König über Iſrael war, ſo mußte das Regiment geübt werden von dem Orte aus, wo Jehovah war, d. h. von dem Nationalheiligthum, der Stiftshütte, aus. Dort verſammelte ſich deshalb das Volk bei wichtigen Anläſſen, dort fragte man den Herrn, und nach der Antwort, die er gab, wurde gehandelt (1, 1. 10, 10 ff. 20, 18. 23. 26 ff. 21, 2 f.). Aber es geht aus dem Richterbuche deutlich hervor, daß jener heilige Centralpunkt wenigſtens in der Mitte der Periode keine ſtarke Anziehungskraft ausübte. Nur eines einzigen Hohenprieſters Name wird im Buche der Richter genannt, nämlich der des Pinehas, des Sohnes Eleaſar's (20, 28., vgl. Joſ. 22, 13. 24, 33.). Pinehas fällt aber, da ſein Vater ungefähr gleichzeitig mit Joſua geſtorben zu ſeyn ſcheint (ſ. d. Art. „Eleaſar"), in die nächſte Zeit nach Joſua, alſo in den Anfang der Richterperiode. Von da an bis auf Eli erfahren wir den Namen keines einzigen Hohenprieſters (vgl. d. Art. „Hoherprieſter" S. 204). Daraus können wir wohl mit Recht ſchließen, daß kein einziger von dieſen Prieſtern eine hervorragende Perſönlichkeit war. Dieſer negative Umſtand verbunden mit der poſitiven Attraktion, welche die Naturreligion der Kanaaniter ausübte, erklärt uns nicht nur den immer wiederkehrenden Abfall zum entſchiedenen Götzendienſte, ſondern auch das Vorkommen eines geſetzwidrigen, götzendieneriſchen Jehovahcultus. Beiſpiele der letzteren Art ſind: das Ephod Gideon's (8, 27., vgl. Bertheau, Comm. S. 137), und Bild und Ephod des Micha (Kap. 17 f.), welcher durch Raub in die Hände der Daniten übergegangen, in deren neuer Heimath im Norden eine Stätte dauernder Verehrung fand. Würde von dem Centralheiligthum, dem Sitze der Bundeslade aus [welche von Gilgal aus (Joſ. 4, 19 f. 5, 9. 14, 6.) nach Silo (Joſ. 18, 1.), von da zeitweiſe nach Bethel (Richt. 20, 18. 26—28. 21, 2., vgl. 1 Sam. 1, 3., ſ. d. Art. „Bundeslade" S. 454; Ewald, Geſch. d. V. Iſr. II, S. 281; Bunſen, Bibel I, p. CCCLVIII) gebracht, von Silo aus an die Philiſter verloren (1 Sam. 4, 18.), von dieſen nach ſieben Monaten (1 Sam. 6, 1.) nach Kirjath-Jearim (1 Sam. 6, 21. 7, 1.) zurückgebracht würde, wo ſie am Ende der Richterzeit 20 Jahre verblieb, bis David (1 Sam. 7, 2., vgl. 2 Sam. 6.) ſie nach Jeruſalem holte], — würde, ſagen wir, vom Centralheiligthume aus ein Mann auf Iſrael eingewirkt haben wie Samuel, von dem es heißt, daß der Herr keines ſeiner Werke auf die Erde fallen ließ, ſo daß ganz Iſrael von Dan bis Berſeba erkannte, daß Samuel feſt beſtätigt war zum Propheten Jehovah's (1 Sam. 3, 19 ff.), — würde eine ſolche Thätigkeit vom Mittelpunkte ausgeübt worden ſeyn, dann hätten ſicherlich die Theile ſich feſter an dieſen Mittelpunkt gehalten. Hiemit hängt das dritte karakteriſtiſche Merkmal der Richterzeit eng zuſammen, auf welches 1 Sam. 3, 1. ausdrücklich hingewieſen wird mit den Worten: „Und der Knabe Samuel diente Jehovah vor Eli, und des Herrn Wort war theuer in jenen Tagen und Geſicht war nicht häufig (אֵין חָזוֹן נִפְרָץ)". Nach der Darſtellung der heiligen Schrift erſcheint das Verhältniß Gottes zur Menſchheit überhaupt und zu dem Volke Iſrael insbeſondere in der Zeit vor Chriſtus als das einer immer zunehmenden Entfernung. Denn Anfangs ſehen wir Gott ſelbſt perſönlich mit den Menſchen verkehren, dann folgt die Vermittelung durch Engel, dann die durch Propheten, bis endlich in der weiſſagungsloſen Zeit von Maleachi bis auf Chriſtum auch dieſe menſchliche Vermittelung verſtummt (vgl. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 180 ff., 2. Aufl.; Kurtz, Geſch. d. A. B. I, S. 63 ff.; vgl. auch d. Art. „Bath-Kol" S. 720 f.). — Die Richterperiode fällt nun gerade in die Gränze zwiſchen der zweiten und dritten der bezeichneten Offenbarungsſtufen. Denn die Vermittelung durch Engel erſcheint einerſeits als eine allmählich erlöſchende. Dem ganzen Iſrael ſtellt ſich noch einmal der

Engel des Herrn dar, der das Volk aus Aegypten heraufgeführt hat, und seine Worte klingen wie die eines Abschied Nehmenden (2, 1—5.). Außer der beiläufigen Erwähnung einer Engelserscheinung im Deboraliede (5, 23.), werden zweimal wichtige Thatsachen durch die sichtbare Erscheinung des Engels des Herrn eingeleitet: 6, 18 ff. die Berufung des Gideon, 13, 3 ff. die Geburt Simson's. Im ersten Buche Samuelis erscheint kein Engel mehr. Im zweiten (24, 16 ff.) ein einziger. In den Büchern der Könige kommen noch einige solcher Erscheinungen vor, meistens zum Behuf der Vermittelung eines Gotteswortes an einen Propheten (1 Kön. 19, 5. 7. 2 Kön. 1, 3. 15.); nur einmal noch wird ein wunderbares Ereigniß auf die Thätigkeit des (wiewohl nicht sichtbar gewordenen) Engels des Herrn zurückgeführt (1 Kön. 19, 35.). Andererseits aber beginnt nun in der Richterzeit die prophetische Thätigkeit sich zu entfalten. Debora wird als Prophetin bezeichnet (4, 4.). Eines ungenannten Propheten geschieht Erwähnung 6, 8.; eines eben solchen 1 Sam. 2, 27 ff. Endlich aber ist es Samuel, mit dem überhaupt die alte Zeit zu Grabe geht und eine neue beginnt, der außer dem Königthum auch das Prophetenthum als stehende Institution und als „bleibendes Ferment des israelitischen Staatslebens" (wie Kurtz sich ausdrückt Lehrb. d. heil. Geschichte §. 70) begründet (vgl. Apg. 3, 24.). Die vorhin angeführte Stelle 1 Sam. 3, 20. hat ohne Zweifel den Sinn, daß Samuel selbst im Gegensatz zu den bisherigen isolirten prophetischen Erscheinungen als ein zu bleibender prophetischer Thätigkeit Berufener erkannt würde. Derselbe Gegensatz findet statt zwischen den Beziehungen רֹאֶה und נָבִיא, welche letztere um jene Zeit in Gang kam (1 Sam. 9, 9., vgl. Hofmann, Weissagung und Erf. I, S. 12 ff.). Denn wenn auch Samuel nicht allein nach 1 Sam. 9, 11, 18 f. in der Zeit vor Saul noch רֹאֶה beim Volke heißt, sondern diesen Titel auch constant im ersten Buch der Chronik führt (1 Chr. 9, 22. 26, 28. 29, 29. hebr.; 2 Chr. 35, 18. heißt er נָבִיא), so ist doch aus 1 Sam. 3, 20. klar, daß Samuel kraft innerlicher, principieller Berechtigung נָבִיא war. Endlich aber beweist das eigenthümliche Institut der Prophetenschulen, oder richtiger Prophetengenossenschaften (לַהֲקַת נְבִיאִים 1 Sam. 19, 20. חֶבֶל נְבִיאִים 1 Sam. 10, 5. 10., vgl. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 254), deren Entstehung mit Samuel's prophetischer Thätigkeit jedenfalls enge zusammenhängt (vgl. besonders die Stelle 1 Sam. 19, 20.), welch' mächtige, tief und weit greifende Wurzel das Prophetenthum damals in Israel gefaßt hat. — Im Allgemeinen können wir sagen, daß die Richterzeit zwar einerseits ein Abschluß, andererseits aber selbst ein Anfang war. Im Verhältniß nämlich zur vierzigjährigen Wüstenwanderung war jene Zeit freilich eine Zeit der Ruhe. Aber im Verhältniß zu dem zu erreichenden Ziele befand sich Israel noch in einem unruhigen, gährungsvollen Anfangsstadium, und insofern hat sich die Drohung verwirklicht, daß sie nicht sollten zu seiner Ruhe eingehen (Ps. 95, 11., Hebr. 3, 18 ff., vgl. Ebrard, Comm. zu Hebr. 4, 8. S. 165). Israel war in Aegypten zwar ein Volk geworden, aber ein Volk ohne Land. Nun als endlich das Land gefunden war, brauchte es lange Zeit, bis das Volk sich einwurzelte (Ps. 80, 9 ff.). Auf sich selbst gestellt, frei geworden, ja zur Eroberung der Herrschaft berufen, hatte Israel nun die Mission, die in ihm niedergelegten Keime zu entwickeln. Und in der That, welch' herrliche Anlagen und Kräfte diesem Volke verliehen waren, zeigt die Richterzeit aufs Deutlichste. Zunächst war es ganz der Natur der Sache gemäß, daß die kriegerische Begabung in den Vordergrund trat. Deshalb sehen wir eine so große Zahl kriegerischer Heldengestalten in dieser Zeit auftreten. Man hat aus diesem Grunde die Richterzeit das Heroenzeitalter der Juden genannt und sie mit der Heroenzeit der heidnischen Völker verglichen. Es liegt in diesem Vergleiche unstreitig etwas Wahres. Denn primitive Naturkraft äußert sich beide Male in wunderbarem Grade und unter Verhältnissen, welche den Zustand des Landes als dem Culturzustande vorausgehend erscheinen lassen. Aber man darf den Vergleich auch nicht zu weit treiben, namentlich ihn nicht dahin mißbrauchen, daß man die von der heiligen Schrift authentisch bezeugten Wunder jener Zeit mit den heidnischen Mythen in eine Classe wirft. Vgl. hierüber

W. C. L. Ziegler, Bemerkungen über das Buch der Richter aus dem Geiſt des Heldenalters (in ſeinen theolog. Abhandlungen, Göttingen 1791, S. 262 ff.), und dagegen Pareau, institutio interpr. V. T. p. 462; Anton Ziegler, hiſtor. Entwickelung der göttl. Offenb. in ihren Hauptmomenten ſpekulativ betrachtet, Nördlingen 1842, S. 166 ff. — Aber auch in anderen Beziehungen zeigt uns die Richterzeit das Vorhandenſeyn der edelſten Anlagen. Das Deboralied (Kap. 5, ſ. d. Art. „Debora“) iſt nicht nur was die Friſche und Lebendigkeit der poetiſchen Auffaſſung, ſondern auch was die Kunſt der Darſtellung betrifft eines der erhabenſten poetiſchen Produkte aller Zeiten. In ſeiner Art eben ſo trefflich iſt das Gleichniß des Jotham (9, 7 ff.), ohne Zweifel das älteſte Beiſpiel von Fabeldichtung, das wir haben (vgl. 2 Kön. 14, 9. und die Fabel des Menenius Agrippo bei Livius II, 30). Daß endlich auch auf dem Gebiete der religiöſen und politiſchen Thätigkeit herrliche Kräfte in der Richterzeit vorhanden waren, das zeigt uns die Geſtalt eines Samuel, wiewohl hiebei freilich nicht zu vergeſſen iſt, daß dieſer erſt am Ende der Periode und zwar als Reformator auftritt. Darin liegt die Anklage wider das Volk Iſrael, daß es in jener Zeit mit dem ihm verliehenen Pfunde nicht treu gewuchert hat. Die Naturmächte haben das junge, eben erſt ſeßhaft gewordene Volk in ihr verführeriſches Netz gezogen, aus dem es nur allmählich durch ſchwere Gerichte wieder befreit werden konnte. Wir haben hier deshalb das ſeltſame Widerſpiel vor Augen, daß Jehovah der alleinige, unmittelbare Herrſcher des Volkes und doch ſo wenig von ihm erkannt, ſo wenig in dieſer ſo überaus ehrenvollen Unmittelbarkeit wirkſam war. Die Richterzeit war die Zeit der reinſten Theokratie der Form nach, und doch finden wir in ihr verhältnißmäßig ſo wenig theokratiſches Leben dem Weſen nach. Die göttlichen Kräfte konnten nur dann recht wirkſam werden, wenn ſie in einer lebendigen menſchlichen Perſönlichkeit zuſammengefaßt ſich darſtellten. Deshalb diente Iſrael Gott, ſo lange der Richter lebte. Dieſem Schwanken abzuhelfen, mußte die Form der reinen Theokratie aufgegeben und das Königthum eingeſetzt werden, welches die Möglichkeit einer bleibenden Leitung im theokratiſchen Sinne darbot. Freilich auch nur die Möglichkeit. Denn in der Wirklichkeit zeigte ſich's auch hier, daß das Volk ſeinem Gotte ſich alsbald entfremdete, wenn das königliche Oberhaupt in dieſer Entfremdung ihm voranging.

Um nun auf das Einzelne und Aeußerliche überzugehen, ſo vergleiche man in Bezug auf die einzelnen Richter die treffenden Artikel. Daß der Name שֹׁפְטִים nicht ausſchließlich die richterliche Thätigkeit im engeren Sinne bezeichnen kann, iſt aus der Geſchichte von ſelbſt klar. Denn keineswegs von allen Richtern iſt erzählt oder auch nur wahrſcheinlich, daß ſie zugleich Richter im juridiſchen Sinne waren. Man denke nur z. B. an Simſon. Auf der anderen Seite iſt die richterliche Thätigkeit in dieſem Sinne ausdrücklich ausgeſagt von Debora (4, 5.), Samuel (1 Sam. 7, 15—17.) und ſeinen Söhnen (8, 1—3.). Immerhin liegt aber in dem Namen שָׁפַט, daß das Richten die Hauptthätigkeit ſeyn ſollte. Wenn ſie es nicht war, ſo war das zufällig. Es liegt alſo in dem Namen שֹׁפֵט ein doppeltes: erſtens, daß der, welcher dieſen Namen trug, nicht erblicher Herrſcher, nicht König war (vgl. 8, 22 f., wo Gideon die erbliche Herrſcherwürde ausſchlägt, während ſein Sohn Abimelech ſie ſich zu verſchaffen weiß und ausdrücklich König genannt wird 9, 6. 16. 18., weshalb er nicht zu den Richtern gezählt werden kann, wie denn auch 9, 22. ſeine Gewalt nicht mit וַיִּשְׁפֹּט, wie ſonſt dieſer, ſondern mit וַיָּשַׂר bezeichnet wird), — zweitens, daß der שֹׁפֵט vor Allem ein feierlicher Herrſcher ſeyn ſollte, der im Inneren Recht und Gerechtigkeit nach dem Geſetze des Herrn handhabte. (Die Frage, ob der Name שֹׁפֵט auf den geſetzlichen Beſtimmungen 5 Moſ. 17, 9. 19, 17. [הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם] beruht, oder ob vielmehr ein umgekehrtes Verhältniß obwalte, kann uns hier nicht beſchäftigen, da ſie weſentlich mit der Frage nach dem Alter des Deuteronomium zuſammenfällt). Dieſes Richten ſchließt aber den Begriff des Regierens überhaupt ein, wie man z. B. aus 2 Kön. 15, 5. erſieht, wo von Jotham geſagt wird, daß er während der Krankheit ſeines

Vaters war שָׁפַט אֶת־עַם הָאָרֶץ. Endlich aber liegt in dem Begriffe des Richtens nach conſtantem altteſtamentlichen Sprachgebrauche auch der des Errettens, wie es denn 2 Sam. 18, 19. geradezu heißt: שָׁפְטוֹ יְהוָה מִיַּד אֹיְבָיו. Wenn nun auch das Richten in dem eben erwähnten doppelten Sinne die Hauptthätigkeit des Richters ausmachte, wie denn die Ausſage, daß einer Iſrael 20, 30, 40 Jahre gerichtet habe, nothwendig zunächſt auf dieſen Sinn führt, ſo iſt doch klar, daß das Richten in dem Sinne von Recht ſchaffen oder Erretten mit in den Begriff des שָׁפַט eingeſchloſſen war. Es war in dieſem Sinne in der Regel die Anfangsthat des Richters, weshalb es denn auch 2, 16. in dem allgemeinen Ueberblicke heißt: וַיָּקֶם יְהוָה שֹׁפְטִים וַיּוֹשִׁיעוּם מִיַּד שֹׁסֵיהֶם (vgl. Bibel von Dr. Herzheimer, Berlin 1843, II, 1, S. 108). — Dem Namen nach, wenn auch nur zum Theil der Sache nach, entſprechen unſeren שֹׁפְטִים die *δικασταί* der Tyrier (Joseph. c. Apion I, 21), und die Suffeten der Carthaginienſer (Suffetes . . . qui summus Poenis est magistratus Liv. XXVIII, 37. XXX, 7.). — Was die Zahl und Reihenfolge der Richter betrifft, ſo iſt ſie, wenn wir die Angaben des Richterbuches und des erſten Buches Samuelis zuſammennehmen, folgende: 1) Othniel, der Iſrael aus der Hand Cuſan-Riſathaim's, des Syrerkönigs, erlöſte. 2) Ehud, welcher den mit Ammon und Amalek verbündeten Moabiterkönig Eglon tödtete. 3) Samgar, der Iſrael von den Philiſtern befreite. 4) Debora und 5) Barak, welche den Kanaaniterfürſten Jabin ſchlugen. 6) Gideon, der die Midianiter und die mit ihnen verbundenen Amalekiter, ſowie andere aſtländiſche Völker beſiegte (6, 3. 7, 12. 8, 24.) 7) Thola. 8) Jair. 9) Jephta, der das Joch der Ammaniter zerbrach. 10) Ibzan. 11) Elon. 12) Abdon. 13) Simſon, welcher anfing Iſrael von den Philiſtern zu erlöſen (13, 5.). 14) Eli. 15) Samuel. 16) und 17) deſſen beide Söhne Joel und Abia (1 Sam. 8, 1 f.). Von dieſer Zählung weichen diejenigen ab, welche Debora und Barak, ſowie Joel und Abia als eins zählen (welches Letztere z. B. Herzheimer thut a. a. O.), den Abimelech dagegen mitrechnen. Warum Letzterer, wiewohl er unter der Reihe berühmter Machthaber aus der Richterzeit mit aufgeführt wird, doch unter die Richter im engeren Sinne nicht zu rechnen ſey, iſt oben gezeigt worden. 1 Sam. 12, 11. wird nach Jerubbal, d. i. Gideon, noch ein Bedan (בְּדָן) genannt, von dem im Buch der Richter keine Rede iſt. Syr., LXX und Ar. leſen aber dafür בָּרָק, während Targ., Kimchi u. A. unter Bedan Simſon verſtehen, weil derſelbe aus Dan war, die Vulg. gar außer Bada den Simſon nach beſonders benennt (vgl. auch Joel Richt. 5, 6.). Wie dem auch ſey, jedenfalls iſt die Sache zu unklar, als daß wir berechtigt wären, dieſen Bedan in die Kreiſe der Richter mit aufzunehmen. — Die Chronologie des Richterbuches bietet mannichfache Schwierigkeiten dar. Rechnet man alle im Buche der Richter ausdrücklich benannte Zahlen zuſammen, ſo kommt von Othniel bis Simſon eine Summe von 410 Jahren heraus. So hat auch Paulus gerechnet, der dem Zeitraum von Joſua's Tode bis Samuel eine Dauer von 450 Jahren beilegt (Apg. 13, 20.), welche Zahl herauskommt, wenn man zu den erwähnten 410 Jahren die 40 Jahre des Eli (1 Sam. 4, 18.) hinzuzählt. Daß aber dieſe Summe zu groß iſt, ergibt ſich 1) daraus, daß Jephta Richt. 11, 26. von der Eroberung des Oſtjordanlandes bis auf ſeine Zeit 300 Jahre rechnet, während doch nach den Zahlangaben unſeres Buches nur allein von Joſua's Tode an bis Jephta über 300 Jahre verfloſſen ſind; 2) daraus, daß 1 Kön. 6, 1. dem Zeitraum vom Auszug aus Aegypten bis zum Tempelbau eine Dauer von 480 Jahren beigelegt wird. Dieſen Widerſpruch hat man auf zweierlei Weiſe zu löſen geſucht. Erſtens dadurch, daß man die Gleichzeitigkeit mehrerer der angegebenen Zeiträume annahm. Dieſer Weg iſt der gewöhnliche. Er iſt nicht ohne Anhaltspunkt im Texte. Wenn die Zeit Samgar's ohne Zahlangabe gelaſſen und 4, 1. gleich an Ehud angeknüpft wird, ſo geſchieht dies höchſt wahrſcheinlich deswegen, weil die Periode Samgar's in die überaus lange, nämlich 80jährige des Ehud hineinfiel. 10, 7. iſt von einer gleichzeitigen Bedrückung durch Philiſter und Ammoniter ausdrücklich die Rede. Demungeachtet reichen die uns

gebotenen Anhaltspunkte nicht aus, um die nöthige Reduktion mit Sicherheit vornehmen zu können, weshalb der Willkür ein weiter Spielraum gelassen und die Meinungsverschiedenheit unter den Erklärern groß ist*). Bertheau hat deshalb einen zweiten Weg eingeschlagen, indem er nachzuweisen sucht, daß im Richterbuche zwei Zählungsweisen, eine unbestimmte nach Menschenaltern zu 40 Jahren, und eine andere nach bestimmten Zahlen mit einander vermischt sind (Comm. zum B. d. Richter p. XVI ff.). Obgleich Bertheau darin Recht hat, daß er sagt, der Verfasser unseres Buches sey der Meinung, nur sich succedirende Zahlenreihen zu geben, so muß man doch zwischen seiner Meinung und der Wirklichkeit unterscheiden. Thut man dies, so lassen sich jene zwei Lösungsversuche recht gut mit einander vereinigen. Denn dann bilden die sechs vierzigjährigen Perioden, welche im Buche der Richter unstreitig vorkommen (3, 11. Othniel, 3, 30. Ehud mit 80 Jahren, 5, 31. Barak, 8, 28. Gideon, 13, 1. Philisterherrschaft, in welche Simson's Richterzeit hineinfällt, weil er ja der ersteren nicht ein Ende gemacht, sondern ihre Brechung bloß begonnen hat), die feste, zusammenhängende Basis der Berechnung, d. h. wir gewinnen für die Zeit von Othniel bis Simson die Dauer von 240 Jahren, was mit Richt. 11, 6., sowie mit 1 Kön. 6, 1. ganz gut übereinstimmt, die anderen Zahlen aber (vgl. die Tabelle bei Rosenmüller, Schol. in Iudd. p. 9) sind Parallelzahlen, welche die den Hauptperioden gleichlaufenden Zeiträume bezeichnen. — Die betreffenden Abschnitte bei Josephus finden sich Antiqq. V, 2. VI, 3. — Zur Literatur vergleiche außer den angeführten Schriften und den bekannten Bearbeitungen der israelitischen Geschichte Hengstenberg, Authentie des Pentat., Bd. II, S. 1—148 „der Pentateuch und die Zeit der Richter". E. Nägelsbach.

Richter, das Buch der. Es zerfällt in drei Hauptabschnitte: K. 1, 1—3, 6. K. 3, 7—16. K. 17—21. — In Betreff des ersten Abschnittes herrschen Zweifel, 1) ob der Umfang so richtig bestimmt sey (Bertheau beginnt den zweiten Abschnitt schon mit 2, 6. resp. 2, 11., weil 2, 6—10. bloß als Wiederaufnahme der Jos. 24, 31. vorläufig abgebrochenen Erzählung erscheint; vgl. de Wette, Einl. in's A. T. S. 239); 2) ob die Kap. 1. erzählten Ereignisse mit dem Inhalte von Kap. 2—3, 6. gleichzeitig seyen oder ihnen vorangehen. Letzteres behauptet Hengstenberg, Authent. d. Pentat. Bd. II, S. 29, Ersteres Keil, Einl. in's A. T. §. 47, Anm. 1—3) ab Kap. 1 (und 2, 1—5.) als Werk desselben Verfassers zu betrachten sey, der den Haupttheil, die Geschichte der Richter von Othniel bis Simson geschrieben hat, und wie sich jene Stücke sowohl zu den Kapp. 17—21., als auch zum Buche Josua verhalten. Die neuere Kritik (s. de Wette a. a. O., Bertheau S. XV ff.) spricht Kap. 1, 1—2, 5. dem Verfasser des Buches der Richter ab, indem sie behauptet, daß derselbe das „Verzeichniß der Ergebnisse der Kämpfe nach Josua's Tode in einer der uns im Kap. 1. vorliegenden ähnlichen Form vorfand und wahrscheinlich in einem für seine Zwecke genügenden Auszuge mittheilte". De Wette nach dem Vorgange von Studer u. A. nennt jenen ersten Abschnitt „eine mit sich selbst im Widerspruch stehende Compilation", gegen welchen Vorwurf aber Bertheau das Stück nachdrücklich in Schutz nimmt (S. 6 u. 5.). Daß Richt. 1. das Buch Josua voraussetze, weist Bertheau nach S. XXIII f., während er jedoch von den Stellen, welche dieses Kapitel mit dem Buch Josua gemein hat (Richt. 1, 10—15. vgl. Jos. 15, 14—19. V. 20. vgl. Jos. 15, 13. V. 21. vgl. Jos. 15, 63. V. 27 f. vgl. Jos. 17, 12 f. V. 29. vgl. Jos. 16, 10.), behauptet, daß sie „in diesem Kapitel ihre nothwendige Stellung einnehmen und niemals in seinem Zusammenhange gefehlt haben können, daß sie aber dem Plane des Buches Josua fremd, und erst zu einer Zeit, als man das Buch der Richter mehr als ein selbstständiges behandelte, in letzteres aufgenommen sind". Bertheau sieht endlich die Hand desselben Verfassers sowohl in Kap. 1. als auch in Kap. 17—21., während sich nach ihm diese

*) Bunsen in seinem Bibelwerke (Einl. S. CCXXXIII ff.) reducirt die ganze Richterzeit auf eine Dauer von nur 187 Jahren.

Kapitel durch ihre Sprache, ihren Inhalt und ihre Zwecke auf's Deutlichſte von den Kap. 17—21. unterſcheiden (S. XXIX). Ich nun bin der Meinung, daß 1, 1—3, 6. jedenfalls als Einleitung zu dem Hauptwerke zu betrachten ſind, wie man auch im Uebrigen über das Verhältniß dieſer Kapitel zu einander und ihren Urſprung urtheilen möge. Sollte demnach 1, 1—2, 5. auch wirklich aus einer anderen Quelle geſchöpft ſeyn, ſo ſteht dieſes Stück doch zu 2, 5—3, 6. in enger Beziehung und bereitet mit letzterem zugleich den Haupttheil vor. Denn das ganze Richterbuch handelt ja von dem beſtändigen Wechſel zwiſchen Untreue und Strafe einerſeits und Buße und Errettung andererſeits. Dieſer Gang der Geſchichte wird uns 2, 11—3, 6. (nach der kurzen Anknüpfung 2, 6—10.) überſichtlich vorgeführt, und als Einleitung zu dieſer überſichtlichen Darſtellung dient nun wieder 1, 1—2, 5., denn hier wird in konkreten Bildern uns gezeigt, wie Iſrael mit der Vertreibung oder Nichtvertreibung der Kanaaniter es gehalten hat, worauf ja in letzter Inſtanz der geſammte Wechſel der ſpäteren Schickſale des Volkes beruht. Und zwar iſt hiebei wohl zu beachten, daß der Stamm Juda in Verbindung mit ſeinem Nachbarſtamme Simeon als der getreue und gehorſame erſcheint, er, dem durch Gottes ausdrücklichen Befehl der Oberbefehl übertragen iſt, während in der That in der Folgezeit Ephraim, der weniger getreue Stamm (1, 29.), denſelben ſich anmaßt. Dieſer erſte Abſchnitt ſchließt ſich durch 1, 1. ausdrücklich an den Schluß des Buches Joſua an und ſchildert, wie Iſrael das, was nach Joſua's Tode ſeine zunächſtliegende Aufgabe war, erfüllt hat. Es hat dieſelbe im Allgemeinen ſchlecht erfüllt, es hat die Kanaaniter nicht vertrieben und deswegen ſollen ſie nun auch gerade bleiben zu einer Verſuchung und Strafe für das ungehorſame Volk (2, 1—5.). Aber unſer Verfaſſer hat noch eine andere Urſache des Abfalls namhaft zu machen, nämlich die, daß mit der alten Generation, die Zeugin der großen unter Joſua vollbrachten Thaten geweſen war, die Erinnerung an dieſelben erſtarb, und daß darnach ein „ander Geſchlecht aufkam, das den Herren nicht kannte, noch die Werke, die er an Iſrael gethan hatte“ (2, 10.). Um dieſen zweiten Umſtand recht in's Licht zu ſetzen, geht der Verfaſſer noch einmal bis auf die letzte große Amtshandlung Joſua's (Joſ. 24, 28.) zurück, und zeigt, wie von da an die Sachen von Stufe zu Stufe (Tod Joſua's, Tod der Aelteſten, Ausſterben der ihnen gleichzeitigen Generation) ſich immer mehr ſo geſtalteten, daß in den Gemüthern des Volkes ein für die verderblichen Einflüſſe von Außen her empfänglicher Boden bereitet werde. Dies ſind die Grundgedanken der beiden einleitenden Abſchnitte. Ehe nun der Verfaſſer zu ſeiner eigentlichen Geſchichtserzählung übergeht, faßt er dieſe Grundgedanken noch einmal kurz rekapitulirend zuſammen 3, 1—6., indem er zugleich einige neue Momente ergänzend hinzufügt, nämlich V. 2, daß die Kinder Iſrael durch die übrig gebliebenen Kanaaniter ſtreiten lernen ſollten, und V. 6, daß ſie den friedlichen Verkehr mit denſelben ſogar bis zu wechſelſeitigen Heirathen ausdehnten. Nun erſt von 3, 7. an geht er zur Hauptſache über, nämlich zur Darſtellung der ſechs Hauptrichterperioden, welchen ſich je einige kleinere einfügen. Dieſe ſechs Perioden ſind: 1) Othniel (3, 7—11.); 2) Ehud (3, 12—30.) mit Samgar als Anhang (3, 31); 3) Debora und Barak (Kap. 4 u. 5.); Gideon (6, 1—8. 35.) mit der Geſchichte des Abimelech (Kap. 9.) und der Richter Thola und Jair (10, 1—5.) als Anhang; 5) Jephta (10, 6—12, 7.) mit Ebzan, Elon und Abdon (12, 8—15.); 6) Simſon (Kap. 13—16.). — Den dritten Haupttheil des Buches bilden zwei Geſchichten, die eine von dem Götzendienſte des Ephraimiten Micha und der damit zuſammenhängenden Gewaltthat der Daniter (Kap. 17. u. 18.), die andere von der Gräuelthat der Bewohner Gibea's und der dadurch veranlaßten Vertilgung des Stammes Benjamin (Kap. 19—21.). Daß der Verfaſſer dieſe beiden Geſchichten am Schluſſe einſchaltete, iſt ein Beweis dafür, daß er planmäßig zu Werke ging. Sie würden als Detailgeſchichten weder in die Einleitung noch in den Haupttheil gepaßt haben, während ſie als Anhang nicht ſtören und doch vortrefflich der Haupttendenz des Buches dienen, indem ſie, was ja die Folie der ganzen Darſtellung bildet, die ſittlichen und religiöſen Zuſtände in

zwei aus dem Leben gegriffenen Bildern auf die getreueſte und anſchaulichſte Weiſe ſchildern. Ich kann deshalb nicht mit Keil (§. 47) annehmen, daß dieſe Abſchnitte mit dem übrigen Buche „in keinem inneren nothwendigen Zuſammenhange“ ſtehen. Mir ſcheinen ſie mit dem Ganzen ebenſo enge zuſammenzuhängen wie die Geſchichte des Abimelech, welche ſicher auch in den Anhang wäre verwieſen worden, wenn ſie ſich nicht in die Geſchichte eines der größten Richter, Gideons, naturgemäß einſchaltete. Daß die beiden Geſchichten in Kap. 17—21. der Zeit nach in den Anfang der Richterperiode fallen, ergibt ſich für die erſte aus 18, 1. vergl. mit 1, 34., und für die zweite aus 20, 27 f. vergl. mit Joſ. 22, 13. 24, 33. (ſ. oben). — Es ergibt ſich ſomit, daß das ganze Buch unter der Herrſchaft eines mit Conſequenz durchgeführten Planes ſteht. Wir haben demnach das Recht, das Buch, ſowie es vorliegt, als Werk Eines Verfaſſers zu betrachten, wodurch freilich die Annahme von der Benutzung mehrfacher Quellen nicht ausgeſchloſſen wird. Was die Zeit der Abfaſſung betrifft, ſo kommt Alles auf das Verſtändniß der Stelle 18, 30. an, wo geſagt iſt, daß die Nachkommen jenes dem Micha entführten Leviten Prieſter im Stamme der Daniter waren „bis zu dem Tage da das Land in's Exil ging“ (עַד־יוֹם גְּלוּת הָאָרֶץ). Wenn man den Vers, nicht wie manche gethan haben, als Gloſſe nehmen will, wozu V. 31 keineswegs genügenden Anhaltspunkt darbietet, da zwiſchen dem Bilde und dem Prieſterthum jener Leviten zu unterſcheiden iſt, ſo wird nichts übrig bleiben als mindeſtens an das aſſyriſche Exil zu denken. Denn die Annahme Keil's, daß jene Worte „nur auf ein uns unbekanntes Ereigniß in der Richterzeit ſich beziehen können“, oder die Behauptung Hengſtenberg's (Authent. d. Pent. I, S. 153 f.), Hävernick's (Einl. i. A. T. II, 1. S. 109 f.) u. A., daß ſie ſich auf die Wegführung der Bundeslade unter Eli (1 Sam. 4.) beziehen, ſind doch beide zu willkürlich, als daß ſie das exegetiſche Gewiſſen befriedigen könnten. Schon Jarchi erklärt die Worte עַד יוֹם גְּלוּת רִאשׁוֹנָה mit בִּימֵי סַנְחֵרִיב. — Und in der That kann der Ausdruck in dieſer Kürze und Allgemeinheit unmöglich etwas Anderes bezeichnen wollen als das bekannte Exil, welches jene Gegend betroffen hat, d. i. das aſſyriſche, wobei es wenig Unterſchied ausmacht, ob man dabei an die Wegführung durch Tiglath-Pileſer (2 Kön. 15, 29.) oder an die durch Salmanaſſar (2 Kön. 17, 6.) denken will. Weder konnte ein unbedeutendes, in den heiligen Schriften nirgends erwähntes Exil ſo kurz und unbeſtimmt, noch eine Wegführung der Lade mit einem ſo allgemeinen Ausdrucke (גְּלוּת הָאָרֶץ) bezeichnet werden. — Iſt nun dem alſo und ſtimmt überhaupt in dem Buche Alles wohl zuſammen, ſo daß wir, wie gezeigt, die Einheit des Planes und des Verfaſſers behaupten können, ſo folgt daraus, daß die Abfaſſung unſeres Buches nicht vor dem aſſyriſchen Exil kann ſtattgefunden haben. In Bezug auf die übrigen hier in Betracht kommenden Momente verweiſen wir auf die Einleitungen und Commentare. Der Talmud (Baba Bathra Fol. 14, 2. 15, 1. Samuel scripsit librum suum et judicis et Rutham) benennt Samuel als den Verfaſſer, und Hävernick iſt geneigt, dieſer Anſicht beizutreten (a. a. O. S. 88 f.). Keil, der die Stelle 1, 21. als äußerſten terminus ante quem bezeichnet, iſt der Meinung, daß das Buch vor der Ausrottung der Jebuſiter durch David (2 Sam. 5, 6 ff.), alſo ſpäteſtens zu Anfang der Regierung David's über alle Stämme verfaßt ſeyn müſſe. Herbſt (Einl. II, S. 120) ſetzt die Abfaſſung in die Zeit Salomo's. Ewald (Geſch. d. V. Iſr. I, S. 204), dem auch Baihinger beiſtimmt (ſ. d. Art. „Bücher der Könige“) nehmen an, daß die Bücher der Richter, Samuelis und der Könige von der Hand *eines* Verfaſſers, der in der zweiten Hälfte des babyloniſchen Exiles lebte, zu einem Ganzen ſeyen zuſammengeſtellt worden. Bertheau (Comm. z. B. d. Richter S. XXXIV) ſpricht ſehr entſchieden die Anſicht aus, daß für den Geſchichtſchreiber oder den letzten Verfaſſer ſämmtlicher geſchichtlicher Bücher von 1 Moſ. bis 2 Kön. 25. *Eſra* zu halten ſey. Die Sache iſt noch lange nicht ſpruchreif. Deshalb begnügten wir uns, den Stand der Frage in den Hauptzügen zu kennzeichnen. — Die neueſten exegetiſchen Hülfsmittel zum Buch der Richter ſind: G. L. *Studer*, das Buch der Richter grammatiſch und hiſto-

Digitized by Google

riſch erklärt, 1835 (2te Aufl., van der erſten nur durch den Titel unterſchieden, 1842). — Das Buch der Richter und Ruth, erklärt van E. Bertheau, Prof. in Göttingen 1845 (als Beſtandtheil des kurzgef. exeg. Handb.). — Libri Judicum et Ruth secundum versionem Syriaco-Hexaplarem ex codice Musei brittannici nuno primum editi, graece translati notisque illustrati auctore Th. S. Rordam. Copenhagen, Schwartz 1859, 4°. — Wahl, über den Verfaſſer des Buches der Richter, Tübingen 1859, 4°. E. Nägelsbach.

Riculf, Erzbiſchof von Mainz, ſ. Mainz.

Ridley, Nikolaus, einer der ausgezeichnetſten evangeliſchen Blutzeugen Englands. Aus einer anſehnlichen Familie in Nothumberland abſtammend, hatte er in Cambridge, Paris und Löwen mit ſo großem Erfolg ſtudirt, daß Erzbiſchof Cranmer ihn in ſeine Nähe zog, um ihn als Hauptſtütze bei Begründung der Reformation zu gebrauchen. Bei einem kleinen unanſehnlichen Körper beſaß er eine ausgezeichnete Beleſenheit in den Kirchenvätern und Scholaſtikern und ein ſehr treues Gedächtniß. Er ſchloß ſich eng an den Erzbiſchof an, ahmte deſſen Fügſamkeit und Vorſicht nach, und entging dadurch glücklich der Gefahr, die unter Heinrich VIII. jedem hervorragenden Manne drohte. Unter Eduard war er Einer der thätigſten Arbeiter an dem neuen Kirchenweſen, der Einzige, den Cranmer zur Ausarbeitung des Glaubensbekenntniſſes der 42 Artikel beizog. Im April 1550 wurde Ridley, bisher Biſchof van Rocheſter, durch königlichen Patentbrief zu Bonner's Nachfolger in Landan ernannt und nach der neuen Form inſtallirt und inthroniſirt. Eben ſtand er im Begriff, den Biſchofsſitz von Landon mit dem von Durham zu vertauſchen, als Eduard's Tod und Northumberlands hochverrätheriſches Beginnen, das Ridley thätig unterſtützte, ſeine Entſetzung und Verhaftung herbeiführte. Von Londan aus wurde er mit Latimer nach Oxford gebracht, und beide Freunde ſaßen in Einem Gefängniß, ſich gegenſeitig auf den letzten Gang ſtärkend. Ridley vertheidigte ſich ſtandhaft vor dem Gericht der Biſchöfe und verlor ſeine Heiterkeit noch am letzten Abende nicht. Als die Frau des Stadtammans ihn beweinte, tröſtete er ſie mit den Warten: er lade ſie auf den nächſten Tag zu ſeiner Hochzeit ein; zwar müſſe er ein bitteres Frühſtück einnehmen, aber um ſo herrlicher ſey das Freudenmahl, das ihn am Mittag erwarte! Der 16. Oktober 1555 wurde zum Tage der Hinrichtung beider Biſchöfe beſtimmt. Ridley, der den Tag als ſeinen Ehrentag betrachtete, kleidete ſich ſorgfältig in die Tracht eines reformirten Biſchofs (ſchwarzes Kleid mit Sammtkragen und viereckiger Biſchofskappe), und die Heiterkeit ſeines Angeſichts deutete die innere Ruhe an. Als die beiden Märtyrer den Holzſtaß beſtiegen, rief Latimer ſeinem jüngeren Freunde zu: „Sey gutes Muths, Bruder! Wir werden heute eine ſolche Fackel anzünden in England, die, wie ich zu Gott hoffe, niemals auslöſchen ſoll!“ Ridley ſtarb ſehr langſam. Sein Schwager hatte ihn faſt ganz mit Reiſig bedecken laſſen, um ſeinen Tod zu beſchleunigen. Dadurch wurde die Flamme niedergehalten und verzehrte die unteren Glieder, indeß der obere Theil des Körpers unverſehrt blieb. Lange hörte man den Unglücklichen beten: „In deine Hände befehle ich meinen Geiſt!“ und „Herr! habe Erbarmen mit mir!“ Endlich als er in höchſter Pein ausrief, daß er nicht brennen könne, öffnete man der Flamme einen Weg, die nun ſchnell das qualvolle Leben beendigte. Ridley's überlegene Gelehrſamkeit und ſchriftſtelleriſche Gewandtheit waren ebenſo allgemein anerkannt wie ſeine Sittlichkeit, Milde und Humanität. Als Schriften werden von ihm angeführt: De cultu imaginum; de misero Angliae statu; Comparatio doctrinae de Evangelio cum traditionibus pontificiorum; de Coena Domini. Vgl. G. Weber, Geſch. der altkatholiſchen Kirchen und Sekten von Großbritanien I, 2. Th. Preſſel.

Rieger iſt der Name einer noch jetzt in verſchiedenen Zweigen fortlebenden würtembergiſchen Familie, von deren verewigten Mitgliedern wir hier namentlich zwei dem Leſer vorzuführen haben: 1) Georg Conrad Rieger, geboren zu Cannſtadt am 7. März 1687, Sohn eines dortigen Rathsherrn (eines „redlichen Mannes“, wie ihn der

Sohn ſelbſt bündig karakteriſirt), im J. 1713 Repetent am Seminar in Tübingen, 1715 Stadtvikar in Stuttgart, 1718 Diakonus in Urach, 1721 Profeſſor am Gymnaſium in Stuttgart und Mittwochsprediger daſelbſt, 1733 Stadtpfarrer zu St. Leonhard, 1742 Dekan und erſter Prediger an der Hospitalkirche daſelbſt; als ſolcher am 16. April 1743 geſtorben. 2) Karl Heinrich Rieger, Sohn des Vorigen, geboren in Stuttgart am 16. Juni 1726, von 1747—1749 vom Senior Urlsperger in Augsburg zum Hofmeiſter ſeines in Tübingen ſtudirenden Sohnes beſtellt, 1750 Repetent in Tübingen, 1753 Stadtvikar in Stuttgart, 1754 zweiter Diakonus in Ludwigsburg, 1757 Hofkaplan in Stuttgart, 1779 Hofprediger, 1783 Stiftsprediger und Conſiſtorialrath, als ſolcher am 15. Januar 1791 geſtorben. (Von ſeinen Söhnen ſtarb der eine, Gottlieb Heinrich, als Dekan und Hospitalprediger in Stuttgart 1814, der andere, Chriſtian Friedrich, als Dekan in Ludwigsburg 1823.) Zwei andere Glieder der Familie werden wir am Schluſſe zu erwähnen Gelegenheit haben.

Georg Conrad Rieger iſt einer der begabteſten Prediger nicht nur unter denen, die Württemberg, ſondern die die ganze deutſch-evangeliſche Kirche aufzuweiſen hat. Er gehörte, wie ſo viele edle Zeugen der Wahrheit im vorigen Jahrhundert, jener württembergiſchen Pietiſtenſchule an, die namentlich durch J. A. Bengel ihr Gepräge erhalten hat, wiewohl er nicht nur die Selbſtſtändigkeit dieſer Schule gegenüber den norddeutſchen Genoſſen des Halliſchen Pietismus theilte, ſondern auch den Württembergern ſelbſt gegenüber ſeine Freiheit bewahrte, alſo eben ſo wenig der Apokalyptik Bengel's, als der Theoſophie Oetinger's einen beſtimmenden Einfluß auf ſeine durchaus praktiſche Richtung verſtattete. Er iſt unter ihnen der Beredteſte, der Feurigſte, an redneriſcher Kraft, Beweglichkeit und Friſche Alle hinter ſich laſſend; man könnte ihn unter den Früheren am eheſten mit Heinrich Müller vergleichen, wenn er nicht auch vor dieſem ſich dadurch auszeichnete, daß er nicht nach der Weiſe des 16. und 17. Jahrhunderts „blümlet“ (was dieſer ſelber von ſich ſagt, ſ. d. Art. Bd. X. S. 84); nirgends (wenn man einige Stellen in caſuellen Reden, z. B. in der Leichenrede auf Kaiſer Karl VI., ſ. ſeine Caſualpredigten, herausgeg. von Cleß, 1755, S. 147, ausnehmen will) hat er mit Worten und Bildern geſpielt, er weiß dagegen kernhafte Volksausdrücke an rechter Stelle zu gebrauchen, ohne doch je dem Kraftvollen das Edle aufzuopfern. In der Dispoſition ſeiner Predigten iſt eine Klarheit und Beſtimmtheit, die auch den Zuhörer von der reichen Gedankenfülle nie verſchüttet werden läßt; ſeinen Themen weiß er ohne alle Künſtelei immer einen Reiz, eine Neuheit zu geben, wie ſie ein gutes Thema haben muß, um den Zuhörer ebenſo ſchon ſelbſt zu befriedigen, als ſein Intereſſe für die Ausführung zu ſpannen. Die Ausführung ſorgt immer gewiſſenhaft dafür, daß jeder Punkt vollſtändig beleuchtet wird; ſie iſt wortreich, aber mit Maß und nicht durch unnöthige Umſchweife ermüdend, während uns ſelbſt von den beſſeren Predigern und aſcetiſchen Schriftſtellern ſeiner Zeit ſo oft eine unendliche Redſeligkeit abſchreckt; daher ſind ſeine Predigten auch von mäßiger Länge, bloß ſeine Reformations-Jubelpredigt von 1730 (ſ. Caſ. R. S. 465—535) füllt 70 Kleinoctav-Seiten, wofür er ſich aber damit entſchuldigt, daß an demſelben Tage 200 Jahre früher Kaiſer Karl V. ſelbſt und alle die Großen des Reichs in Augsburg zwei volle Stunden einer evangeliſchen Predigt (der Augsb. Conf.) in Stille und Aufmerkſamkeit zugehört haben. Seine Phantaſie führt ihm ſtets treffende Bilder zu — in ihrem Gebrauch erinnert er uns am meiſten an Luther —; ſeine große Beleſenheit ſtellt ihm auch allerlei Notizen zur Verfügung, deren er aber nicht, wie ſo viele Andere es thaten, als specimen eruditionis in jeder Predigt ein Quantum auftiſcht, ſondern von denen er nur gelegentlich am paſſenden Orte Gebrauch macht. Und ſo treu er dem evangeliſchen Dogma iſt, ſo ſorgfältig er es da auseinanderſetzt und begründet, wo ihn ſein Text daraufführt, ſo iſt es doch nie eine ſteife Kanzeldoktrin, nie der Ton einer Abhandlung, den wir aus ſeinem Munde vernehmen; er ſetzt ſich vielmehr immer in den unmittelbarſten Rapport mit dem Zuhörer, redet ihn direkt an, nöthigt ihn, ſich ſelber innerlich auf die Fragen

zu antworten, mit denen er bei ihm anklopft; überhoupt iſt ihm eine große Unmittelbarkeit eigen; was im Moment den Zuhörer onfaſſen kann, um ihn nicht wieder loszulaſſen, das verſteht er in mannigfachſter Weiſe zu handhaben. (So findet er eines Tages in Uroch einen päbſtlichen Ablaßbrief zu Gunſten des Baues der dortigen Kirche von Sixtus IV. 1479; den nimmt er nun am 19. Sonntag nach Trinitatis zu dem Evangelium vom Gichtbrüchigen auf die Kanzel, lieſt ihn vor, erläutert ihn geſchichtlich und knüpft daran die treffendſten Erinnerungen für die Gemeinde. In Stuttgart hat er am Sonntag Septuageſimä 1738, wenige Tage vor der Hinrichtung des Juden Süß, zu predigen; er ſpricht über „den herrlichen Lohn für gute Arbeit“, wendet aber gegen das Ende plötzlich um, zeigt das Gegenſtück zu ſeinem Thema und mahnt an das, was jetzt allenthalben beſprochen werde, hält aber den Zuhörern vor, daß es „mit dem vielen Plaudern davon, mit euern mancherlei Urtheilen, mit euern vermengten Affekten nicht ausgerichtet ſey“ und fährt fort: „Ich frage euch, rührt euch nicht auch die Noth dieſes armen Mannes? Habt ihr nicht auch Mitleid mit ſeiner unglücklichen Seele? . . . . . Habt ihr Alle auch nur ein Vaterunſer für ihn gebetet?“ Das ſey Pflicht — „alſo thut es ſein zu Haus; wir wollen aber auch ſogleich auf der Stelle mit einander beten“, und nun ſpricht er ein Gebet, aus dem neben allem gewaltigen Ernſte doch die erbarmendſte Liebe hervorleuchtet.) — Ueberhaupt können wir, Alles zuſammenfaſſend, ſagen: Rieger iſt ein hohes Vorbild ächt erwecklicher Predigt; die „dringende Liebe Chriſti“ [ſein Chorfreitagsthema von ihm] ſpricht aus all' ſeinen Worten. — Was wir an Predigten von ihm beſitzen, das iſt 1) die (größere) Herzenspoſtille, Züllichau 1742 (neuere Ausgaben: Bielefeld u. Paderborn 1839; Stuttgart, evang. Bücherſtiftung 1853—54). 2) Die (kleinere) Herz- und Handpoſtille, Züllichau 1746 (neuere Ausgabe: Berlin 1852, von Büchſel beſorgt). 3) De cura minimorum in regno gratiae, Predigten über Matth. 18, 11—14., nebſt einem Anhang über die Sorgfältigkeit eines Chriſten in Kleinigkeiten über Matth. 10, 42., 1733. 4) Richtiger und leichter Weg zum Himmel, 27 Predigten über Matth. 5, 1—12., Stuttg. 1744. Dieſe, nebſt einer Anzahl anderer, einzeln erſchienenen Predigten ſind ſeit 1844 in Stuttgart bei der genannten Stiftung zuſammengedruckt erſchienen. 5) Auserleſene Caſualpredigten, herausg. v. Cleß, Stuttg. 1755. 6) Leichenpredigten, einzeln erſchienen 1722—39, dann zuſammen 1748, neu herausgegeben Stuttg. 1856. 7) Hochzeitpredigten, 1749, neu herausgegeben Stuttg. 1856. 8) Die heilige Oſterfeier, Betrachtungen über die Auferſtehung Jeſu Chriſti, neu herausgegeben Stuttg. 1858.

Uebrigens iſt Rieger auch auf andern Gebieten ſchriftſtelleriſch thätig geweſen. Als Profeſſor ſchrieb er 1728 ein Programm: historia architecturae civilis; 1732 gab er „hiſtoriſch-philoſophiſche Reflexionen über die in Servien angegebenen Vampyrs“ heraus, in denen ſich Theologiſches in das Naturgeſchichtliche miſcht, da Rieger in dieſen Vampyren etwas Dämoniſches ſieht. Näher ſeinem theologiſchen Berufe liegt die „moraliſch-theologiſche Belehrung von dem eigentlichen Urſprunge des bürgerlichen Regiments“ 1733 (wo er die obrigkeitliche Gewalt mit Beibringung und Vergleichung vieler Data aus der väterlichen ob- und auf dieſem Weg auf einen göttlichen Urſprung zurückleitet). Am bekannteſten ſind: die „würtembergiſche Tabea, oder das erbauliche Leben und ſelige Sterben der Jungfer Beata Sturmin“ 1730 (für biographiſche Arbeiten ſcheint er beſondere Neigung gehabt zu haben, da noch einiges Aehnliche von ihm exiſtirt, ſ. das übrigens nicht genaue Verzeichniß ſeiner Schriften in der oben unter 4) genannten Predigtſammlung S. 835) und „der Salzbund Gottes mit der ſalzburgiſchen Gemeinde“ 1732—33, nebſt Fortſetzung in 24 Stücken, 1734—40, eine durch die Salzburger Emigration veranlaßte geſchichtliche Darſtellung der Waldenſer und böhmiſchen Brüder, als deren Nachfolger er die Salzburger betrachtet. Den Titel hat er aus 2 Chron. 13, 5. entlehnt. — Sein Bildniß zeigt unter der anſehnlichen Perücke eine hohe Stirn, ein lebhaftes Auge, volle Wangen und volles Kinn und einen ſehr freundlichen Mund. — Biographiſche Notizen über ihn ertheilt das oben unter 4) angeführte Werk: Richtiger

und leichter Weg ꝛc. S. 796—832; einigen der neueren Stuttgarter Predigtausgaben ſind ſolche ebenfalls beigegeben.

Seinem Sohne Karl Heinrich war inſofern ein anderer Wirkungskreis angewieſen, als er, obgleich durch Predigt und Schrift nicht wenig Segen ſtiftend, doch vornehmlich als Mitglied der württembergiſchen Oberkirchenbehörde den Beruf hatte, der nach 1780 auch in dieſe eingedrungenen Neologie gegenüber die evangeliſch-gläubige Theologie zu vertreten. Es war der im J. 1828 verſtorbene Prälat Grieſinger, der — obwohl immer noch gemäßigter, als dies anderwärts geſchah — die alte Orthodoxie des Landes allmählich zu beſeitigen unternahm, und als erſtes Zeichen des neuen Lichtes das Geſangbuch von 1791 producirte. Daß daſſelbe weit nicht das ſchlechteſte aus jener Zeit war, iſt wohl nicht ſo ſehr einer direkten Oppoſition Rieger's, als vielmehr der Scheu zuzuſchreiben, die Grieſinger'n ihm gegenüber zurückhielt, alle Kernlieder zu beſeitigen oder zu verwäſſern. Rieger ſtarb, noch ehe das Machwerk ausgegeben und (an manchen Orten durch Gewalt) eingeführt wurde; Grieſinger ſoll darüber geſagt haben: „Sie ſind geſtorben, die dem Kindlein nach dem Leben ſtanden.“ Das alte katechetiſche Lehrbuch (von 1681 u. 1696) ſollte ebenfalls revidirt werden; jedoch wurde gerade Rieger damit beauftragt, und ſo blieb dieſer Beſitz der Landeskirche ſo gut wie unangetaſtet. Auch den eigenthümlichen Erſcheinungen des religiöſen Lebens gegenüber, die bei einer minder weiſen und milden Behandlung unfehlbar zu ſektireriſcher Feindſeligkeit gegen die Kirche würden ausgeſchlagen haben, wie das Auftreten des Michael Hahn (ſ. den Art.), hat Rieger ſehr wohlthätig gewirkt. Er wollte dieſen religiöſen Autodidakten veranlaſſen, noch in ſeinem 26. Jahre Theologie zu ſtudiren, was derſelbe aber ablehnte; jedoch nahm er Rieger's Rath, ſich mehr in Schriftworten und Schriftſinn (scil. als in der Terminologie Jakob Böhme's) auszudrücken, wenigſtens als einen wohlgemeinten dankbar hin. An Rieger hatten die treuen Männer aus Bengel's Schule einen Halt; die „deutſche Chriſtenthumsgeſellſchaft“, deren Organ die noch beſtehenden ſogen. Basler Sammlungen waren, beſaß an ihm ein thätiges Mitglied. — Als Prediger tritt er vor uns in den „Predigten und Betrachtungen über die evangeliſchen Texte an den Sonn-, Feſt- und Feiertagen, die Leidensgeſchichte und Joh. 17.“ Stuttg. 1794, die, wie auch die unten zu nennenden Betrachtungen über das N. T. und die Pſalmen, darum erſt nach ſeinem Tode herauskamen, weil er während ſeines Lebens aus Beſcheidenheit ſich nie entſchließen konnte, etwas drucken zu laſſen, außer dem ihm amtlich aufgetragenen Antheil an den ſogen. bibliſchen Summarien, d. h. kurzen bibliſchen Auslegungen, die die Kirchenbehörde zum Behufe des Vorleſens in den kirchlichen Veſperlektionen ausarbeiten ließ. Es iſt in den Predigten des Mannes nicht das Feuer, die redneriſche Lebendigkeit ſeines Vaters wahrzunehmen, auch haben die Themen oft in ihrer Form etwas Schwerfälliges. Der ganze Mann tritt mehr bedächtlich, ſorglich, ſchüchtern auf, im Gegenſatze zu dem kühnen, freudigen Weſen Georg Conrad's (auch das Bildniß des Sohnes macht neben dem des Vaters dieſen Eindruck). Aber die Gewiſſenhaftigkeit in der Textauslegung, der tiefe, heilige Ernſt, mit dem er jedes Schriftwort abwägt, die Zartheit, womit er das Verborgene ſowohl in den Erfahrungen göttlicher Führung, als in den Regungen und Bewegungen des Menſchenherzens an's Licht zieht oder auch nur andeutet, die reiche eigne Erfahrung, die ſich allda kund gibt, dazu eine Liebeswärme und eine Glaubenseinfalt, die ſich ſtets gleich bleibt und ohne Geräuſch von ſelber auf der Zuhörer Herzen wirkt, — das Alles gibt dieſen Predigten einen Werth, über dem wir den Mangel redneriſchen Schmuckes vergeſſen können. Denſelben Karakter tragen auch die — von Rieger nur zu ſeinem eigenen Gebrauch in Amt und Haus niedergeſchriebenen, im J. 1828 mit einem Vorworte von C. A. Dann herausgegebenen „Betrachtungen über das N. T.“ (4 Bde.), die, mehr nach Art eines Gnomon als eigentlich in Form von Betrachtungen, über jeden Abſchnitt des N. T. (die Evangelien ſind harmoniſtiſch zuſammengenommen) eine Reihe kurzer aber höchſt inhaltsreicher Bemerkungen enthalten, die dem Leſer zu weiterem Nachdenken, dem Prediger zu weiterer Ausführung

einen unerſchöpflichen Stoff darbieten. Kürzer noch, faſt nur Inhaltsüberſichten mit wenigen, aber fruchtbaren Winken, ſind die im J. 1835 mit Vorwort von W. Hofacker herausgegebenen Betrachtungen über die Pſalmen und die zwölf kleinen Propheten. — Neben Anderem war es eine ſchwere Prüfung für ihn, daß ſein Bruder, Philipp Friedrich Rieger, der ältere Sohn Georg Conrad's — nachdem er als Obriſt und Geheimer Kriegsrath unter Herzog Karl Eugen ſich durch ſeine Dienſtbefliſſenheit und ſein Talent, Geld herbeizuſchaffen, die allerhöchſte Gunſt des Herzogs erworben, aber durch ſeine unmenſchliche Härte gegen das Volk den allgemeinen Haß zugezogen hatte — am 26. Nov. 1762 plötzlich unter gemeinen Mißhandlungen arretirt und ſofort, ohne Unterſuchung und Urtheilsſpruch, über 4 Jahre auf der Feſtung Hohentwiel in einer ſcheußlichen Haft gehalten wurde, weil ein anderer Günſtling Karl's, Montmartin, ihn als Verräther denuncirt hatte. Karl Heinrich wandte ſich wiederholt mit den beſcheidenſten Bitten an den Herzog; es war lange Alles vergeblich, außer einigen ſehr kleinen Erleichterungen, zu denen ſich der Herzog mühſam bewegen ließ, bis die energiſche Einſprache anderer Fürſten, die die württembergiſche Verfaſſung mit garantirt hatten, den Herzog vermochte, ihn loszulaſſen. Die weitere Geſchichte des Mannes gehört nicht hieher; Koch hat ſie in ſeine Geſchichte des Kirchenlieds] (I, S. 338 ff.) mit aufgenommen, da Philipp Friedrich Rieger ſchon während ſeiner Gefangenſchaft, ſowie in ſeiner ſpäteren, wieder glücklichen Zeit verſchiedene geiſtliche Lieder gedichtet hat.

Noch ein anderes Mitglied der Rieger'ſchen Familie nennt die Hymnologie unter den evangeliſchen Liederdichtern, nämlich Magdalene Sibylle, Gattin des Immanuel Rieger, welcher, ein würdiger Bruder Georg Conrad's, als Stadtvogt und Regierungsrath in Stuttgart mit dieſem zuſammen für das Wohl der Stadt ſehr thätig war und namentlich für das Armenweſen treffliche, noch jetzt beſtehende Einrichtungen in's Leben rief (er ſtarb 1758). Magdalene Sibylle war die Tochter des unter Württemberg's theologiſchen Zierden ebenfalls genannten Prälaten Weißenſee, der, da ihm zwei Söhne geſtorben waren, nun die einzige Tochter in die Wiſſenſchaften, namentlich aber in die Dichtkunſt einführte. Als Gattin Rieger's dichtete ſie Lieder auf jeden Sonn- und Feſttag („Andächtige Sonntagsübungen"), die ſpäter von Dr. Triller (an den ſie wegen beſtändiger Kopfleiden als geſchickten Arzt ſich mit beſonderem Vertrauen gewandt hatte, weil ſie ihn auch als geiſtlichen Dichter kannte) im J. 1743 herausgegeben wurden. Eine Menge Gelegenheitsgedichte — die freilich, in Alexandrinern abgefaßt, den Stempel der Zeit merklich tragen — kamen von ihrer Hand; nicht wenige aber von ihren „Sonntagsübungen" ſind in edlem, kirchlichem Tone gehalten; die Subjektivität des Ausdrucks (z. B. in dem Liede: „Meine Seele voller Fehle ſuchet in dem Dunkeln Licht ꝛc.", oder in dem Feſtgeſang auf Chriſti Himmelfahrt: „Es fragt mein Herz: wo gehſt du hin? Mein Jeſu, ſag es mir! ꝛc.") iſt nur, wie auch bei den kirchlichen Dichtern ſeit Gerhardt, das Gewand, in das ſich ein durchaus objektiver, allen Gläubigen gemeinſamer Gehalt einkleidet. — Die Dichterin war geboren zu Maulbronn am 29. Dezbr. 1707, verehlichte ſich 1723 und ſtarb 1786. Ihren einzigen Sohn, Philipp Conrad, hatte ſie ſchon 1737 verloren. **Palmer.**

Rienzo — Cola di Rienzo, auch Cola Rienzi genannt, zu Latein Nicolaus Laurentii — iſt für das 14. Jahrhundert recht eigentlich ein Zeichen der Zeit, welches zugleich für unſere Zeit eine politiſche und kirchliche Lehre zumal enthält und auch wirklich dazu im J. 1848 in Erinnerung gebracht worden iſt (Säkularerinnerungen des Jahres 1848, von E. F. G., Magdeb. 1848, S. 25; Evang. K.-Ztg. 1848, Nr. 74. 75). — Cola war ein Römer von geringer Herkunft (geboren 1313), aber von deſto größerer Hebekraft, nur daß dieſe zur Ueberhebung verführte. Sein Vater war ein geringer Gaſtwirth am Ufer der Tiber, Namens Rienzo oder Renzo. Der Sohn hat frühzeitig viel gelernt und ſowohl in die klaſſiſchen, als in die bibliſchen und kirchlichen Studien ſich vertieft. Die Größe Roma's verſetzte ihn frühzeitig in Begeiſterung: deſto ſchmerzlicher beklagte er ihren tiefen Verfall. Die Denkmäler der alten Stadt

nährten und steigerten täglich seinen Patriotismus, welcher dagegen in der Gegenwart nirgends Befriedigung fand. In dieser Beziehung befand er sich mit seinem berühmten Landsmanne Franciscus Petrarca in entsprechender Sympathie. Frühzeitig gewann er einen Einfluß auf das Volk. So befand er sich bereits im J. 1343 wegen seiner hinreißenden Beredtsamkeit als städtischer Notar bei einer Gesandtschaft der römischen Bürgerschaft an den Pabst Clemens VI. in Avignon, dem der feurige Jüngling wohlgefiel. Der Pabst wurde um seine Rückkunft ersucht: Cola kehrte einstweilen mit Zeichen päbstlicher Anerkennung als päbstlicher Notar zurück. In Avignon lernte dieser auch Petrarca kennen. Durch seine populären und patriotischen Reden stieg Cola immer höher in der Gunst des Volkes und — in seiner eigenen: er hielt sich von Gott durch den heil. Geist berufen zu staatlicher und kirchlicher Restauration der Stadt Rom, in welcher er den Mittelpunkt der Welt erkannte. So geschah es, daß er unter Anderm auch eines Tages dem Volke nach einer aufgefundenen bronzenen Tafel die Lex regia öffentlich entzifferte und erklärte, wobei er nicht unterließ, das darin genannte Weichbild Rom's (pomerium) zu einem Garten (pomarium) zu verklären, wie schon Dante (Prg. VI, 105) Italien bezeichnet hatte. Auch dieser an sich geringfügige Umstand ist ein karakteristischer Zug zu dem Lebensbilde des Mannes. Immer zuversichtlicher verkündigte er den Römern ihre in der Kürze bevorstehende Verjüngung und Erhebung zu der höchsten Macht, welche den Kaiser ernennt und den Pabst auf das geistliche Gebiet beschränkt. Am Rüsttage des Pfingstfestes, 20. Mai 1347, ließ er feierlich das Volk auf den eben bevorstehenden Pfingstsonntag zur Versammlung auf dem Capitole durch Trompetenschall einladen. Es war das Fest des heil. Geistes eigends dazu ausgesucht, um an demselben die neue Aera zu verkündigen und eine neue Gesetzgebung zu proklamiren. Das Volk stimmte laut und einhellig zu. So geschah es, daß Cola flugs durch die Menge, welche als das Volk galt, unter Entfernung der Senatoren der Stadt, als der bisherigen höchsten Obrigkeit, zum Rektor oder nach seiner eigenen, später erklärten Bestimmung zum Tribun erhoben wurde. Jetzt verfügte er unter dem urkundlichen Eingange: Nos Nicolaus severus & clemens, — tribunus — —. Selbst der Pabst bestätigte von Avignon aus das einmal Geschehene, und Petrarca stimmte begeistert ein, in Briefen und Apologien, sowie schon früher in der Canzone: Spirito gentil chequelle membre reggi, wo die Begeisterung an Vergötterung gränzt. Es war bei dieser Erhebung namentlich auf den Sturz der Vornehmen, auf Abschaffung des Adels abgesehen. Im August darauf stieg der Taumel am höchsten: am 1. August proklamirte der Tribun als neuernannter Richter in Kraft seiner Gewalt von Gottes Gnaden die Souveränetät Rom's über alle Lande zu neuer Gesetzgebung; am 15. August wurde er gekrönt: es wurden ihm Kränze, Krone und Scepter überreicht. Sein Uebermuth stieg so hoch, daß er in Beziehung auf sein damaliges Lebensalter — mit Christo sich verglich, welcher in demselben Alter die Hölle besiegt und demnächst seine Auferstehung und Himmelfahrt gefeiert habe. Von da an überbot sich sein Uebermuth dergestalt, daß er 4 Monate später — am 15. Dezember desselben Jahres (1347) — Angesichts einer sich erhebenden Gegenpartei, weil er nicht augenblicklich Hülfe fand, in Kleinmuth versank; er fühlte sich verlassen und floh noch selbigen Tages vom Capitol und — im Januar 1348 verkleidet aus Rom. Er wandte sich, wie es scheint, zuerst zum König Ludwig von Ungarn nach Neapel, dann zu dem berüchtigten Condottiere Wernher, der sich selbst „Feind Gottes und alles Erbarmens" nannte. Gewiß ist es, daß er hierauf, von der weltlichen und geistlichen Macht in contumaciam verurtheilt, in den Apenninen unter der Sekte der Spiritualen und Fraticellen*) am Monte Majella (vgl. Bd. IV.

*) Unter dem Namen Spirituali hatte sich die strengere Richtung der Franziskaner von ihrem Orden abgesondert. Zu ihr hatte auch der nachmalige Pabst Cölestin V. als Pietro del Morrone gehört, zu ihr hatte er auch nach seiner Resignation (vgl. Dante, Inferno III, 60) zurückkehren wollen, als er von seinem Nachfolger Pabst Bonifacius VIII. aufgehalten und eingekerkert und jene Absonderung selbst als schismatisch verboten wurde. Eben diese Spirituali wurden spottweise Fraticelli genannt.

S. 562 f.) Zuflucht ſuchte und fand, auch hier wirklich erſt zur Beſinnung und dann zur Buße gekommen zu ſeyn ſchien, bis er auf einmal unter dem Einfluße eines Einſiedlers, Fra Angello, im J. 1350 mittelſt neuer Offenbarungen des heil. Geiſtes ſeines göttlichen Berufes für die Herſtellung der verfallenen Weltordnung ſich wiederum bewußt zu werden meinte. Er eilte noch in demſelben Jahre (1350) nach Rom, um den Ablaß des Jubiläums zu empfangen, welches er einſt in Avignon beim Pabſte mit ausgewirkt hatte; und von da zog er Mitte Juli nach Prag zu dem Kaiſer Karl IV., dem Enkel Kaiſer Heinrich's VII., während er ſich ſelbſt für einen natürlichen Sohn des Letzteren aus den Tagen des Römerzugs in den Jahren 1312 und 1313 zu halten geneigt war. Kaiſer Karl IV. hörte Cola's Eröffnungen lange Zeit mit großem Intereſſe an, aber er glaubte ſich doch verpflichtet, der Vorſicht halber den wunderlichen Mann wo nicht gefangen, doch in ſicherem Gewahrſam zu halten. Während Cola von Tag zu Tag die endliche Erklärung des Kaiſers erwartete, wurde er von dieſem hin- und verwahrt gehalten. Von ſeiner damaligen Correſpondenz mit dem Kaiſer und mit dem Erzbiſchof von Prag (Arneſt von Parbubitz), ſowie mit dem damaligen Domherrn Johann von Neumark in Breslau, iſt noch ein Theil erhalten. Am merkwürdigſten iſt der Brief des Kaiſers, der ihn in ſeelſorgeriſcher Liebe zur Demuth ermahnt, „mäßig von ſich zu denken“ und den hoffärtigen Einbildungen von einer neuen Ausgießung des heil. Geiſtes zu entſagen, da uns durch die göttliche Offenbarung nur vertraut ſey, daß der Geiſt vom erſten Pfingſtfeſt, einmal ausgegoſſen, in der Kirche fortwirke. Endlich kam es dahin, daß der Kaiſer im Monat Juli 1351 den Gefangenen unter ſicherem Geleite nach Avignon an den Pabſt überlieferte, wo bald hernach (1352) auf Clemens VI. Innocenz IV. folgte. Inmittelſt war auch Cola's früherer Verehrer Petrarca an ſeinem geträumten Vaterlandserretter irre geworden, wiewohl er deſſen patriotiſche Träume für Italien nach wie vor theilte. Der Pabſt Innocenz IV. ſetzte nun ein Unterſuchungsgericht nieder; ſein Gefängniß war aber während der langwierigen Verhandlungen ſehr mild. Die Bibel und die römiſchen Klaſſiker waren der Umgang des Gefangenen, auch ſetzte er ſeine Correſpondenz mit dem Erzbiſchofe von Prag fort. — Aber noch war Cola's Lebenslauf nicht zu Ende, ſein Geſchick nicht erfüllt. Unterdeſſen war in Rom ſeit dem Jubiläum ein Aufſtand dem andern gefolgt: die Anarchie herrſchte in allen Wandlungen. Der noch immer entfernte Pabſt hatte den Cardinal Aegidius Alborноz abgeordnet, um die Ordnung herzuſtellen; in gleicher Abſicht ſendet er dieſem bald darauf in der Mitte des Jahres 1553 den ehemaligen römiſchen Tribun nach, doch nur um ihn zu des Cardinals Dispoſition zu ſtellen. Cola Rienzi fand zunächſt ſeine Anſtellung in Perugia, aber ſchon am 1. Aug. 1554 hielt er ſeinen feierlichen Einzug in Rom, wo er von dem Volke mit überſchwänglicher Freude empfangen wurde und auch ſofort auf dem Capitole eine hinreißende Rede hielt, in welcher er im Rückblick auf die letzten ſieben Jahre ſeit 1347 ſich ſelbſt mit König Nebukadnezar verglich (Dan. 4.), der auch lange Zeit verſtoßen und entthront war, aber nach beſtandener Buße wieder zur Regierung gelangte. Doch das neue Glück dauerte nicht lange. Je maßloſer die Ausſchreitungen wurden, deſto kürzer war die Dauer der Herrlichkeit, noch kürzer als im J. 1347 und mit einem ſchlimmeren Ende. Cola's Regierung wurde trotz aller demokratiſchen Principien, aus denen ſie erwachſen war, ſo eigenmächtig, ſo tyranniſch und grauſam, daß bald ein Volksauflauf nach dem andern entſtand und mit dem Adel auch die Bürger gegen den Herrſcher ſich verbanden. Am 7. oder 8. Okt. 1354 wurde er ſo bedroht und bedrängt, daß er wieder wie vormals heimlich entfliehen und dem Sturme ſich entziehen wollte; aber er wurde entdeckt, ergriffen und unter vielen Schwertesſtichen ermordet, — gladiis hostium non occisus tantummodo, sed discerptus. So wurde der Leichnam, zermetzelt, verſtümmelt und kopflos, von Ort zu Ort geſchleppt und nach 2 Tagen endlich auf dem Campo dell' Auſta von den — Juden auf einem Feuer von dürren Diſteln verbrannt. Er endete kläglich als ein falſcher Prophet, als ein falſcher Erretter Roma's und Italia's, wie

einſt Bar-Kochba als der vermeintliche Wiederherſteller Paläſtina's, als der Pſeudomeſſias der Juden, vom Volke erſt hoch erhoben, dann von demſelben Volke deſto ärger mißhandelt und in den Staub getreten. — Wir können auch an dieſem Exempel erkennen, wie eine wohlgemeinte Begeiſterung für das Volkswohl oder für die Landesgröße und Ehre in Sünde und Selbſtſucht ausläuft, wenn die Zucht fehlt, und wie der Wolf nur zu oft unverſehens in Schaafskleidern einhergeht, worauf ſchon Kaiſer Karl IV. in einem noch leſens- und beherzigungswerthen brieflichen Dokument den Volkstribun aufmerkſam zu machen geſucht hatte, um ihn — womöglich zur Umkehr, zur Beſinnung zu vermögen.

In Cola paart ſich ein edles Streben mit der Sünde, Demuth mit Hochmuth, und die Irrthümer werden eben erſt kräftig durch die darein verflochtene Wahrheit. Schwärmer, wie Cola, täuſchen zunächſt ſich ſelbſt; aber daß ſie ſich ſelbſt täuſchen, iſt eben ihre eigene Schuld, weil ſie den Anfechtungen des immer geſchäftigen Verſuchers nicht widerſtehen und dem Eigendünkel zum Opfer fallen, während ſie ſich für Märtyrer des allgemeinen Beſten halten. Jedenfalls gehört die von Rienzo hervorgerufene Volksbewegung in der Mitte des 14. Jahrhunderts zu den durch alle Jahrhunderte ſich erneuernden Verſuchen, Italien zu dem alten Glanze zu erheben, zu ſelbſtſtändiger Einheit, zu harmoniſcher Totalität zurückzuführen. Dieſe Bewegungen haben ſich auch zu unſerer Zeit in ihrer äußerſten Entartung als Carbonaria und als giovine Italia manifeſtirt; die Gährung regt ſich auch jetzt wieder. Unter die älteren Bewegungen jener Art gehören auch die Unruhen unter Arnold von Brescia im 12. Jahrhundert (vgl. Bd. I. S. 544 ff.), ſowie die vielgegliederten Parteiungen zwiſchen den Welfen und Ghibellinen; am reinſten, edelſten und wahrſten ſpricht ſich dagegen die Sehnſucht nach einer gottgefälligen Reſtauration der verfallenen Kirche und des mit der Kirche verfallenen Staats in dem ſchönen Garten des Reiches — in dem größten Dichter Italia's aus (vgl. Dante, Prg. VI, 76. VII, 105 u. ſ. w.). — So hatte ſich auch in Italien früher als anderwärts die kirchliche Reformation geregt (Savonarola, Aonio Paleario u. ſ. w.); aber ſo oft ſich das Bedürfniß äußerte und eine Stimme nach der andern anklopfte, ſo oft folgt gewaltſame Unterdrückung. Daran liegt Italien krank, und nun reiht ſich Sünde an Sünde, weil der eigentliche Schade in ſeinem Grunde nicht erkannt wird und auch von Cola nicht erkannt worden war. Nicht zu verwundern iſt es übrigens, wenn in unſern Tagen, welchen es ſelbſt nicht an den verſchiedenartigſten Bewegungen fehlt, auch über den kurzen Abſchnitt der Geſchichte von Cola Rienzi die Literatur mit mehr als einer Tendenz ſich ergiebig erwieſen hat. Wir nennen außer K. Fr. Becker's Weltgeſchichte (mit den Fortſetzungen von Woltmann und K. A. Menzel), 7. Aufl., Bd. VI. S. 1—9, beſonders Friedr. Chriſt. Schloſſer's Geſchichte der Weltbegebenheiten im 14. und 15. Jahrhundert, Bd. I. S. 365—426, und deſſen hauptſächliche Quelle: Historiae Romanae Fragmenta ab anno Chr. 1327 usque ad 1354. Dazu kommen: „Römiſche Briefe von einem Florentiner“ und „Neue Römiſche Briefe“, zuſammen 4 Bände, 1840. 1844. Noch wichtiger iſt die Monographie: Dr. Felix Papencordt, Cola di Rienzo und ſeine Zeit. Hamburg und Gotha 1841. Wir erinnern außerdem an Bulwer's Roman: „Rienzi, the last of the tribunes“, und an das Trauerſpiel der Miß Milfort gleichen Inhalts. Cola Rienzi iſt auch der Gegenſtand einer Tragödie von Gaillard, und Lord Byron gedenkt ſeiner in dem günſtigſten Lichte der jungen Italia (Child Harold's Pilgrimage IV, 114). Wenn vor 500 Jahren in der ſchon genannten Canzone Fr. Petrarca unter Anderm, um Staat und Kirche zugleich zu bedenken, ſingt:

Ogni soccorso di tua man s' attende,
Che 'l maggior padre ad altr' opera attende

und im Hinblick auf die abgelebten Zuſtände hinzufügt:

— Gli altri l' aitar giovine e forte:
Questi in vecchiezza la scampò da morte!

ſo prieß nach in unſern Tagen Lord Byran den verunglückten Helden als den letzten Tribun, als den letzten Römer:

> Redeemer of dark centuries of shame,
> The forum's champion, and the people's chief, —
> Her new-burn Numa thou — with reign, alas! too brief!

Zu mehrerer Erklärung der in Colo di Rienzi's Individuolität exemplificirten nationalen Unruhe und aller damit zuſammenhängenden, van Jahrhundert zu Jahrhundert bald in dieſer, bald in jener Geſtalt ſich erneuernden Bewegungen des ſchönen und doch ſo unglücklich ſich fühlenden Landes ſey ſchließlich im Hinblick auf die gegenwärtig wieder inneſtehenden politiſchen und kirchlichen Wirren Italien's (Jer. Kl. 3, 39.) ouch noch ein berühmter italiſcher Name ſpäterer Zeit genannt, — einer, der ebenfalls noch in allem Ernſte für Italien nach einem „Moſes", noch einem Erretter verlangte und dorauf mit Zuverſicht haffte, ahne dos Wort der Schrift zu bedenken: „Ein Geſchlecht vergehet, das andere kammt; die Erde aber bleibet ewiglich". Domit iſt Niemand anders gemeint ols der Florentiner Nicola dei Machiavelli (1469—1527) und beſonders ſeine Schrift „Il Principe" in Verbindung mit ollen hiſtoriſchen Schriften deſſelben Verfaſſers. — Vgl. C. F. Göſchel's zerſtr. Blätter ous den Hond- und Hülfsakten eines Juriſten III, 1, S. 286 ff. C. F. Göſchel.

Rieſen, im A. T. Männer von ungewöhnlicher Körpergröße und Stärke werden wie onderwärts auch im A. T. hin und wieder erwähnt. Abgeſehen van Saul, dem erſten Könige Iſroels, welcher um einen Kapf größer war als alles Volk (1 Sam. 9, 2. 10, 23.), gehören hierher namentlich der bekannte Golioth (1 Sam. 17, 4 ff.), über welchen man dieſen Art. vergleiche, ſadann einige ondere, ebenfalls unter den Philiſtern ſich aufholtende, Rieſen ous gleicher Zeit: Saph, Jesbibenab, Lachmi, Galiath's Bruder, und ein Ungenonnter zu Goth mit je 6 Fingern und Zehen an Händen und Füßen (2 Sam. 21, 16 ff., 1 Chron. 20, 4 ff.; vgl. Journ. asiat. 1843. I, p. 264). Dieſe galten ſämmtlich ols Nachkammen nnd Ueberbleibſel der alten, ſemitiſchen, aber vorkonanitiſchen Urbewahner des Londes, den ſagen. Emiten, Samſummim, beſanders den Enakiten und Rephaiten, über welche die betreffenden Artikel zu vergleichen ſind (ſiehe 5 Maſ. 2, 10 ſ. 21.). Dieſe rieſenhaften, boumſtarken Stämme, neben denen ſich die Iſraeliten wie Heuſchrecken vorkomen (4 Maſ. 13, 32 f., vgl. Am. 2, 9.) und unter welchen z. B. Arbo der Enokite zu Hebran (Joſ. 14, 15.) und der König Og von Baſan hervorrogen, welches Letzteren eiſernes Rieſenbette, d. h. wahl deſſen baſaltener Sorkophog, nach ſpäter zu Robbath-Ammon gezeigt wurde (5 Maſ. 3, 11.), — wurden alle ſchon von den Konanitern mehr und mehr verdrängt, van den Iſraeliten dann faſt aufgerieben, ſo doß ſich nur einzelne Ueberreſte derſelben in den philiſtäiſchen Städten Gazo, Goth und Asdod bis in jene ſpäteren Zeiten erhielten (Joſ. 11, 22.). Sie wurden (4 Moſ. 11, 33.) angeſehen als die Nachkommen jener „Rieſen", die nach 1 Maſ. 6, 1—4. entſtanden woren durch Vermiſchnng der „Gottesſöhne" mit den „Menſchentöchtern", ſich dann aber weiter fortpflanzten. Es iſt die ſemitiſche ader hebräiſche Titanen- ader Heraenſage, van den ſpäteren Juden donn in's Abenteuerliche ausgeſponnen (ſ. Hoffmann, d. Buch Henoch überſ. I, S. 129 ff.). Wer a. a. O. unter den בְּנֵי הָאֱלֹהִים ader „Gottesſöhnen" gemeint ſey, ab — wie Joſeph, die älteſten Kirchenväter nnd faſt alle neuen Ausleger mit Recht auslegen — die „Engel" (vgl. zum Ausdrucke z. B. Hiab Kap. 1. u. 2; 38, 7 u. a.) und zwar gefallene Engel ader Dämanen, ader aber die „Sethiten" ſo benannt im Unterſchiede van den Koiniten, als der geringeren Roſſe, — eine Deutung, die ſchon Ibn-Eſra kennt, ober verwirft, und Calvin, Piscatar, Clericus, Hengſtenberg (Authent. des Pentot. I, S. 328 ff.) und Andere befolgen, ader gor blaß die „Großen, Mächtigen" im Gegenſatze gegen Perſonen niedrigeren Stondes, eine notionoliſtiſche Ausdeutung, die van beinahe ſämmtlichen jüdiſchen Ueberſetzern und Erklärern, aber auch von Mercier und Buttmon beliebt worden iſt, — das iſt ein ſeit alten Zeiten ſtreitiger Punkt; man vgl. nach die Verhandlung darüber

zwiſchen Keil in der Zeitſchrift f. luth. Theol. u. Kirche, 1855, S. 220 ff., und Kurtz, die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menſchen, Berl. 1857. Der Grundtext läßt durchaus nur die erſte Auffaſſung zu und ſchließt jede andere aus, vgl. auch den Art. „Noah" Bd. X. S. 394. Die aus ſolcher Vermiſchung entſtandenen Gewaltigen werden נְפִילִים genannt, was die LXX und die meiſten Verſionen durch *γιγάντες* im Allgemeinen richtig wiedergeben (der Chaldäer gebraucht נְפִילָא auch zur Bezeichnung des Rieſen am Himmel, d. h. des Orion, der hebräiſch כְּסִיל genannt wird); die etymologiſche Bedeutung des Wortes iſt übrigens noch etwas unſicher: wenn z. B. Aquila und Symmachus es überſetzen durch *οἱ βίαιοι* oder *οἱ ἐπαίροντες*, woran auch Luther zu 1 Moſ. 6. zu denken ſcheint, indem er dort (in 4 Moſ. a. a. O. hat er „Rieſen") „Tyrannen" ſetzt, wo man an das Zeitwort נָפַל in Stellen wie Hiob 1, 15. erinnert würde, oder Pſeudo-Jonathan „apostatae" ausdrückt, wie das Wort z. B. 2 Kön. 25, 11. im Sinne von defiocre ab aliquo ſteht, ſo ſind dieſe Deutungen gewiß nicht haltbar. Am wahrſcheinlichſten ſcheint noch immer die von Tuch, dem Knobel beiſtimmt, geſuchte Ableitung von נפל im Sinne von פלא oder פלא, alſo = „die Ausgezeichneten", die ſich durch Größe und Stärke von den übrigen, gewöhnlichen Menſchenkindern auszeichnen. Zum Schluß noch die doppelte Bemerkung: daß einerſeits auch in andern, z. B. der arabiſchen Volksſage die Ureinwohner des Landes als ungläubige, wilde Rieſen dargeſtellt ſind, und daß anderntheils es eine ſehr wohl begründete Annahme iſt, daß manche, dem Urzuſtande noch näher ſtehende Urvölker gewaltigere Leiber gehabt haben als die ſpäter lebenden, civiliſirteren Culturvölker, daß alſo körperliche Größe und Stärke mit der zunehmenden Verfeinerung der Lebensart nach und nach abgenommen haben (vgl. Plin. H. N. 7, 2. 16). Freilich mag ſich dann im Munde der Epigonen manche derartige, urſprünglich durchaus geſchichtliche Ueberlieferung in's Abenteuerliche vergrößert haben, vgl. Virg. Aen. 12, 900. Man ſehe noch Winer's RWB., wo die Sagen anderer Völker von Rieſengeſchlechtern aus der grauen Vorzeit und Berichte von einzelnen Rieſen aus hiſtoriſcher Zeit ſich angeführt finden; Lengerke, Kanaan I, S. 179 f.; Ewald, Geſch. Iſr. I, S. 274 ff. (1. Ausg.); Jahrbüch. d. bibl. Wiſſenſch. VII, S. 18 ff. 126 ff.; Knobel zur Geneſis u. Völkertafel, S. 179. 204 f. 234 ff.; Bunſen, Aegyptens Stelle in der Weltgeſch. Bd. Va. S. 306 ff. Rüetſchi.

Rimini, Synode, ſ. Bd. I. S. 498.

Rimmon, רִמּוֹן, d. i. Granatapfel, iſt Nom. propr. 1) von verſchiedenen Lokalitäten in der heil. Schrift, und zwar a) einer Stadt im Süden Paläſtina's, an der Gränze Edoms gelegen, nach Joſ. 15, 32. dem Stamm Juda zugetheilt, nach Joſ. 19, 7., 1 Chron. 4, 32. mit andern ſüdlichen Gränzdiſtrikten dem Stamm Simeon abgetreten, ſpäter als ſüdlicher Gränzort des Reichs Juda genannt (von Gibea bis Rimmon, Sach. 14, 10.), in Euseb. Onom. unter dem Namen *Ἐρεμμών* 16 mill. ſüdlich von Eleutheropolis. b) einer im Stamm Sebulon an deſſen Gränze gelegenen Levitenſtadt (Joſ. 19, 13.); in 1 Chron. 6, 77. unter dem Namen רִמּוֹנוֹ vorkommend, nördlich von Nazareth, wahrſcheinlich das jetzige Dorf رُمَّانَة, Rumâneh (ſ. Robinſon III, 432). c) Name einer in der Triſt von Gibea gelegenen Feſte, Zuflucht der übrigen Benjaminiten nach der Niederlage des Stammes zu Gibea (Richt. 20, 45. 47. 21, 13.). Robinſon hält dafür den nackten, kegelförmigen, weithin ſichtbaren Kalkberg, auf dem und um den herum in Terraſſen das Dorf Rummôn, رُمُّون, liegt, 1 deutſche Meile nördlich von Gibea (Dſcheba), nicht weit von Bethel (Robinſon II, 325. 332). Dieſes Dorf iſt vielleicht daſſelbe, wie das bei Euseb. Onom. vorkommende *κώμη Ῥεμμών*, 15 mill. nördlich von Jeruſalem; nicht damit zu verwechſeln iſt das ebendaſelbſt genannte Rimmon, „eine Stadt der Könige von Syrien, nahe bei Damaskus". d) רִמּוֹן פֶּרֶץ, d. i. zerplatzter Granatapfel, iſt eine nicht mehr genau zu beſtimmende Lagerſtätte der Iſraeliten während des Zugs durch die Wüſte, zwiſchen Rithma und Libna (4 Moſ. 33, 19.), die

Digitized by Google

vierte vom Sinai an. 2) Name eines Mannes in Beeroth im Stamm Benjamin, Vaters zweier שָׂרֵי־גְדוּדִים, Parteigängeroberſten des Prätendenten Isboſeth (2 Sam. 4, 2.). 3) Rimmon, LXX Ῥεμμὰν iſt der nur 2 Kön. 5, 18. vorkommende Name der männlichen Hauptgottheit, die in Damaskus verehrt wurde. Das Vorkommen dieſes Götzennamens in einer Inſchrift von Citium in Cypern (vgl. Roß, Hellen. I, 2. p. 219), in der Rödiger die Worte עֶבֶד רִמּוֹן entziffern zu können glaubt, die aber nach Movers' hall. Encykl., Art. „Phönizien", S. 395 f. anders zu leſen iſt, iſt zweifelhaft. Ohne Zweifel aber iſt das „Rimmon" in dem Sach. 12, 10. vorkommenden Namen der Stadt Hadad Rimmon in der Ebene von Megiddo (Bd. V. S. 440) hier nicht f. v. a. Granatapfel, ſondern Name eben jener ſyriſchen Gottheit, was ſchon daraus erhellt, daß Adad (Hadad) ebenfalls als ſyriſcher und phöniziſcher Gottesname vorkommt, und zwar als Name der oberſten Gottheit Macrob. Saturn. I, 23; nach Philo Bybl. (bei Eusab. praep. ev. X, 38) und Plinius (37, 11: Hadadi oculus; vgl. Salmas. exerc. Plin. p. 248), die ihn Ἁδώδος, Hadadus nennen, der König der Götter, dem als entſprechende weibliche Gottheit die Atergatis = Derketo zur Seite ſteht. Sein Bild, von dem aus die Strahlen abwärts gehen, deutet darauf, daß Hadad der Sonnengott iſt, dem phöniziſchen und palmyreniſchen בַּעַל שֶׁמֶשׁ entſprechend (ſiehe Bd. I. S. 639 f.). Rimmon ſtünde dann in dieſer Zuſammenſetzung als Appoſition zu Hadad, als eine Modifikation des Sonnengottes, die je nach der etymologiſchen Erklärung von רִמּוֹן ihn entweder bezeichnet als den die Erde mit ſeinen Strahlen belebenden und befruchtenden Sonnengott, nach Ursin. arbor. bibl. p. 394 von רָמָה jaculari = ἑκηβόλος Ἀπόλλων, nach Meier, Wurzelw. S. 550 von רָם = רָךְ, nituit, wie der rothglänzende Granatapfel davon benannt ſeyn ſoll. Oder iſt „Granatapfel" geradezu der Name dieſes Idols, das dann als Perſonifikation der Zeugungskraft, der natura naturans, des numen naturae omnia foecundantis gedacht würde, wie der ſamenreiche Granatapfel nach der griechiſchen und orientaliſchen Symbolik neben dem Phallus Symbol der Zeugungskraft iſt. Vgl. Serarius in 2 Reg. 5. Ursinus arbor. bibl. p. 399. Bähr, Symb. des moſ. Cult. II, 112 f. 469. Eine dem entgegengeſetzte Modifikation des Sonnengotts wäre es, wenn רִמּוֹן, abgeleitet von רמם, רָם, computruit, die hinſterbende Winterſonne bezeichnete, nach Movers' hall. Enc. a. a. O. und Hitzig zu Sach. 12, 11., die in letzterer Stelle den מְסִפֵּד הֲדַד רִמּוֹן für das Trauerfeſt beim ἀφανισμὸς Ἀδώνιδος halten, vgl. Ezech. 8, 14. und d. Art. „Thammuz". S. dagegen den Art. „Hadad Rimmon" und 2 Chron. 35, 24 f. Endlich ſoll nach Anderen רִמּוֹן den (übrigens mit dem Sonnengott identificirten [ſ. Bd. I. S. 641]) höchſten Gott des Himmels bedeuten, entſprechend dem Βελσαμὴν bei Sanchuniathon ed. Orell. p. 14, der auch den Beinamen Ἑλιοῦν = עֶלְיוֹן, ὕψιστος, hat; רִמּוֹן wäre dann abzuleiten von רָמַם = רָם (ſ. Clericus in 2 Reg. 5, 18; Selden, de Diis Syr. 2, 10; Jurieu, hist. dogm. IV, 5. p. 659; Vitringa, comm. in Jes. I, 174; Roſenmüller, Alt. IV, 1. S. 275; Gesen. thes. III, 1292), eine Ableitung, die allerdings in dem Epitheton רָם für den בעל שמים und גאון, der Hohe, für den Adonis von Byblos einigen Grund hat und in der Notiz des Hesych. unter Ῥαμιὰς, das er durch ὁ ὕψιστος θεὸς interpretirt. Iſt letztgenannte Etymologie und Bedeutung die richtige, wofür auch das ſpricht, daß Rimmon jedenfalls nach 2 Kön. 5, 18. die höchſte in Damaskus verehrte Gottheit geweſen zu ſeyn ſcheint, ſo läßt ſich auch erklären, wie Naeman ſein Gewiſſen weniger beſchwert glaubt durch den Beſuch des Tempels eines Gottes, deſſen Dienſt als des höchſten, gewiſſermaßen einzig daſtehenden Gottes, mit dem monotheiſtiſchen Jehovahdienſt, als nicht in incompatiblen Widerſpruch ſtehend ſcheinen konnte, wie denn auch von den Semnitanern der Dienſt des phöniziſchen Eljon oder Jao mit dem Jehovahdienſt confundirt wurde (Movers, Phön. I, 557). Iſt הֲדַד ſ. v. a. אֶחָד, יָחִיד, μονογενὴς und heißt der Gott Hadad ſonſt auch בְּכוֹר, πρωτο-

γοὸς (Movers a. a. O. S. 555), ſo möchten doch Hitzig und Movers Recht behalten, daß Sacharja 12, 10 ff. auf ein in Hadadrimmon an der ſyriſchen oder phöniziſchen Gränze (in dem heidniſch gewordenen und ſchon ſeit 1 Kön. 20, 34. von Syrien aus koloniſirten Nordpaläſtina) gefeiertes Adonistrauerfeſt angeſpielt iſt, das in der Zeit Sacharja's jedenfalls der unmittelbaren Anſchauung nahe lag und gewiſſermaßen als Vorbild auf den Tod Chriſti auf dem Gebiet der Naturreligion angeſehen werden konnte, wie ſich ſolche Vorbilder auch ſonſt in heidniſchen Religionen nachweiſen laſſen. Für Sacharja, denjenigen Propheten, der nach Daniel den tiefſten Blick in das Verhältniß der Heidenwelt zum Volk Gottes hatte und alſo auch die Wahrheitselemente im Heidenthum und die Anknüpfungspunkte für die geoffenbarte Wahrheit in demſelben auf's Klarſte durchſchaute, erſcheint eine ſolche Anſpielung durchaus nicht unangemeſſen. — Wie ſyriſche (Benhadad 1 Kön. 15, 19. u. ö., Hadadeſer 2 Sam. 8, 3. u. ö.) und edomitiſche (1 Moſ. 36, 36. 39., 1 Kön. 11, 14.) Perſonennamen mit dem Götzennamen Hadad, ſo wurden auch mit Rimmon ſyriſche Königsnamen zuſammengeſetzt, ſo Tobrimmon (d. i. „gut iſt Rimmon"), Vater von Benhadad I. 1 Kön. 15, 18 f.

Leyrer.

Ring, Melchior, nimmt in der Geſchichte des im Reformationszeitalter in Heſſen auftauchenden Anabaptismus die erſte Stelle ein. Derſelbe war von Hauſe aus weder ein Kürſchner, noch, wie Krohn (Geſchichte der fanatiſchen und enthuſiaſtiſchen Wiedertäufer, Leipz. 1758) ſchließt, in den Jahren 1523 und 1524 in den Gegenden der Schweiz mit Melchior Hoffmann in Berührung gekommen, ſondern Schulmeiſter und Kapellan in Hersfeld. Als ſolcher hatte er mit dem Pfarrer Heinr. Fuchs zu Hersfeld 1523 die Vigilien und Seelenmeſſen angegriffen. Durch Johann Strauß, der mit großer Freimüthigkeit den Berglenten im Innthal gepredigt hatte und von da nach Eiſenach als Prediger gekommen war, fand Ring zu Eckardshauſen eine neue Wirkſamkeit. Hier befand er ſich in der Nähe des in Altſtedt thätigen Thomas Münzer (ſ. d. Art.), deſſen gleichgeſinnter Freund und „eifrigſter Schüler" er wurde. Schon im J. 1524 fanden wir Ring mit Knipperdolling und Melchior Hoffmann in Schweden. Die Abweſenheit des von den Anabaptiſten betrogenen und von dem katholiſchen Domcapitel zu Upſala verdammten und verbannten ſchwediſchen Reformators Olaf Petri bot in Stockholm und der Umgegend den Beſtrebungen der Wiedertäufer einen geiſtigen Boden. Durch die heftigen Predigten dieſer Schwärmer entſtand in Stockholm ein Bilderſturm, von Ring mit dem Ausrufe gut geheißen und gerechtfertigt: „Gottes Geiſt treibe ſie, derſelbe ſey es, der durch ſie rede". Am Schluſſe des Jahres 1524 kehrte Ring in die Heimath zurück, um als „Heerführer" in dem Bauernkriege thätig zu ſeyn. Der Ausgang der blutigen Kataſtrophe zu Frankenhauſen trieb ihn auf die Flucht. In der Schweiz fand er fruchtbaren Boden und erwünſchte Aufnahme. Indeß nöthigte ihn der von ſeinem eifrigſten Schüler, Thomas Schugger, im Beiſeyn vieler Wiedertäufer am eigenen Bruder begangene und als durch göttliche Eingebung zu St. Gallen hervorgerufene Mord, die Schweiz 1527 wiederum zu verlaſſen. 1528 traf er in der Gegend um Hersfeld ein. Luther's Lehre machte er zum Gegenſtand der heftigſten Polemik und, in Klagen über den Verfall des Chriſtenthums ausbrechend und auf ſeinen erhaltenen göttlichen Beruf ſich ſtützend, klagte er die evangeliſchen Prediger als Verkündiger eines faulen, todten Glaubens an. Eine ſolche Sprache erwarb ihm einen großen Anhang. Er zog umher, predigte und taufte nach einem karakteriſtiſchen Ritus. Die auf Anordnung Landgraf Philipp's von Heſſen durch die Geiſtlichen des Landes und die Gelehrten auf der Univerſität Marburg mit Ring angeſtellten Verhöre und Belehrungen waren ebenſo wirkungslos, als die bei fortgeſetzter Renitenz angedrohte Landesverweiſung. Der ihm 1528 auferlegten Kirchenbuße entzog er ſich durch die Flucht. Er begab ſich nach Oſtfriesland; denn hier hatte ſich nicht allein eine bedeutende Partei von Zwinglianern unter dem Einfluſſe des lutheriſchen Predigers Georg Aportanus zu Emden gebildet, ſondern es war dies Land auch ein

Sammelplatz der Wiedertäufer geworden. In Gemeinſchaft mit Melchior Hoffmann vollzog er zu Emden an 300 Perſonen in öffentlicher Kirche die Taufe, dabei kein Mittel unverſucht laſſend, ſeinem Anhange den Geiſt fanatiſcher Verachtung gegen die Schrift und das Abendmahl einzuflößen. Obgleich Graf Enno ſolcher Schwärmerei entgegentrat und auch zwei lutheriſche Prediger von Bremen zu dieſem Zwecke berufen ließ, kamen doch nach mannichfache Kämpfe daſelbſt vor. Das von Ring in öffentlicher Verſammlung aufgeſtachelte aufrühreriſche Volk lieh den Ermahnungen der berufenen Prediger ſo wenig ein williges Ohr, daß es im Gegentheil nur mit Mühe von der Ausführung der ausgeſprochenen Drohungen zurückgehalten werden konnte; während Ring die Kanzel beſtieg und wiederholt ausrief: „Ob wir wohl darum Schwärmer heißen müſſen, daß wir dem Wittenbergiſchen aus dem Karbe entflogen ſind, ſo ſind wir's doch nicht.“ Doch gewann die Partei der Lutheraner endlich die Oberhand und ein ſtrenges Edikt vom Anfang des Jahres 1530 beſtimmte Ring, nach Heſſen zurückzukehren. Bald die heſſiſchen, bald die ſächſiſchen Gebiete durchziehend, ſammelte er ſich, wohin er kam, einen großen Anhang. 1531 wiederholt ergriffen, entkam er aus dem Gefängniſſe; an eine Umſtimmung ſeiner die Tendenzen eines Thomas Münzer verfolgenden Denkweiſe war nicht zu denken; ſelbſt Georg Witzel hatte, wiewohl vergebens, verſucht, auf Ring einzuwirken. Zuletzt wurde Ring in den ſächſiſchen Landen ergriffen und dem Landgrafen von Heſſen ausgeliefert. Wenn auch Letzterer ſich nicht beſtimmen laſſen wollte, gegen Ring mit der in den Reichsgeſetzen gebotenen Strafe vorzugehen, wurde er doch in ſolchen Verwahrſam genommen, daß eine Verführung Anderer nicht mehr zu beſorgen ſtand. Doch entkam er wiederum und ſcheint in dem münſteriſchen Aufſtande ſeinen Tod gefunden zu haben. — Ring's Lehre, die er verkündigt, läßt ſich dahin zuſammenfaſſen: Das von Luther, der Anfangs wohl Gottes Geiſt gehabt, ſpäter aber ein Teufel, ja der rechte Antichriſt geworden ſey, verkündigte Evangelium ſey ein falſches heuchleriſch und gleißneriſches Evangelium. Die Erbſünde verdamme Niemanden, der noch nicht zur Vernunft gekommen ſey und in die Sünde nicht willige. Da der Spruch 1 Moſ. 3: „Welchen Tag du von dem Baume eſſen wirſt, ſollſt du des Todes ſterben“, von dem geiſtlichen Tode der Seele und nicht des Leibes zu verſtehen ſey, könne der Tod die Kinder um der Sünde willen nicht treffen; dieſe ſeyen vielmehr vor der Vernunft weder ſelig, noch unſelig, ſondern trügen von der Geburt guten und böſen Samen in ſich. Die Sprüche der heiligen Schrift, welche das Fleiſch, die Sünde und den Menſchen vor Gott verdammen, ſeyen ebenſo wenig von den Kindern geſagt, als ſie auf dieſelben Anwendung erleiden könnten; die Kinder werden in der Taufe dem Teufel geopfert, da Chriſtus nicht geſagt habe, das Himmelreich iſt ihrer, nämlich der Kinder, ſondern ſolcher, die den Kindern gleich ſeyen; weil die Kinder vom Guten nicht abgewichen ſeyen, auch weder Gutes noch Böſes zu unterſcheiden verſtänden, dürfe denſelben Buße und Vergebung der Sünde nicht gepredigt werden; die Kindertaufe ſey eine Gottesläſterung und aus der Schrift nicht zu erweiſen. Chriſtus ſey nicht natürlicherweiſe Gott, habe auch ſeine menſchliche Natur nicht von Maria angenommen; nicht zur Erlöſung und Bezahlung für unſere Sünde, ſondern uns zum Exempel und Vorbild habe er Alles gethan und gelitten, alſo daß ſein Leiden und Thun keinem Menſchen zur Seligkeit helfe und diene, es ſey denn, daß er Chriſto in alledem mit gleichem Thun und Leiden nachfolge. Chriſti Leib und Blut ſey nicht im Sakrament des Altars; der Menſch könne ſich durch Verläugnung und Abſagung ſeiner Werke, der Creatur und ſeiner ſelbſt, d. h. durch die ihm von Gott in der Schöpfung gegebene natürliche Kraft, zum Glauben bereiten und zum Geiſt Gottes kommen. — Die Schriften Ring's über die Kindertaufe ſcheinen ſpurlos verſchwunden zu ſeyn.

S. Krohn, Geſchichte der fanatiſchen u. enthuſiaſtiſchen Wiedertäufer, vornehmlich in Niederdeutſchland. Leipzig 1758. Mittheilungen aus der proteſtantiſchen Sektengeſchichte in Heſſen in Niedner's Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie, Jahrg. 1858, S. 541—553, u. Jahrg. 1860, S. 272 ff. von **H. Hochhuth.**

Ring und Stab, s. Investitur.

Ringwaldt, Bartholomäus, geb. zu Frankfurt a. O. im J. 1530, gest. zu Langenberg in der Neumark als Prediger im J. 1598. Als geistlicher Liedersänger lebt er noch unter uns fort. Zwei seiner Lieder haben gleichen Anfang: „Herr Jesu Christ, du höchstes Gut, du Brunnquell aller Gnaden ꝛc.“ und „Herr Jesu Christ, du höchstes Gut, du Quelle aller Gnaden ꝛc.“ Außerdem nennen wir noch: „Herr Jesu Christ, ich weiß gar wahl ꝛc.“ Ein längeres Glaubenslied heißt nach den Anfangsbuchstaben seiner Verse das güldene ABC: „Allein auf Gott setz' dein Vertraun ꝛc.“ Merkwürdig ist auch sein Lied wider den Pabst: „O lieben Christen, nehmet wahr in deutschen Nationen ꝛc.“ Unter mancherlei Leid und Sorge singt er ein andermal: „Ach, lieben Christen, trauert nicht ꝛc.“ und „Frent euch Alle, die ihr Leid tragt ꝛc.“ Und wieder singt der Kreuzträger: „Es ist gewißlich an der Zeit ꝛc.“; aber welcher Christ könnte den Dank vergessen, so singt er: „O Gott, ich thu dir danken ꝛc.“ — Ringwaldt's übrige Schriften, früher sehr viel gelesen, sind jetzt fast verschwunden und sind dennoch, wenn auch bis jetzt noch kein Gelehrter darauf seine Aufmerksamkeit gerichtet hat, nicht allein für die deutsche Poesie, sondern auch für die deutsche Kirchengeschichte und Theologie sehr wichtig, theils an sich nach ihrem eschatologischen Inhalte, theils als Grundlage, als Grundton zu den weiteren erbaulichen Betrachtungen, welche in ununterbrochener Succession zwei andere deutsche Liedersänger demselben Gegenstande gewidmet haben. Je mehr Ringwaldt unter dem Verderben der Welt, auch in der Christenheit, zu leiden hatte und den Schmerz darüber tief empfand, worüber er sich bereits in seiner 1585 erschienenen Schrift: „Die lauter Wahrheit“ zur Warnung offen ausgesprochen hatte, desto mehr wuchs in seiner Seele die Sehnsucht nach jener Welt, aber desto dringender fühlte er auch den Beruf, die eitle Welt vor der Hölle zu warnen. So entstand seine zweite Schrift: „Christliche Warnung des trewen Eckert“, die schon im Jahre 1588 vollendet war, aber nach einer weit verbreiteten und bis in die neueste Literatur fortgepflanzten Meinung erst 1591 in Hamburg gedruckt wurde, und zwar unter dem Titel: „Beschreibung des Zustandes im Himmel und in der Hellen“. Die Königl. Bibliothek zu Berlin kann indessen durch den Augenschein nachweisen, daß die „Christliche Warnung des treuen Eckert, darinnen die Gelegenheit des Himmels und der Hellen sammt dem Zustande aller Gottseligen und Verdampten begriffen, allen Frommen Christen zum Trost, den verstockten Sündern aber zur Warnung in feine gute Reime gefasset. Durch Bartholomäum Ringwaldt“ bereits im Jahre 1588 zu Frankfurt a. O. durch Andream Eichhorn gedruckt worden ist, und zwar mit einem Anhange geistlicher Lieder, die zum größten Theil leider vergessen sind. Die Schrift besteht in einer Parabel von dem treuen Eckert, wie er „in seiner Krankheit falle entzückt und von einem Engel in den Himmel und hernach in die Hölle geführt worden seyn, deren beider Zustand er nach seiner Erwachung den Menschen auf Erden melden solle“. Ringwaldt hielt das Ende der Welt für nahe, wie vor 300 Jahren Dante; er berechnete es auf das Jahr 1684. Und wie einst Dante von seinem Ahnherrn ermahnt wird, nichts zu verschweigen (Par. XVII, 124 sqq.), so soll auch der getreue Eckert Angesichts der Höllenstrafen und der himmlischen Freuden den Zeitgenossen laut und unumwunden davon berichten. Eine solche Mahnung enthält unter Anderm auch das Lied: „Ach, lieben Christen, jung und alt ꝛc.“, welches wir in dem Berichte des getreuen Eckert finden. Es ist recht deutsch, daß nach alter deutscher Sage und dem noch gangbaren deutschen Sprüchworte der getrene Eckert als das Symbal trener Warnung erscheint: „Der treue Eckert warnt Jedermann.“ Unter diesem Schilde warnt hier ein schlichter Prediger vor der Hölle und weiset in das himmlische Paradies, wie einst Dante. Und diesem Prediger und Sänger sind später zwei andere deutsche Prediger und Sänger auf derselben Bahn nachgefolgt, und zwar zwei Sänger im höheren Chor: erst Philipp Nicolai († 1608) — vgl. Bd. X. S. 331—334 — und demnächst Johann Matthäus Meyfart († 1642) — vgl. Bd. IX. S. 511—516. Es dürfte wohl an der

Zeit ſeyn, dieſe ſtetig auf einander folgenden eſchatologiſchen Geſichte unſerer älteren Theologen in ihrer ſucceſſiven Trilogie zu näherer Beachtung, zum wirklichen Studium zu empfehlen; denn unſere Literatur ergeht ſich gerade jetzt in eſchatologiſchen Studien aller Art. Ringwaldt's Lied: „Es iſt gewißlich an der Zeit ꝛc.“ iſt aus einer älteren Nachbildung des Hymnus: „Dies irae, dies illa &c.“ entſtanden (vgl. D. Lisco: Dies irae, dies illa. Hymnus auf das Weltgericht. Berl. 1840. S. 100 ff.). Auf das Ende der Zeit war ſein Blick unabläſſig ſo gerichtet, daß er in den Worten: Venit velox judicium, oder vielmehr aus den in dieſen Buchſtaben enthaltenen Zahlzeichen die Jahreszahl 1684 als das Ende der Welt herausgeleſen hat. Aber er fügt auch in der ſeinem Buche von der lauteren Wahrheit angehängten ſchließlichen Vermahnung zur Buße ſeiner Praphezeiung die Clauſel hinzu:

Doch red' ich als ein Menſchenkind
Dem ſolche Ding' verborgen ſind ꝛc. ꝛc.
Darum ich auch mit dieſem Schreiben
Gar keinen Fürwitz will betreiben.

Zum weiteren Studium gehören auch Ringwaldt's Schriften.

Zur äußeren hiſtoriſchen Kenntniß über den Dichter nennen wir: 1) E. E. Koch, Geſchichte des Kirchenliedes ꝛc. 2. Ausg. Bd. I. S. 156 ff. — 2) E. C. G. Langbecker, das deutſch-evangeliſche Kirchenlied. Zur dritten Jubelfeier der Augsb. Conf. 1830. S. 201 ff. — 3) Joh. Dan. Börkel (Archidiakonus zu Eilenburg), Ehrengedächtniß evangeliſcher Glaubenshelden u. Sänger. Zur dritten Jubelfeier des Augsb. Bekenntn. 1830. Bd. II. S. 98. — 4) Barthol. Ringwaldt's geiſtliche Lieder in einer Auswahl nach den Originaltexten. Nebſt einer Biographie herausgegeben van Hermann Wendebourg, Paſtor coll. zu Lewe im Hildesheimiſchen.

C. F. Göſchel.

Rinkart, Martin, zu Eilenburg geboren am 23. April 1586 als der Sohn eines Böttchers und daſelbſt geſtorben am 8. Dez. 1649 als Archidiakonus nach 32jähriger Amtsthätigkeit in ſeiner Vaterſtadt, welche die Zeit des 30jährigen Krieges vam Anfang bis zum Ende und bis zum Frieden ausfüllt. Früher war er in Leipzig Magiſter gewarden und dann erſt in Eisleben, ſpäter in Endeborn zum geiſtlichen Amte gelangt. Mit dem lutheriſchen Theſenjubiläum zag er in ſeine Vaterſtadt ein, und das Jahr darauf begann der Krieg. Es war mitten in dieſen Kriegesläuften, als er am 21. Febr. 1639, von dem ſchwediſchen Kriegsoberſten Dörſtling hart bedrängt, da alles Bitten bei den Menſchen um Verſchonung der Stadt mit der auferlegten Brandſchatzung von 30,000 Thalern vergeblich geweſen, in ſeiner Kirche eine Betſtunde veranſtaltete und durch das Läuten der Glocken alle Gemeindeglieder zuſammenrief, um die gemeinſamen Gebete vor Gott zu bringen. Es wurde geſungen: „Wenn wir in höchſten Nöthen ſeyn ꝛc.“; es wurde gebetet, wie aus Einem Herzen in tiefer Noth: der Erfolg war, daß die Herzen der Feiude erweicht wurden. Der Kriegsoberſt ermäßigte ſeine Farderung von 30,000 Thalern auf 8000 Gulden, von 8000 Gulden auf 4000, zuletzt auf 2000 Gulden. Aber ſo verdient ſich auch der Prediger Rinkart um ſeine Vaterſtadt gemacht hat, er hat dennach in und von ihr viel Leides erfahren, wovon wir ſchweigen, weil es vorüber iſt. — Eben dieſer Pfarrer Rinkart ſingt in der deutſch-evangeliſchen Kirche auch noch nach 300 Jahren; ſeine Leiden ſind längſt überſtanden, um ſo fröhlicher ſingt er. Er iſt recht eigentlich der Ambroſius der deutſchen Kirche geworden. Wenn weiland der vielberühmte Biſchof zu Mailand für alle nachfolgenden Jahrhunderte „Te Deum laudamus“ intonirt und ſpäter der Reformator zu Wittenberg „Herr Gott, dich laben wir ꝛc.“ nachgeſungen hatte, ſo hat wieder der Eilenburger Prediger für alle folgenden Zeiten „Nun danket Alle Gatt mit Herzen, Mund und Händen ꝛc.“ angeſtimmt, ſo daß es nach bis zur Stunde fort und fort nachhallt. Ueber dieſes Lied hat ſpäter Martyni Laguna eine literariſch ſehr beachtungswerthe Abhandlung geſchrieben, welche wir in Tzſchirner's Magazin für chriſtliche Prediger

(Bd. 2) finden. Von ſeinen Liedern nennen wir außerdem noch: „Ach Vater, unſer Gott ꝛc.“; „Hilf, Herr, in allen Dingen ꝛc.“; „Lobe, lobe meine Seele ꝛc.“

Von Rinkart's übrigen ſehr zahlreichen Schriften hat ſich leider nur wenig erhalten. Dahin gehört unter Anderm:

1) Monetarium seditiosum, oder Tragödie von Thomas Münzer. Lips. 1625. — Eine Gedächtnißſchrift nach 100 Jahren.
2) Jubel-Comödie von Cusano, einem deutſchen Cardinal, der 1452 vom Augsburger Reichstage geweiſſagt. 1630. (Vgl. Bd. III. S. 211 ff.)
3) Evangeliſcher Triumphgeſang und jubelfreudiger Nachklang von der lutheriſchen Debora: Lobet den Herrn, daß Iſrael frei geworden (Richt. 5, 1.). — Anno, quo merito eXVLIn aerVMnis JVbilat ipse Deo. 1530.
4) Katechismus-Wohlthaten und Lieder. 1645.
5) Kirchen-Jubeljahr, Wohlthaten, Gedenkring und große Katechismusfreude. 1645.

Martyni's oben genannte Schrift enthält zugleich Mittheilung aus einer von Rinkart hinterlaſſenen Handſchrift: „Mathematiſcher Gedankenrink“.

Rinkart liegt nunmehro ſeit 210 Jahren in der Eilenburger Stadtkirche begraben, wo zu ſeinem Andenken auch ſein Bildniß aufgeſtellt wurde mit der Inſchrift:

Der Rinkart ſeinen Rink getroſt und unverdroſſen
Hat viermal ſiebenmal, doch gänzlich nicht, beſchloſſen;
Bis er den Friedensſchluß und dieſen Chor beſang:
Er ſang und ſinget noch ſein ewig Leben lang.
Von anno 1617 bis anno 1650.

Hiernach ſcheint das Todesjahr ein Jahr ſpäter zu fallen, als oben angegeben iſt, und darauf ſcheint auch die Zahl der Lebensjahre, die Rinkart nicht ganz erreicht hat, viermal ſieben und ſiebenmal vier, hinzudenken.

Näheres über Rinkart enthalten folgende Schriften: 1) M. Martin Rinkart nach ſeinem äußern Leben und Wirken. Von Lonis Plato, Profeſſor der Philoſophie zu Leipzig. Mit Rinkart's Bildniß. Leipzig 1830. — 2) Ehrengedächtniß evangeliſcher Glaubenshelden und Sänger. Zur dritten Jubelfeier der Uebergabe des Augsb. Bekenntniſſes. Von J. D. Börkel, Archidiakonus zu Eilenburg. Leipzig 1830. Bd. II. S. 21 ff. 127 ff. — 3) Geſchichte des Kirchenliedes und Kirchengeſanges. Von E. E. Koch. 2. Ausg. Bd. I. S. 144 ff. Bd. IV. S. 567 ff. **C. F. Göſchel.**

Ritſchl, Georg Karl Benjamin, wurde am 1. November 1783 zu Erfurt als das zwölfte Kind des Paſtors an der Auguſtinerkirche M. Georg Wilh. Ritſchl geboren. Er empfing ſeine Vorbildung auf der Auguſtiner-Parochialſchule und von Oſtern 1794 bis 1799 auf dem evangeliſchen Rathsgymnaſium ſeiner Vaterſtadt. Als ein ſchwacher und gebrechlicher Knabe wurde er von den jugendlichen Spielen und Leibesübungen mehr zurückgehalten, als auf dieſelben hingewieſen, ſuchte aber und fand von früh an Erſatz in der fleißigen Ausbildung ſeiner muſikaliſchen Anlagen. Er lernte Klavier und Orgel ſpielen, zuletzt von dem Organiſten Kittel, dem letzten Schüler Joh. Seb. Bach's, erhielt Unterricht im Singen, und benutzte die vielfache Gelegenheit der Kirchenmuſiken in den evangeliſchen wie in den katholiſchen Kirchen ſeiner Vaterſtadt, ſeine muſikaliſchen Kenntniſſe zu erweitern und ſeine Fertigkeit im Geſang zu entwickeln. Für ſeine ſpätere Laufbahn iſt ihm ſeine allſeitige und ſolide muſikaliſche Ausbildung nicht nur im Allgemeinen höchſt förderlich geweſen, ſondern auch im Beſonderen durch die von Jugend auf geübte Anwendung derſelben auf die Zwecke des kirchlichen Cultus. Auf die Wahl ſeines zukünftigen Berufes hat aber die künſtleriſche Betheiligung des Knaben an dem evangeliſchen wie an dem katholiſchen Gottesdienſte nicht ohne Einfluß bleiben können, und die confeſſionelle wie die politiſche Stellung Erfurts bot demſelben eine umfaſſende Anſchauung kirchlicher Verhältniſſe dar. An der Kirche, bei der ſein Vater das Amt verwaltete, hafteten die lebendigen Erinnerungen an Luther's innere

Kämpfe; die Zelle Luther's, welche noch heute erhalten iſt, in deren nächſter Nähe Ritſchl aufwuchs, war die Geburtsſtätte der Reformation. Die Mehrzahl der Bewohner Erfurts bekannte ſich zu derſelben; aber die Stadt ſtand nicht nur unter der Herrſchaft von Kurmainz, die durch den Coadjutor von Dalberg als Statthalter vertreten wurde, ſondern ſchloß auch die alte katholiſche Univerſität in ſich, an welcher die Theologen der Augsburgiſchen Confeſſion zwar Lehrſtühle, aber keine Fakultäts- und Corporationsrechte gewonnen hatten. Wenn nun auch in Ritſchl's Jugendzeit allgemeine Toleranz den Gegenſatz der Confeſſionen in ſeiner Vaterſtadt ziemlich ausglich, ſo war doch das äußere Uebergewicht des katholiſchen Weſens geeignet, dem Pfarrersſohn die heimiſchen Erinnerungen an die Reformation theuer zu machen, durch die er ſich auf den Beruf ſeines Vaters hingewieſen ſah. — Als Ritſchl zu Oſtern 1799, noch nicht ſechzehnjährig, die Univerſität bezog, hatte er zwar den Anforderungen des Gymnaſiums genügt, ja ſich auch vor Anderen ausgezeichnet; aber bei dem niedrigen Stande der Lehrmittel jener Anſtalt war Ritſchl, wie er ſelbſt bekennt, zum Univerſitätsſtudium nur mangelhaft vorbereitet. Erſt in dem mehrjährigen Schulamte, das er ſpäter bekleidete, hat er die Veranlaſſung gehabt, und mit um ſo größerer Anſtrengung es dahin gebracht, die Lücken ſeiner Gymnaſialbildung auszufüllen. Das theologiſche Studium, das Ritſchl zwei Jahre in Erfurt und darauf 1½ Jahr in Jena unter Griesbach, Paulus, Schmidt betrieb, führte ihn zu rationaliſtiſchen Ueberzeugungen, doch ohne daß er von einem ſeiner Lehrer einen erheblichen Einfluß auf ſeine Geiſtes- und Karakterbildung erfahren hätte. Daher iſt es zu erklären, daß er in unmerklicher Weiſe zur poſitiven Theologie überführt wurde, ſowie er einen Boden reicherer und tieferer Geiſtesintereſſen fand, als ihm in ſeinem engeren Vaterlande geboten werden konnte. Denn nachdem er gegen das Ende des Jahres 1802 von dem Erfurter Miniſterium pro candidatura geprüft, und die Erlaubniß zum Predigen erhalten hatte, ſiedelte er im Anfang des Jahres 1804 mit dem als Direktor des Gymnaſiums zum grauen Kloſter berufenen Bellermann, als Hauslehrer von deſſen Kindern, nach Berlin über. Hier öffnete ſich für ihn alsbald eine öffentliche Laufbahn, die ihn in den anregenden Verkehr mit vielen ausgezeichneten Männern brachte, daneben aber war es die Muſik, der er einen großen Theil ſeiner freundſchaftlichen Verbindungen verdankte, und welche dadurch mittelbar einen nicht unbedeutenden Einfluß auf ſeine ſpäteren Lebensverhältniſſe geübt hat. Ritſchl wurde im Herbſt 1804 von Bellermann unter die Mitglieder des Seminars für gelehrte Schulen aufgenommen, und in dieſer Eigenſchaft auch mit Unterricht am Gymnaſium beſchäftigt. Dies gab Veranlaſſung, daß er im Winter 1807—1808 im Gymnaſium Singunterricht zu ertheilen begann, eine Neuerung, welche Anfangs mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, jedoch durch Ritſchl's Beharrlichkeit und den ihm entgegenkommenden Eifer der Schüler durchgeſetzt wurde, und welche die Einführung des bezeichneten Lehrgegenſtandes zunächſt in den Gymnaſien Berlins, dann allmählich in weiteren Kreiſen zur Folge gehabt hat. Im Herbſt 1807 hatte übrigens Ritſchl wieder begonnen zu predigen, nachdem ſeine Licenz vom Oberconſiſtorium beſtätigt worden war. Demnach bewarb er ſich, obgleich inzwiſchen zum Collaborator, dann zum Subrektor an der mit dem Gymnaſium zum grauen Kloſter combinirten Kölniſchen Schule ernannt, im J. 1810 um die dritte Predigerſtelle an der St. Marienkirche in Berlin. Die Wahl des Magiſtrats traf ihn, und am 1. Juli deſſelben Jahres ward er von dem Probſte Hanſtein in das Predigtamt eingeführt, welches er an jener Kirche faſt 18 Jahre lang mit bedeutendem Erfolge und reichem Segen verwaltet hat. Von Anfang an waren Ritſchl's Predigten von zahlreichen Zuhörern beſucht, welche von der edlen Einfachheit ihres evangeliſchen Inhaltes und von der würdevollen Ruhe des Vortrages angezogen wurden, und auf Perſonen *aller* Stände erſtreckte ſich die Einwirkung der Predigt und des Confirmandenunterrichts Ritſchl's gleichmäßig. Wenn es auch bei ſeinem erſten Auftreten in Berlin nicht an Zeugen der evangeliſchen Wahrheit auf den dortigen Kanzeln fehlte, ſo nahm doch die evangeliſche Predigt durch ihn einen neuen Aufſchwung, und

namentlich iſt nicht zu verſchweigen, daß Ritſchl's Muſter auf viele Studirende der Theologie eingeſtandenermaßen einen beſtimmenden Einfluß zur Geſtaltung ihrer Predigtweiſe ausgeübt hat. Das Gleichmaß, welches ſein Weſen durch alle Altersſtufen behauptete, geſtattet es, eine Beurtheilung ſeiner homiletiſchen Art, welche uns von einem Beobachter der ſpäteren Wirkſamkeit Ritſchl's zugegangen iſt, auch auf ſeine amtliche Thätigkeit in Berlin anzuwenden. „Seine Predigten waren nicht, was man heutigen Tages geiſtreich, piquant und originell zu nennen pflegt, ſie enthielten nicht verdeckte Anſpielungen auf Zuſtände, die man nicht offen angreifen, oder auch nicht unberührt laſſen will, ſie behandelten nicht die ſogenannten Zeitfragen, ſie drängten auch nicht weder durch Drohung, noch durch Rührung auf vorübergehende Erweckungen; aber ſie ſprachen frei, deutlich und rückhaltlos aus, was ihnen die heilige Schrift als Inhalt darbot, und beantworteten mit aller Würde und Milde, aber mit der auf dem Worte Gottes gegründeten Feſtigkeit die Frage des heilsbedürftigen Herzens: was ſoll ich thun, daß ich das ewige Leben gewinne? Seine Predigten waren durchdacht, mit Sorgfalt ausgearbeitet, mit Fleiß memorirt. Er, dem das Wort zu Gebote ſtand, wie Wenigen, hätte es nicht gewagt, — nicht etwa aus Furcht vor den Menſchen, ſondern um des Gewiſſens willen und aus Achtung vor der chriſtlichen Gemeinde — ſeine Zuhörer der Gefahr auszuſetzen, hinnehmen zu müſſen, was der Augenblick bietet. Seine Predigten waren wahr, und hatten nie die Ehre des Redners zum Zweck. Nie enthielten ſie Hinweiſungen auf ihn ſelbſt, oder ſuchten den Eindruck auf die Zuhörer durch beſondere Mittel zu erreichen. Vor aller Effekthaſcherei bewahrte ihn ebenſo ſehr die völlige Hingabe an den Inhalt der heiligen Schrift und an den Zweck des Predigtamtes, wie der feine und richtige Takt, der alle Aeußerungen ſeines Lebens regelte, und der aus der tiefſten Achtung der Eigenthümlichkeit der Anderen hervorging. Die Form der Rede, Diktion, Deklamation, Geſtikulation, Ausſprache waren einfach, und wenn man ſich dieſes Ausdruckes bedienen darf, vollendet. Die Sätze waren abgerundet, die Betonung nicht markirt aber richtig, die Bewegungen würdig; er verſprach ſich nie. Er ſchrieb nicht von der Tugend der Beredtſamkeit, aber er übte ſie. Ein ernſtes Streben in jüngeren Jahren, eine lange Gewohnheit in ſpäteren hatten ſie ihm zu eigen gemacht“. Eine nicht minder nachhaltige Einwirkung übte Ritſchl durch ſeinen Confirmandenunterricht. Auch auf dieſem Felde ſeiner amtlichen Thätigkeit ergänzten ſich die katechetiſche Meiſterſchaft und die aller Abſicht des Imponirens fremde Würde ſeiner chriſtlichen und paſtoralen Perſönlichkeit, zu dem Erfolge, ſowohl die Gemüther der Jugend für eine feſte evangeliſche Ueberzeugung zu gewinnen, als auch deren Pietät für das ganze Leben an ſich zu feſſeln. Mit der größten Treue pflegte er ferner die Beziehungen zu denen, die ſeine ſeelſorgeriſche Thätigkeit bedurften und ſuchten, und für ſeine ſegensreiche Wirkſamkeit in dieſer Hinſicht bürgt die gegenſeitige Anhänglichkeit, die zwiſchen vielen Gliedern ſeiner Berliner Gemeinde und ihm Beſtand behielt, auch nachdem er ſchon längſt dieſelbe hatte verlaſſen müſſen. — Als 1816 die Conſiſtorien in den preußiſchen Provinzen wiederhergeſtellt wurden, wurde Ritſchl zu ſeiner Ueberraſchung zum Mitgliede des für die Provinz Brandenburg in Berlin errichteten Conſiſtoriums, zunächſt als Aſſeſſor, darauf 1817 als Rath ernannt. Dieſe kirchenregimentliche Stellung bot ihm die Vorbereitung zu ſeinem ſpäteren viel umfaſſenderen Berufe. Bei der überwiegend bureaukratiſchen Wirkſamkeit der neuen kirchlichen Behörde waren es zunächſt nur die Examina der Candidaten, durch welche der Ernſt und das Geſchick Ritſchl's in der Leitung kirchlicher Angelegenheiten eine gewiſſe öffentliche Geltung gewann. Auguſt Neander, mit welchem Ritſchl bei dieſer Funktion in engere collegialiſche Gemeinſchaft trat, hat in der Dedikation des fünften Bandes ſeiner Kirchengeſchichte auch dem Verdienſte, das ſich Ritſchl durch ſeine Candidatenprüfungen erwarb, ein Denkmal geſetzt; und die Doktorwürde, welche ihm die theologiſche Fakultät am 16. November 1822 verlieh, galt vornehmlich der Anerkennung ſeiner bei jenem Geſchäfte an den Tag gelegten theologiſchen Tüchtigkeit. Auf den Namen eines gelehrten Theologen hat Ritſchl

keinen Anſpruch gemacht; aber er hat ſich eine umfaſſende Kenntniß von der gleichzeitigen Entwickelung der Theologie und ein ſicheres Urtheil über den Werth ihrer einzelnen Erſcheinungen trotz ſeiner heterogenen Amtsgeſchäfte anzueignen verſtanden, und Sinn wie Fähigkeit, auch verwickelten Forſchungen zu folgen, hat er bis an ſein Lebensende bewahrt. In die Zeit der Wirkſamkeit Ritſchl's in Berlin fällt ſeit 1818 noch ſeine Betheiligung an der Abfaſſung des Berliner Geſangbuches, welches 1829 erſchien, als er ſchon Berlin verlaſſen hatte (vgl. Schleiermacher's Sendſchreiben an Ritſchl über das neue Berliner Geſangbuch, 1830; Werke, zur Theol., 5. Bd.). Sein Antheil an dieſem Werke läßt ſich nur inſoweit beſtimmt abmeſſen, als er die muſikaliſchen Rückſichten bei der Bearbeitung der einzelnen Lieder vorzugsweiſe vertreten hat. Sofern die Anſprüche der allgemeinen Geſchmacksbildung auf die Neugeſtaltung vieler Lieder in dieſem Geſangbuche eingewirkt haben, war Ritſchl wenigſtens in ſpäteren Jahren der Ueberzeugung, daß das Geſangbuch von den Mängeln einer Uebergangserſcheinung nicht frei ſey. — Im März 1827 empfing Ritſchl von dem Miniſter von Altenſtein den Antrag, das Amt des Generalſuperintendenten von Pommern zu übernehmen, und nachdem er ſich dazu bereit erklärt hatte, wurde er unter dem 27. Auguſt 1827 vom Könige zum Biſchof der evangeliſchen Kirche, Generalſuperintendenten von Pommern, Direktor des Conſiſtoriums und erſtem Prediger an der Schloßgemeinde in Stettin ernannt. Wegen des nöthigen Neubaues der Amtswohnung trat aber Ritſchl dieſe Aemter erſt im Frühling 1828 an, in denen er über 26 Jahre mit ſegensreichem und unvergeßlichem Erfolge für die evangeliſche Kirche Pommerns gewirkt hat. Eine erhebliche Unterbrechung erlitt ſeine amtliche Thätigkeit nur durch eine Miſſion in St. Petersburg vom September 1829 bis zum Mai 1830 zu dem Zwecke, um an der Ausarbeitung einer neuen Kirchenordnung für die evangeliſche Kirche des ruſſiſchen Reiches Theil zu nehmen. Die zu der 1832 erſchienenen Kirchenordnung gehörige, nach dem Vorbilde der alten ſchwediſchen Gottesdienſtordnung entworfene „Agende für die evangeliſch-lutheriſchen Gemeinden im ruſſiſchen Reiche“ iſt weſentlich Ritſchl's Werk. Wenn es nun darauf ankommt, ein Bild der Wirkſamkeit Ritſchl's für die evangeliſche Kirche Pommerns zu entwerfen, ſo iſt ſeine Thätigkeit als einflußreichſtes Mitglied des Conſiſtoriums und als Generalſuperintendent zu unterſcheiden. In den Funktionen des letzteren Amtes genoß er eine nur von Verantwortlichkeit gegen das Miniſterium begleitete Selbſtſtändigkeit; im Conſiſtorium aber war er an die Bedingungen des collegialiſchen Zuſammenwirkens gebunden. An der Spitze dieſer Behörde ſtanden bis 1847 die aufeinander folgenden Oberpräſidenten der Provinz, und mit Ausnahme der kurzen Amtsführung des in hohem Alter noch lebenden Herrn von Schönberg (1831—34) hatte Ritſchl vielmehr Hemmung der kirchlichen Aufgaben durch dieſe weltlichen Vorgeſetzten zu bekämpfen, als Unterſtützung derſelben durch ſie zu erfahren. Die 1847 erfolgte Ernennung eines eigenen Conſiſtorialpräſidenten aber nöthigte ihm den Kampf gegen die neulutheriſchen Tendenzen im Collegium auf, um den Boden zu bewahren, auf welchem er ſeit 20 Jahren zur Aufrichtung des kirchlichen Weſens in Pommern gewirkt hatte. Mit ſeinem Eintritte in das Conſiſtorium dieſer Provinz begann ſich eine neue belebende Kraft in der Behörde ſelbſt geltend und den Geiſtlichen wie den Gemeinden wahrnehmbar zu machen. In den vorkommenden Disciplinarfällen wurde ſtatt der Theilnahme für die betheiligten Perſonen das Wohl der Gemeinden in den Vordergrund geſtellt. Den Geiſtlichen kam es bald zum Bewußtſeyn, daß ſie mit einer Behörde zu thun hatten, welche höhere Zwecke kräftig verfolgte, und ihre Mitwirkung zu denſelben zuverſichtlich in Anſpruch nahm. Kirchliche Inſtitutionen, welche in Verfall gekommen waren, wie die öffentlichen Katechiſationen der Jugend und die Katechismusübungen der Erwachſenen wurden wieder in Aufnahme gebracht; die Synodalverſammlungen der Geiſtlichen in regelmäßigen Gang geſetzt und auf die Förderung des wiſſenſchaftlichen Strebens, ſowie der brüderlichen Eintracht im Amte hingelenkt. Die Candidatenprüfungen nahm Ritſchl zu einheitlicher Behandlung in ſeine Hand und ſcheute keine Mühe, um durch ſie die theologiſche Bil-

dung der pommerſchen Geiſtlichkeit in angemeſſener Weiſe zu heben. In die Zeit ſeiner Wirkſamkeit im pommerſchen Conſiſtorium fallen die weſentlichſten Maßregeln zur Einführung der Union der evangeliſchen Landeskirche Preußens. Dieſe Aufgabe entſprach ſeinem theologiſchen und kirchlichen Standpunkte, und deshalb konnte er willig und freudig auf dieſelbe eingehen; er hat ſie mit aller Beſonnenheit gefördert, mit voller Achtung vor dem freien Entſchluß der Gemeinden, ohne irgend eine Maßregel des Zwanges in Bewegung zu ſetzen. Nach höherer kirchenregimentlicher Anordnung galt die Annahme des Ritus des Brodbrechens im Abendmahle als Erklärung des Beitrittes der Gemeinden zur Union. Thatſache iſt es nun, daß nach den eingegangenen Berichten faſt alle Gemeinden der Provinz Pommern in dieſer Weiſe die Union vollzogen haben; Thatſache iſt es ferner, daß die nicht beigetretenen ohne alle Anfechtung geblieben ſind. Aber die Einführung der Union und der Agende hatte in verſchiedenen Gegenden Pommerns im Anfang der dreißiger Jahre altlutheriſche Gegenbewegungen und Separationen zur Folge, deren Behandlung den landeskirchlichen Behörden unglaublich viel Schwierigkeiten bereitete, bis die Conceſſionirung der Altlutheraner von 1845 die ſtreitenden Mächte auseinanderſetzte. Auch in dieſen Verhältniſſen hat das Conſiſtorium von Pommern alle Milde und Vorſicht angewandt, um die Gewiſſen nicht zu zwingen. Es darf aber wohl als beglaubigte Thatſache ausgeſprochen werden, daß in Pommern wenigſtens durchaus nicht eine ächte Tradition lutheriſch-kirchlichen Lebens in den Gemeinden ſich zur Oppoſition gegen Union und Agende zuſammenraffte, ſondern daß dieſelbe ihre Wurzeln in der methodiſtiſchen Erweckungspredigt einiger Geiſtlichen hatte, daß die durch die Union und die Agende ſcheinbar bedrohte lutheriſche Abendmahlslehre den methodiſtiſch angeregten Separatiſten wegen ihres ſinnlichen Anſtrichs theuer wurde, und daß ihr principielles Mißtrauen gegen alle Anordnungen des ſtaatlichen Kirchenregimentes aus der ungeſunden Spannung zwiſchen Frömmigkeit und Sittlichkeit entſprang, welche den Sektirern eigen iſt, und welche ihnen Alles als Welt erſcheinen läßt, was nicht die ihnen geläufigen Merkmale vom Reich Gottes an ſich trägt. Aber indem nun die Geiſtlichen die Aufgabe hatten, die Verbreitung dieſes altlutheriſchen Separationsgelüſtes zu hemmen, und zum Zwecke des Kampfes dagegen ſich in die lutheriſche Dogmatik hineinſtudirten, erwuchs hieraus unter der Bedingung theologiſcher Beſchränktheit und hierarchiſchen Gelüſtes nach Unabhängigkeit von der Provinzialbehörde, aber auch unter dem Einfluß politiſch-religiöſer Parteiinſtinkte die viel gefährlichere neulutheriſche Bewegung unter der pommerſchen Geiſtlichkeit namentlich ſeit 1848. Die Bildung eines Vereines von Geiſtlichen zum Zwecke der Agitation gegen die Union erfüllte Ritſchl nicht bloß deshalb mit Kummer und Schmerz, weil die oberſten Kirchenbehörden der Bewegung nicht ſteuerten, und weil dieſelbe im Conſiſtorium ſelbſt Gönner beſaß, ſondern auch weil Mangel an Muth und feſter Geſinnung dem Treiben der neulutheriſchen Agitatoren freien Spielraum gaben und den Schein ihrer Auktorität vergrößerten, und weil juriſtiſcher Fanatismus und Impietät auch bei Solchen an den Tag trat, denen er als Gehülfen an der evangeliſchen Union vertrauen zu dürfen gehofft hatte. Solche Erfahrungen haben dem Biſchofe ſeine letzten Amtsjahre vielfach verbittert, ſie haben aber weder ſeinen Muth noch ſeine Milde und Gerechtigkeit wankend zu machen vermocht. — Die Stellung, welche Ritſchl als Generalſuperintendent der Provinz einnahm, iſt dagegen durchgehends die Quelle hoher Befriedigung für ihn geweſen. Die Viſitationen, die er in dieſem Amte regelmäßig mit der größten Treue und Sorgfalt ausführte, erhielten ihn in einer ſteten und einigen perſönlichen Beziehung zu allen Geiſtlichen. Dieſelbe wurde ſo viele Jahre hindurch ſchon bei den Prüfungen der Candidaten begründet. Keiner derſelben wurde entlaſſen, ohne daß er von dem Biſchofe auf die wahrgenommenen Lücken in ſeinen Kenntniſſen und die an den Tag getretenen Bedürfniſſe ſeiner Karakterentwickelung aufmerkſam gemacht wurde. Die Ordinationen gaben Veranlaſſung zu beſonderen Rathſchlägen für die Amtsführung, und in den Ordinationsreden verſtand Ritſchl in unvergeßlicher Weiſe den Ernſt und die Treue der

jungen Geiſtlichen anzuregen und ſie für ihren heiligen Beruf zu begeiſtern. Mit ſcharfem Gedächtniß und mit durchdringender Würdigung einer jeden Eigenthümlichkeit verfolgte Ritſchl jeden Einzelnen in ſeiner amtlichen Laufbahn, und war ſtets bereit ſeine väterliche Sorge in Rath, Troſt und Ermunterung, aber auch, wo es nöthig war, in ernſter wenn auch immer humaner und leidenſchaftsloſer Rüge auszuüben. Gegenüber den Patronen, Adeligen, wie Communalbehörden hat er die Würde ſeines kirchlichen Amtes ſtets in dem richtigen Maße darzuſtellen und jede Zudringlichkeit, ohne zu verletzen, abzuwehren gewußt. In den Jahren 1853 und 1854 hat er ſich zweimal den vom evangel. Oberkirchenrath angeordneten General-Kirchenviſitationen unterzogen, und hat ſie mit der Beſonnenheit und dem Takte geleitet, der ſeine ganze Amtsführung ausgezeichnet hat. — Ritſchl ſah im J. 1854 dem Ablauf einer 50jährigen öffentlichen Thätigkeit im Schul- und Kirchenamte entgegen, nachdem er ſchon 1852 die Vollendung ſeiner 25jährigen Amtsthätigkeit in Pommern unter der dankbaren und ehrenvollen Theilnahme der Geiſtlichkeit dieſer Provinz gefeiert hatte; und wenn er auch im Alter von 70 Jahren noch über den vollen Umfang ſeiner geiſtigen Kräfte verfügte, ſo ſah er doch ſeinem Amte neue Aufgaben zugemuthet, denen er ſeine körperlichen Kräfte nicht mehr gewachſen glaubte, und fürchtete andererſeits, daß ihn die Abnahme ſeiner geiſtigen Tüchtigkeit überraſchen könnte, ehe er dieſelbe gewahr würde. Er entſchloß ſich alſo, beim Könige die Entlaſſung von ſeinen Aemtern für den 1. Oktober d. J. nachzuſuchen, die ihm in ehrenvoller Weiſe ertheilt wurde. Seinen Wohnſitz nahm er von dieſem Zeitpunkt in Berlin, wo ihm ein großer Kreis von Freunden mit alter Anhänglichkeit entgegenkam. Er ſollte jedoch noch nicht des Dienſtes der evangeliſchen Kirche müßig gehen. Im Anfang 1855 berief ihn der König als Ehrenmitglied in den evangeliſchen Oberkirchenrath. In dieſer Funktion fand er in den letzten Jahren ſeines Lebens nicht nur die Gelegenheit, ſeine reiche Erfahrung in der Kirchenleitung in einem umfaſſenderen Wirkungskreiſe zu verwerthen, ſondern auch ſein Intereſſe an kirchlichen Geſchäften fortgeſetzt lebendig zu erhalten. Wie er alſo bis zum letzten Augenblicke ſeines Lebens fortgefahren hat, der evangeliſchen Landeskirche Preußens ſeinen Rath und ſeine Dienſte zu leihen, ſo iſt er durch dieſe Dienſte vor der Abſtumpfung bewahrt worden, welche einem von jeher thätigen Arbeiter im Ruheſtande droht. Denn die pünktlichſte Thätigkeit und die überlegteſte Ordnung in allen Geſchäften hat es Ritſchl von jeher möglich gemacht, ſo Umfaſſendes zu leiſten. Aber freilich wartete er nicht auf die günſtige Stimmung zur Arbeit, ſondern er rechnete es zu ſeiner Pflicht, die günſtige Stimmung zu den Amtsgeſchäften zu haben, und er wußte, daß ſie der gewiſſenhaften Anſtrengung auf dem Fuße folgt. So hat er Vieles zu beſchaffen vermocht, ohne jemals auch nur den Schein der Vielgeſchäftigkeit zu erwecken, aber auch ohne jemals auf Koſten ſeines Berufes an ſich ganz löbliche Beſchäftigungen ſich zuzumuthen. Dieſe äußere Zucht und Selbſtbeſchränkung war ihm ein Mittel des inneren Gleichgewichtes, der ruhigen Würde, die ſeine ganze Erſcheinung auszeichnete, und die darum ſeinem Amte ſo vollkommen entſprach, weil ſie in der tiefſten und aufrichtigſten Demuth wurzelte. Darum aber hat er nicht nur ſo viele Verehrung und Liebe geerntet, ſondern er hat dieſelbe auch mit Liebe, Milde und Gerechtigkeit zu erwidern vermocht. Sein Seelſorger in den letzten Jahren (Stahn, Worte der dankbaren Erinnerung an Ritſchl, Berlin 1858) hat mit treffendem Wort es ausgeſprochen, daß ſeinem Weſen das Zeichen der chriſtlichen Humanität aufgeprägt geweſen ſey, und in dieſem Zeichen findet auch der Segen ſeiner kirchlichen Wirkſamkeit die Gewähr ihrer Fortdauer. Ritſchl ſtarb nach kurzer Krankheit am 18. Juni 1858. Dieſe Darſtellung ſeines Lebens iſt nach Aufzeichnungen von Ritſchl's eigener Hand und nach gütigen Mittheilungen von Männern, die ihm amtlich nahe geſtanden haben, verfaßt von ſeinem jüngſten Sohne **Albrecht Ritſchl.**

Ritter, Erasmus, Reformator Schaffhauſens. Aus Bayern gebürtig, hatte er ſich namentlich in Rothweil durch ſein Predigttalent ausgezeichnet, und wurde von dort aus 1522 von den Gegnern der Reformation nach Schaffhauſen berufen, um dem

Sebaſtian Hofmeiſter einen gelehrten Gegner gegenüber zu ſtellen. Ritter eiferte wirklich anfänglich mit großem Ungeſtüm gegen die neue Lehre in deutſchen Predigten; aber bald wurde er durch die Schriftgründe, welche Hofmeiſter ihm entgegenhielt, ſelbſt tiefer in das Studium der Schrift eingeführt und von ihr überwunden. Nun ſprach er frei die erkannte evangeliſche Wahrheit aus, zu deren Unterdrückung er gekommen war, und ſein Uebertritt übte auf die Befeſtigung der Reformation in Schaffhauſen den günſtigſten Einfluß aus. Ritter trat mit großer Vorſicht nnd Mäßigung auf und heirathete erſt im J. 1529 die Schweſter des Schaffhauſer Abtes. Sein College Hofmeiſter war wegen ſeines Eiferns und Drängens verbannt worden; dagegen ward im Jahre 1528 der St. Galler Prediger Benedikt Burzauer berufen, mit dem der ſtreng der zwingliſchen Lehre zugethane Ritter bald in ärgerlichen Zwiſt gerieth. Letzterer beſchwerte ſich über Burgauer, daß ſich dieſer an einige ſogenannte Große hänge, Burgauer, daß Ritter allzuſehr die Gunſt des Volkes ſuche. Am Ende erſchien es gerathen, beide Prediger mit einander zu entlaſſen, und Ritter wandte ſich jetzt nach Bern; aber auch hier warteten ſeiner neue Kämpfe. Mit Zwingli war er in einem herzlichen Briefwechſel geſtanden. — Ueber ſein Lebensende ſuchten wir vergeblich nach Nachrichten.

Preſſel.

Ritterorden, geiſtliche, ſ. Bd. IX. S. 681 und die beſonderen Artikel.

Rituale Romanum. Für den Cultus der römiſch-katholiſchen Kirche waren nach und nach verſchiedene Ritualbücher (ordines Romani) erſchienen (ſ. den Art. „Ordo Romanus" Bd. X. S. 693 f). Seit dem Tridentiniſchen Concil (vgl. sess. XXV. de indice librorum) nahmen die Päbſte beſonders darauf Bedacht, der kirchlichen Einheit durch allgemeine Ritualien Vorſchub zu thun („ut Catholica Ecclesia in fidei unitate ac sub uno visibili capite beati Petri successore Romano Pontifice congregata, unum psallendi et orandi ordinem . . . . teneret" etc.). Zu dem Behufe publicirte Pius V. das Breviarium und Missale Romanum, Clemens VIII. das Pontificale und Ceremoniale (ſ. die betr. Artikel). Dieſem Vorgange folgte Paul V., indem er einigen Cardinälen den Auftrag gab, aus den älteren Ritualien, vorzüglich dem des ehemaligen Cardinals Julius Antonius (tit. Sanctae Severinae) ein neues für die Seelſorger auszuarbeiten und daſſelbe unter dem Namen: Rituale Romanum a 16. Juni 1614 publicirte (vgl. das demſelben vorgedruckte Breve), mit dem Befehle, daß ſich alle Pfarrer und höheren Kleriker deſſelben bei ihren Funktionen bedienen ſollten. Die im Rituale behandelten Gegenſtände ſind: die von dem Pfarrer zu verwaltenden Sakramente und Sakramentalien, Proceſſionen, Formulare für die Eintragung in die Kirchenbücher u. dgl. m. Seit der Einführung des Rituale Romanum verſchwanden allmählich die früher in einzelnen Diöceſen üblichen Ritualbücher, doch erfolgten beſondere Bearbeitungen, namentlich für die Kirchen in Rom ſelbſt (ſ. Jos. Catalani sacrarum caeremoniarum sive rituum ecclesiasticorum S. Rom. Ecclesiae libri tres. Rom. 1750. 2 vol. Fol.)

H. F. Jacobſon.

Robinſon, Stifter der Independenten, ſ. Independenten.

Rochelle, Confeſſion von La —, ſ. Franzöſiſches Glaubensbekenntniß.

Rock, der heilige, in Trier, ſ. Trier.

Rock, Joh. Friedr., ſ. Inſpirirte (Bd. VI. S. 702).

Rockyczana, ſ. Huſſiten.

Rodigaſt, M. Samuel, geb. am 19. Okt. 1649 zu Gröben, einem Dorf bei Jena in Thüringen. Von der Schule zu Weimar wanderte er zur Univerſität in Jena, wo er ſpäter Magiſter und Adjunkt wurde. Im J. 1680 wurde er Conrektor an dem Gymnaſium zum grauen Kloſter in Berlin, im J. 1698 Rektor daſelbſt; den Ruf zu einer Profeſſur in Jena für Logik und Metaphyſik hatte er abgelehnt. In Berlin war er mit Ph. J. Spener in den engſten Verhältniſſen; erſt der Tod trennte, aber auf kurze Zeit: Spener ſtarb am 5. Februar 1705 und Rodigaſt folgte ihm am

19. März 1708. — Daß übrigens der Schulrektor Rodigaſt auch hier ſeine beſcheidene Stelle findet, hat ſeinen Grund in dem Intereſſe der Hymnologie; denn wenn es jetzt mitten in den unruhigen Gährungen der Zeit zu dem Segen der gegenwärtigen Tage gehört, daß das geiſtliche Lied, als das beſondere Pfund unſeres Vaterlandes, wieder unter uns erwacht iſt, ſo muß auch M. Rodigaſt genannt werden, weil er, und zwar im Anfang ſeiner Laufbahn, als Adjunkt der philoſophiſchen Fakultät zu Jena, vor ſeiner Berufung nach Berlin, im J. 1675 ein Lied geſungen, ein einziges, welches aber, wie geſagt worden iſt, „viele hundert andere Lieder aufwiegt“. Es iſt das Lied: „Was Gott thut, das iſt wohlgethan ꝛc.“ Das Lied iſt wie ein Nachklang zu dem Geſange ſeines thüringiſchen Landsmannes G. Neumark: „Wer nur den lieben Gott läßt walten ꝛc.“ Die Geſchichte des Kirchenliedes hat viel von den wunderbaren Wirkungen des Rodigaſt'ſchen Liedes zu erzählen; hier ſey nur erinnert, daß es ein Lieblingslied des hochſeligen Königs Friedrich Wilhelm III. von Preußen war, daß bei ſeinem Leichenbegängniſſe am 11. Juni 1840 die Trauermuſik in der Melodie dieſes Liedes beſtand, und daß in Magdeburg Biſchof Dräſeke eine ſeiner beiden gedruckten Predigten über dieſes Lied gehalten hat. C. F. Göſchel.

Röhr (Johann Friedrich) — der kirchlich-praktiſche Repräſentant des vulgären Rationalismus — war geboren den 30. Juli 1777 zu Roßbach bei Naumburg a. d. Saale. Der Sohn eines Schneidermeiſters und zu des Vaters Gewerbe beſtimmt, beſuchte er die Dorfſchule, wo ein invalider Soldat das Regiment führte. Zufällig kömmt er hier neben einen Knaben zu ſitzen, der, von ſeinen Eltern zur Gelehrtenlaufbahn beſtimmt, nicht Fähigkeit genug beſitzt, ſich in des alten Corporals Latinität zu finden. Der geweckte Röhr, obſchon kein gelernter Lateiner, wird ſein Mentor. Dadurch erregt er des Schulinſpektors Aufmerkſamkeit, welcher (es war der Pfarrer von Großjena) von nun an unentgeltlich ihm lateiniſchen Unterricht ertheilt. Von ſeinem unbemittelten Vater wird er dann verſuchsweiſe auf 2 Jahre nach Schulpforta gebracht. Seinem Wunſche, ſich der Wiſſenſchaft zu widmen, welcher an des Vaters Mittelloſigkeit zu ſcheitern droht, kommt der Großtante Vermögen zu Statten, welches ihm mit der ausdrücklichen teſtamentariſchen Beſtimmung zufällt, daß es verſtudirt werden ſolle. So über alle Verlegenheiten raſch hinausgehoben, bezieht Röhr 1796 die Univerſität Leipzig, um Theologie zu ſtudiren. Er hört bei Platner und Keil und beſchäftigt ſich mit der Kant'ſchen Philoſophie. Nachdem er vor Reinhard ſein Candidatenexamen beſtanden hat, wird er durch deſſen Empfehlung Hülfsprediger an der Univerſitätskirche in Leipzig, dann Collaborator in Pforta (1802). Hier treibt er die neueren Sprachen, beſonders Engliſch, wie ſeine „Tabellariſche Ueberſicht der engliſchen Ausſprache“ (Leipz. 1803) davon Zeugniß gibt. Collegialiſche Zerwürfniſſe, namentlich mit Ilgen, verleiden ihm die geliebte Fürſtenſchule, welche er, 1804 zum Pfarrer von Oſtrau bei Zeitz ernannt, ſpäter nie wieder betreten hat. Sechszehn Jahre lang lebte er als einfacher Landpaſtor auf der einträglichen Patronatsſtelle. Da, im J. 1820, nach dem Tode des Generalſuperintendenten Dr. Krauſe, ergeht an ihn der Ruf als Oberpfarrer nach Weimar. Das Staatsminiſterium fügte dazu die Würde eines Oberhofpredigers, Oberconſiſtorial- und Kirchenrathes und Generalſuperintendenten für das Fürſtenthum Weimar, ſeit 1837 auch die eines Vicepräſidenten des neuorganiſirten Landesconſiſtoriums. Mit dem theologiſchen Doktorate ehrte ihn Halle. Außer ſeiner pfarramtlichen Thätigkeit lagen in ſeinem Geſchäftskreis die Generalviſitationen, Examina, Inſpektion des Weimariſchen Gymnaſiums und die Beſetzungsangelegenheiten. In dieſer ſeiner Würde, als oberſter Kirchenbeamter des Weimariſchen Landes, iſt er geſtorben am 15. Juni 1848.

Röhr's geſchichtliche Bedeutung beruht auf ſeinem mit aller einſeitigen Energie vertretenen, theologiſchen Standpunkte des vulgären Rationalismus, deſſen Bewußtſeyn er zum erſten Male im Zuſammenhang ausgeſprochen hat in ſeinen „Briefen über den Rationalismus. Zur Berichtigung der ſchwankenden und zweideutigen Urtheile, die in den neueſten dogmatiſchen Conſequenzſtreitigkeiten über denſelben gefällt worden ſind.“

Zeitz 1813 [2. und 3. Aufl. 1814]. Das hier vorgetragene, vernünftige Glaubenssyſtem, angelehnt an den populariſirten Kant, von der viel betonten Nüchternheit*) eines kritiſchen Verſtandes getragen, bewegt ſich in folgenden Gedanken: Es gibt zwei Erkenntnißquellen religiöſer Wahrheit, Offenbarung und Nichtoffenbarung, d. h. Vernunft. Wird die religiöſe Wahrheit auf die Vernunft geſtützt, ſo entſteht das allein haltbare, ächtconſequente Syſtem des Rationalismus oder Naturalismus. Was hier Vernunft heißt, wird anderwärts auch bezeichnet als eigene Einſicht, als innerer Sinn, welcher ſich mit dem zufrieden gibt, was ſich allen vernünftigen Menſchen ohne Rückſicht auf Syſtem und ſonſtige Vorurtheile als gut und wahr empfiehlt. Es iſt alſo nicht die philoſophiſch durchgebildete Vernunft, ſondern der naturwüchſige, angeborene Takt, der gemeine Menſchenverſtand, welchem die oberſte Inſtanz in Religionsſachen eingeräumt wird. Der ſo angethane Rationalismus weiſt alle Religionslehren als unannehmbar von ſich, die nicht den Karakter der Allgemeingültigkeit und ſtrenger Angemeſſenheit zu ſittlichen Zwecken an ſich tragen. Denn der letzte Zweck der Religion iſt reine Sittlichkeit. Das Chriſtenthum, bei dem es fraglich iſt, ob es je eine poſitive Religion ſeyn konnte oder ſeyn ſollte, hat ſeinem hiſtoriſchen Theile nach nur Geltung als Vehikel, die Vernunftreligion auf Erden zu erhalten und auszubreiten. Es gibt daher nur eine Theologie oder Lehre von dem Daſeyn und den Eigenſchaften Gottes und eine Anthropologie, welche den Menſchen nach ſeiner Licht- und Schattenſeite, d. h. ſowohl nach ſeiner religiöſen Anlage, ſeiner Vernunft und Freiheit, ſeiner moraliſchen Beſtimmung und Unſterblichkeit, als auch nach ſeiner Sinnlichkeit und deren traurigen Folgen zu betrachten hat. Die Chriſtologie tritt gar nicht als ein integrirender Beſtandtheil des Syſtems auf. Denn wie kämen die Anſichten, die man von der Individualität, von den Verdienſten und Schickſalen des erſten Verkündigers einer Univerſalreligion hat, in dieſe Religion ſelbſt? Was haben allgemeine, religiöſe Vernunftwahrheiten mit den Vorſtellungen über die Perſon und Würde deſſen zu thun, der ſie zuerſt der Wahrheit bedürftigen Menſchheit rein und vollſtändig darbot? Der Rationaliſt, entkleidet er die evangeliſchen Nachrichten, die von Jeſus erzählen, der Anſichten, die ihre Verfaſſer gleich mit in die gegebenen Fakta miſchen, ſo bleibt nichts übrig, als die der allgemeinen Menſchenvernunft ſo angemeſſene Ueberzeugung, daß der beſcheidene und liebenswürdige Weiſe von Nazareth, der ſich ſelbſt einen Menſchenſohn nennt, ein Menſch, wie wir, abwohl ein, durch die größten und erhabenſten Eigenſchaften ausgezeichneter, ja einziger Menſch war, der nach der Erzählungsweiſe ſeiner Geſchichtſchreiber in Form und Art des damaligen Zeitalters, d. h. in einer wunderbaren Geſtalt auftritt, den ſich aber ein ſpäteres Zeitalter, ſeiner phyſiſchen Weltanſicht zufolge, gar wohl als eine rein menſchliche Erſcheinung zu erklären den Verſuch machen darf. Nochmals, in der 2. und 3. Ausgabe ſeiner „Grund- und Glaubensſätze der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche“ [Neuſtadt a. d. O. 1834 u. 1844] hat er in Folge von Recenſionen, die über die erſte Ausgabe [1833] ergangen waren, die weſentlichen Lehren des Evangeliums in folgende ſpecifiſch-chriſtlicher gewendete Sätze zuſammengefaßt: „Es gibt Einen wahren, uns von Jeſu Chriſto, dem eingeborenen Sohne deſſelben, verkündigten Gott, dem als dem vollkommenſten aller Weſen, als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt und als dem Vater und Erzieher der Menſchen und aller vernünftigen Geiſter, die tiefſte Verehrung gebührt. Dieſe Verehrung leiſten wir ihm am Beſten durch thätiges Streben nach Tugend und Rechtſchaffenheit, durch eifrige Bekämpfung der Triebe und Leidenſchaften unſerer ſinnlichen, zum Böſen geneigten Natur, und durch redliche, dem erhabenen Beiſpiele Jeſu ange-

*) „Was einſt Paulus, der entſchiedene Feind von Unvernunft und Fabelwerk in dem Gebiete des Heiligen, ſchrieb: du aber ſeye nüchtern allenthalben und thue das Werk eines evangeliſchen Predigers, — das, das ſchrieb er für alle Diener der Kirche, das ſchrieb er auch für mich.“ S. Antrittspredigt, am 18. Sonntag n. Trin. 1820 in der Haupt- und Pfarrkirche zu Weimar gehalten. Weim. 1820. S. 14.

meſſene, allſeitige Pflichterfüllung, wobei wir uns des Beiſtandes ſeines göttlichen Geiſtes getröſten dürfen. Bei dem Bewußtſeyn des kindlichen Verhältniſſes, in welches wir dadurch mit ihm treten, können wir in irdiſcher Noth mit Zuverſicht auf ſeine väterliche Hülfe, in dem Gefühle unſerer ſittlichen Schwachheit und Unwürdigkeit auf ſeine, uns durch Chriſtum gewiſſe, Gnade und Erbarmung rechnen, und im Augenblicke des Todes einer unſterblichen Fortdauer und eines beſſern, vergeltenden Lebens gewiß ſeyn."

Dieſes iſt das dürftige, engverſtrickte Syſtem eines vernunftmäßigen Chriſtenthums, welches Röhr Zeit ſeines Lebens als den ächten Proteſtantismus verfochten hat, worauf er geſtorben iſt. An ſeinem 69. Geburtstage ſchrieb er unter ſein Teſtament die Worte: „Auf meine mündlich und ſchriftlich geltend gemachten chriſtlich-religiöſen Anſichten, wonach nur eine vernunftgemäße Auffaſſung der von dem Erhabenſten aller Gottgeſandten, Jeſus Chriſtus, ausgegangenen Offenbarung der Welt und Menſchheit zum Heile gereichen kann, weil ſie ſonſt, wie die geſammte Geſchichte der chriſtlichen Kirche lehrt, mit den gefährlichſten Irrthümern vermiſcht wird, ſterbe ich mit eben der unerſchütterlichen Treue, womit ich darauf gelebt habe." Seine Kämpfe zum Schutze des Rationalismus, denen ſein Journal, zuerſt unter dem Titel „Predigerliteratur" (1810—1814), dann „Neue und Neueſte Predigerliteratur" (1816—1819), endlich „Kritiſche Prediger-Bibliothek" (1820—1848), als Organ diente, galten zuerſt der Richtung, welche er als die pietiſtiſch-myſtiſche, deren Anhänger als kirchliche Poſitiviſten, ſymboliſche Buchſtäbler, orthodoxirende Stabilitätstheologen bezeichnet, welche „nicht den Chriſtus der heiligen Urkunden wollen, ſondern das unwahre und unhiſtoriſche Gebilde, welches ihre dogmatiſche Schule von ihm aufſtellt; nicht den erhabenen Menſchen- und Gottesſohn, für welchen er ſich ſelbſt gab, ſondern das abgöttiſche Idol, zu welchem ihn antibibliſche Kirchenlehren erhaben; nicht den göttlichen Geſandten, welchen der Vater mit Geiſt und Kraft zu großen Thaten auf Erden ſalbte, ſondern den weſentlichen Mitgehülfen deſſelben bei der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, den die rabbiniſche Deutung morgenländiſcher Denk- und Redeweiſe aus ihm machte; nicht den ernſten Verkündiger geiſterleuchtender und herzveredelnder Wahrheit, wie ihn die Evangelien ſchildern, ſondern den übermilden Gnadenprediger, zu welchem ihn die ſittliche Trägheit herabwürdigt; nicht den unerbittlichen Bekämpfer der Sünde und des Laſters, wie er unter ſeinem verdorbenen Geſchlechte wirklich auftrat, ſondern den großmüthigen Büßer menſchlicher Schuld und Strafe, mit deſſen Schilde ſich die freche Bosheit decken möchte; nicht das begeiſternde Muſterbild eines göttlichen Sinnes und Wandels, an dem ſich jeder ſittlich Schwache zu gleichem Streben aufrichten ſoll, ſondern den gefälligen Sündendiener, welcher mit ſeinem Thun und Leiden für jeden leichtſinnigen Frevler einſtehen ſoll; nicht den Heiland der Welt, der ſich um ſie die allſeitigſten und umfaſſendſten Verdienſte erwarb, ſondern den Helfer und Mittler, der für den ſchlechteſten Theil derſelben nur das Eine Verdienſt hatte, ihm ohne eigenes Zuthun den Weg zu Gottes Gnade zu bahnen und immer offen zu halten." Der Hauptvorwurf aber, welche dieſe Denkart trifft, iſt ihr evangeliſcher Papismus (ſ. „Die kirchliche Wahlverwandtſchaft der römiſch-katholiſchen und evangeliſchen Stabilitätstheologen kritiſch beleuchtet". Anhang zur 2. Ausg. der Grund- und Glaubensſätze, S. 184—206). Schon ſehr frühzeitig bekämpfte er einen Repräſentanten dieſer Richtung in Reinhard, gegen deſſen Reformationspredigt vom 31. Okt. 1800, welche den Gedanken verfolgte, wie ſehr unſere Kirche Urſache habe, es nie zu vergeſſen, ſie ſey ihr Daſeyn vornehmlich der Erneuerung des Lehrſatzes von der freien Gnade Gottes in Chriſto ſchuldig, er ſein „Sendſchreiben eines Landpredigers über Reinhard's Reformationspredigt" (Leipzig 1801) ſetzte. Ein ſpäteres Studium dieſes Streits bezeichnet ſeine pſeudonyme Schrift: „Wer iſt conſequent? Reinhard? — oder Tzſchirner? oder Keiner von Beiden! Beantwortet in Briefen an einen Freund vom Prediger Sachſe". Zeitz 1811. Spätere Kämpfe gegen die Orthodoxie knüpfen ſich an die Namen Harms, Hahn, Hengſtenberg, Sartorius, Rudelbach. Aber der Zorn der kritiſchen Predigerbibliothek traf noch eine zweite Rich-

tung, die dogmatisch- oder kirchlich-allegorische, welche einer dialektisch-frivolen Aufstützung des stabilen Kirchenglaubens durch Schelling-Hegel'sche Philosopheme bezüchtigt wird. In diese Kategorie werden Daub und Marheinecke geworfen, welchen die kritische Prediger-Bibliothek die naive Zumuthung macht, ihre wissenschaftlich-theologischen Werke lateinisch zu schreiben, als wodurch solche Dogmatiken gleich als eine Fehlgeburt exspiriren würden, ehe sie noch das Licht der Welt erblickten, aber auch Schleiermacher, Twesten und alle reicheren Geister, welche in der nüchternen Beschränktheit der Wegscheider'schen Idealdogmatik sich unheimisch fühlten und nach Maßgabe der protestantischen Freiheit eine höhere Entwickelung anstrebten. Röhr ganz in seinen Rationalismus verknöchert, fand für diese höheren Phasen in sich durchaus kein Verständniß, es waren ihm ärgerliche Truggebilde, denen gegenüber er seinen Standpunkt, obwohl er ehedem heftig dagegen protestirt hatte, daß er für die Ergebnisse seiner Wahrheitsforschung ein bindendes Ansehen in Anspruch nehme (Kr. Pr.-Bibl. VIII, 1032), mit fast hierarchischer Zähigkeit als alleinberechtigt geltend machte. Durch diese dogmatische Befangenheit, welcher die neuere Zeit mit ihren Erscheinungen ein Geheimniß blieb, wurde endlich der denkwürdige Streit zwischen ihm („Antihasiana") und Dr. Hase („Anti-Röhr") herbeigeführt, in dessen Hutterus redivivus Röhr eine Erneuerung der abgelebten Orthodoxie des 17. Jahrhunderts unter Schelling'scher Firma witterte („Was will dieser Hutterus im 19. Jahrhundert?"). Da ward von Hase mit so vernichtender Klarheit die Unwissenschaftlichkeit dieses Rationalismus des gesunden Menschenverstandes und seine Mißachtung der Geschichte nachgewiesen, daß er heut zu Tage um allen wissenschaftlichen Credit gekommen ist.

Der ganze Röhr, als Mensch und Theologe, spiegelt sich auch in seinen Predigten. Fragen wir zunächst, wie er seine vernunftmäßige Betrachtungsweise der evangelischen Geschichte vereinigt habe mit seinem Predigerberuf, ohne dem Vorwurf der Heuchelei und Lüge zu verfallen, so gibt er uns folgende Antwort (Kr. Pr.-Bibl. XVII, 2. S. 303): „Der ehrliche Mann hält das (wunderbare) Faktum als solches fest und macht davon die religiöse und sittliche Anwendung, zu welcher es ihm ausschließlich gegeben ist, trägt aber auch kein Bedenken, da, wo dasselbe zur Nahrung eines unchristlichen Aberglaubens dienen könnte, z. B. bei den sogenannten Teufelaustreibungen, die im N. T. selbst vielfach vorkommenden Bezüge auf die darin vorwaltenden Zeitbegriffe geltend zu machen. Ueberhaupt stellt er die Wunderthaten Jesu der Gemeinde in demjenigen Lichte dar, welches der religiöse Bildungsgrad derselben und die von Jesu und den Aposteln selbst ihm anempfohlene Lehrweisheit zuläßt. Auch die wunderbaren Schicksale desselben finden an ihm keinen ungläubigen Bestreiter, sondern vielmehr nach Maßgabe ihrer Beschaffenheit einen aufrichtigen Vertheidiger, besonders das Wunderbarste von allen, die Auferstehung desselben. Denn diese gilt ihm für den großen Wendepunkt seines Daseyns, der am deutlichsten bewies, daß Gott mit Jesu war und seine heilige Sache schützte." Daß in Röhr's Predigten der moralische Gehalt das durchaus Ueberwiegende ist, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden. Zwar hat er „Christologische Predigten oder geistliche Reden über das Leben, den Wandel, die Lehre und die Verdienste Jesu Christi" (1. Samml. Weimar 1831, 2. Samml. 1837) herausgegeben, um praktisch die Grundlosigkeit der Behauptung nachzuweisen, daß eine vernunftmäßige Auffassung des Christenthums zu einem Christenthume ohne Christus führe. Aber wenn hier Themata behandelt werden, wie diese: Jesus als Muster und Beispiel ächter Bildung oder als Freund der Vernunft in religiösen Dingen, so beweisen dieselben, wie wenig man doch eigentlich Christologisches hier zu suchen habe. Ueberall in seinen Predigten tritt uns „der Mann von geradem Verstande" entgegen, welcher mit seiner homiletischen Devise: „Vom Verstand zum Herzen!" zwar den Eindruck des Ueberzeugenden macht, aber das religiöse Gefühl unbefriedigt läßt. Doch hat er in Casualreden oft alle guten Eigenschaften eines geistlichen Redners in sich vereinigt. Wir erinnern nur an seine „Trauerworte, bei von Goethe's Bestattung in Weimar am

26. März 1832 gesprochen". Von seinen homiletischen Produkten sind noch folgende zu nennen: „Christliche Fest- und Gelegenheitspredigten, vor einer Landgemeinde gehalten" (3 Bdchn., Zeitz 1811. 1814. 1820; 2. Aufl. 1825 u. 1829); „Letzte Predigten und Reden, vor seiner ehemaligen Landgemeinde gehalten" (Zeitz 1820); „Predigt bei Eröffnung des weimarischen Landtages" (Weimar 1820); „Nachricht von der auf Befehl ꝛc. erbauten Bürgerschule zu Weimar nebst den bei der feierlichen Grundlegung derselben am 17. Novbr. gehaltenen Reden" (mit 1 Kupf., Weim. 1822); „Predigten über die Sonn- und Festtagsevangelien" (3 Bde., Neustadt a. d. O. 1822—1826; 2. Aufl. 1836—1839); „Predigten über freie Texte" (2 Bde., Weimar u. Magdeburg 1832 u. 1840); „Christliche Reden" (Leipzig 1832); „Reformationspredigt" (Weimar 1838 in 12 Aufl.); „Rede zur vierten Säkularfeier der Erfindung der Buchdruckerkunst" (Weim. 1840). Mehrere seiner Predigten in dem von ihm, Schuderoff und Schleiermacher herausgegebenen „Magazin für Fest-, Gelegenheits- und andere Predigten" (Magdeb. 1823—1829), in dem von ihm nach Tzschirner's Tod redigirten „Magazin für christliche Prediger" (Hannov. u. Leipz. s. 1828), in „Kleine theologische Schriften dogmatischen, homiletischen und geschichtlichen Inhalts" (Schleus. 1840), in Tzschirner's Memorabilien, Bd. VIII. St. 1. S. 187—202, und in Schwabe's Predigten bei Gelegenheit seiner Amtsveränderung gehalten (Neust. 1821).

Außer den genannten Schriften hat Röhr (vgl. B. Hain im Neuen Nekrolog der Deutschen. Jahrg. 26. 1848. Th. 1. S. 451—461) veröffentlicht: „Lehrbuch der Anthropologie" (Zeitz 1816, 2. Aufl. 1819), mehr eine Sammlung von Vorhandenem, als selbstständig Neues bietend. Für das große christliche Publikum ist berechnet: „Palästina oder historisch-geographische Beschreibung des jüdischen Landes zur Zeit Jesu. Zur Beförderung einer anschaulichen Kenntniß der evangelischen Geschichte" (Zeitz 1816, 8. Aufl. 1845); „Luther's Leben und Wirken" (Zeitz 1817, 2. Aufl. 1828); „Die gute Sache des Protestantismus" (Leipz. 1842). Die anonym erschienene Broschüre: „Wie Karl August sich bei Verketzerungsversuchen gegen akademische Lehrer benahm" (Hannov. u. Leipz. 1830) enthält die nachmals von Reichlin-Maldegg („Paulus und seine Zeit" [Stuttg. 1853] I, 245 ff.) noch vollständiger herausgegebenen Aktenstücke zu der vom Generalsuperintendenten Schneider in Eisenach gegen Paulus und die damaligen Jenaer Theologen angeregten Conspiration, worüber siehe die „Jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung" (Leipz. 1858), S. 100 ff. von **G. Frank.**

Römerbrief, s. Paulus.

Rogationen, s. Bittgänge.

Rollenhagen (Georg), geboren in der Stadt Bernau bei Berlin am 22. April 1542, gestorben zu Magdeburg als Rektor und Prediger am 21. Mai 1609, ist nicht allein für die deutsche Literatur, sondern auch für die protestantische Kirche und Theologie von Bedeutung; denn mit herzlicher Frömmigkeit verband er emsige literarische Thätigkeit in Schriften, die zu seiner Zeit viel gelesen wurden und noch jetzt wenigstens nach dem Namen nicht ganz vergessen sind. — In Prenzlau und Magdeburg auf der Schule wohl unterrichtet, bezieht er — gerade vor 300 Jahren — im Jahre 1560, im Todesjahre Philipp Melanchthon's, die Universität zu Wittenberg. Er hatte schon früher Philipp Melanchthon gekannt, gehört und verehrt. Im Jahre 1567, am Tage Concordiä, an welchem 21 Jahre früher Dr. Martin Luther gestorben war, wurde er zu Wittenberg zum Magister promovirt und bald nachher als Lehrer an der städtischen Gelehrtenschule nach Magdeburg berufen, wo er nach langer Amtswirksamkeit, nach 42jähriger Thätigkeit in der Schule und Kirche, verstorben ist. Er war zugleich Prediger zu St. Sebastian und St. Nicolai. Von Magdeburg hatten ihn wiederholt sehr ehrenvolle Berufungen nicht abwendig machen können, bis ihn endlich der Tod berief und abrief. So wohl befand er sich, nach seinem eigenen scherzhaften Ausdrucke, unter dem Magdeburgischen Jungfrauenkranze, sub serto virgineo.

Von seinen zahlreichen Schriften gehören für uns besonders zwei. Die bekannteste

ist „Der Froschmäusler oder die Batrachomyomachie“ in deutschen Versen. Das Gedicht, welches zum erstenmale im Jahre 1595 erschien, aber oft wieder aufgelegt worden ist, behandelt in der Gestalt einer Thierfabel und mit vielem Scherz, aber auch im tiefsten Ernst theils politische, theils kirchliche Zeitfragen. In der ersteren Beziehung wird über Demokratie, über Aristokratie und über Monarchie, in öffentlicher Versammlung viel verhandelt, auch über beschränkte und unbeschränkte Monarchie, d. h. über die Regierungsweise, wo ein Faktor dem anderen die Verantwortung aufbürden kann, und über die Regierung, wo in letzter Instanz Einem allein die Entscheidung, aber auch allein die Verantwortung zufällt. In Betreff der kirchlichen Zeitfragen wird im Verlaufe der poetischen Erzählung namentlich die Bedeutung der deutschen Reformation im Gegensatze zur päbstlichen Kirche ernstlich hervorgehoben, aber auch der Reformation in Betreff der Kirchenlehre eine Gränze gezogen, damit sie zu einer heilsamen Ruhe gelange und nicht in Wortstreit gerathe. Der Elb-Marx, d. i. Luther, erhält sein Lob und der Pabst seine Lektion, und zwar mehr als einmal. Es war recht in der Weise seiner Zeit und seines Humors, wenn er den Namen des Pabstes davon ableitet, daß derselbe nur zu gern Alles anbeißt und pappt, wie die römische, italienische und deutsche Sprache einstimmig sich auszudrücken pflegt. Eben darum eiferte er sehr, daß der Pabst, statt des geistlichen Amts zu warten, das weltliche Regiment an sich reißt. Von den Uebergriffen der Hierarchie in den Staat einerseits und von der Erlahmung der obrigkeitlichen Macht zur Beschirmung der Kirche andererseits wird alles Unheil in Kirche und Staat abgeleitet. Es ist wie für unsere Tage geschrieben, wenn es heißt, daß man einstweilen dem Pabst im Südersee nach soll lassen, was seine Vorfahren besaßen, bis Gott selbst wird drein sehen, „bis Er dem „Grenel ein End' wird machen. Ihm befehlen wir alle Sachen. Doch hält auch wider „Pabstes Trutz Gott, der HErr, seinem Häuflein Schutz, Und steht bei unsrer Obrig„keit: Ihm sey Lob, Dank in Ewigkeit!“ So wird denn auch ausführlich erörtert, wie zur Kirche auch der Staat, zum geistlichen Amte auch das obrigkeitliche gehört, und beide Einem Leibe angehören, als Organismen, die wohl zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden sind. Am Elb-Marx wird besonders gerühmt, daß er, nachdem er zur Einsicht gelangt, dem Unheil nicht ruhig zusehen konnte. „Das konnt der Marx gar nicht „ertragen. Er sollt' und mußt' die Wahrheit sagen, Und sucht hervor aus Habakuk's, „So heißt der Nam' eines alten Buch's: „„Der Gerecht' wird seines Glau„bens leben““ (Hab. 2, 4. Hebr. 10, 38. Gal. 3, 11.). „Man müßt das Herz, „nicht Geld an Gott drum geben.“ — So heißt es auch anderwärts: „Nicht unrecht „hat Elb-Marx gesagt, Wenn er über den Beißkopf klagt. Man nennt unbillig Gottes „Mann, der Gottes Wort nicht leiden kann. Unbillig nennt man alte Lehr', Die wi„der Gott neu erfunden wär'. Der Quellbrunn' selbst ist rein und schön, Je weiter „das Wasser fleußt davon, Je mehr es annimmt Dreck und Sand Von fremden Zu„flüssen und Land: Also ist Gottes Wort auch gut, Wenn man nichts draus oder zu„thut. Wenn man's aber noch Länge der Zeit Auch meistert, und ausdehnt weit, — „So ist's nicht Alles lauter klar, Was der größt' Hause acht für wahr. Es ist nicht „Alles gut und reine, Das Andre, oder ich, herzlich gut meine. Mich „dünkt, ich wähn', ich mein', ich halt', Thut oft der Wahrheit groß' Gewalt.“ Daran schließt sich eine lange Reihe lehrreicher Beispiele aus dem alten Testamente: Richt. 8, 24—27. 1 Sam. 13, 9—14. Matth. 15, 9. Luk. 19, 8. — 2 Mos. 32, 20. — 1 Mos. 35, 4. Richt. 6, 25—51. — Es ist übrigens wohl zu merken, daß auch die politische Doktrin auf der rechten Seite der Volksversammlungen vielfältig aus der heil. Schrift begründet wird, wie denn auch die Geschichte des Volkes Israel aus der Zeit, da es um einen König bat, und denn doch nicht zufrieden war, ausdrücklich zum Grunde gelegt wird (1 Sam. 8. und 5 Mos. 17, 14, 15. Richt. 9, 2. 8—15.). — Wie wichtig das alte Buch ist, wie heilsam eine neue Ausgabe desselben mit den nöthigen Erklärungen seyn würde, möchte sich auch daran erweisen, daß der Dichter mehr

als einmal den Lesern auf das Angelegentlichste die schon von den Heiden, selbst von den Cynikern durch ihr σπουδογέλοιον, sowie von Seneca empfohlene Pflicht: „Willt du „lehren und strafen sein, So misch' holdsel'ge Rede mit ein. Allzeit tiefer in's Herze „reichen. Die Wort', so freundlich hereinschleichen, Denn die mit eitel ernsten Sa„chen Viel Pochen's, Dräuen's, Trotzen's machen." Das ist auch ein Wort für unsere Zeit, wie für jene Zeit. — Außerdem müssen wir noch eine Schrift Rollenhagen's anführen, welche ein Sohn desselben bei Lebzeiten des Vaters als ein Schul-Essai herausgegeben hat, und zwar unter dem wunderlichen Titel: „Vier Bücher wunderbarlicher, „bis daher unerhörter und unglaublicher Indianischer Reisen durch Luft, Wasser, Land, „Hölle, Paradieß und im Himmel, beschrieben von Alexander dem Großen, Cajus „Plinius II, Oratore Luciano und St. Brendano. Unsern lieben Deutschen „zur Lehre und kurzweiligen Ergötzung aus Griechischer und Lateinischer Sprache mit „Fleiß verdeutscht durch Gabriel Rollenhagen aus Magdeburg in Sachsen. 1603." Die Schrift, in welcher der Vater dem Sohne, der Lehrer dem Schüler das Wort läßt, um seine Lection aufzusagen, ist namentlich wegen ihres innersten Sinnes auch für die Kirche und Theologie unserer wie jener Zeit nicht ohne gute Lehre; sie ist recht eigentlich eine Lucianische Satyre über die Wundersucht, welche sich in der Erfindung der abenteuerlichsten Wunder gefällt. Spottet schon der Heide darüber, so verwundert sich der Christ um so mehr über die Wundersucht, wie sie noch jetzt geschäftig ist, nachdem in die Nacht des Heidenthums das Licht der Offenbarung eingedrungen ist und das Wunder aller Wunder zu Tage gebracht hat, aus welchem sich zugleich die Wundersucht der Heiden erklärt. Wie kommt es nun, daß diese dem Menschen angeborene Wundersucht, nachdem der eigentliche Gegenstand erreicht ist, demnach nicht überall unter den Christen sich befriedigt fühlt und nach neuen Wundern sucht? Es kommt daher und dies ist die eigentliche Lehre der christlichen Religion, es ist nur daraus zu erklären, daß das wunderbare Licht, welches in der Finsterniß erschienen ist, von der Finsterniß nicht überall begriffen wird, eben weil es ein Wunder ist. So geschieht es, daß verblendete Christen, wenn ihnen das Licht des Evangeliums mehr oder weniger unzugänglich wird, sich selbst Wunder erfinden und zu den Fabeln sich kehren, nach denen ihnen die Ohrenjücken (2 Tim. 4, 3. — 1 Tim. 4, 7. — 6, 20.). Der letzte Sinn der Satyre ist daher gegen die Legenden in der päbstlichen Kirche gerichtet, welche von der gesunden Lehre der Schrift abwendig machen und das Wunder aller Wunder zu ersetzen suchen, aber nicht vermögen. — Außerdem wäre wohl viel zu sagen über Alexander, Plinius, Lucian und St. Brendanus, so wie über die fernere Literatur dieser Sagen im Mittelalter, aber die weitere Ausführung gehört nicht hierher; wir können nur zum Voraus eine besondere Monographie über Rollenhagen ankündigen, wozu wir noch nähere Nachrichten von seinen Komödien, Gedichten, Wetterbeobachtungen, sowie von seinen Kalenderbetrachtungen und Studien über Kalendernamen aufzufinden hoffen. — Zur näheren Kenntniß Rollenhagen's gehört auch die ihm gehaltene Leichenpredigt, welche in der gräfl. Stolberg'schen Bibliothek zu Stolberg sich erhalten hat und den Titel führt: „Ἀναλυσις Rollenhagianum. Das ist: Seliger Ab„schied des weiland Ehrwürdigen und Hochgelehrten Herrn, M. Georgii Rollenha„gii, langgedienten Schul-Rectoris dieser Löblichen Stadt Magdeburgk. Verfasset „in einer kurzen Leichen-Predigt über den Spruch Phil. 1., so an unsers Herrn Him„melfahrts-Tage, an welchem er in der Pfarr-Kirchen zu St. Ulrich in sein Ruhe„Bettlein gesetzet, gehalten worden, durch A. Aaronem Burkhart, Prediger zu St. „Ulrich. Magdeburg. MDCIX." Aus dem eingeführten Nekrologe erfahren wir auch, daß Rollenhagen Zeit seines Lebens kränklich und mit vielen Leibesbeschwerden geplagt gewesen ist. Die stete tägliche Erinnerung an seine Leibesschwachheit erinnerte ihn auch ernstlich an den Ernst des kurzen Lebens, aber sie vertrug sich auch recht wohl mit dem ihm von Natur verliehenen munteren Temperamente; er war größtentheils heiterer Laune und zu Scherz und Kurzweil aufgelegt. So hat er sich auch selbst in lateinischen Versen

unter ſein Bildniß gezeichnet und zum Schluß — dem Herrn, ſeinem Heiland ſich befohlen:

Agnosco properae toleranda pericula mortis:
Quid faciam? Credam, Christe benigne, Tibi.

In dieſem Sinne hatte er auch noch zuletzt im Sterben ſeinem Freunde und Seelſorger geantwortet. Denſelben Inhalt finden wir nun auch in einem alten geiſtlichen Liede, welches alte Geſangbücher bald mit der Unterſchrift „Bartholomäus Rollenhagen“, bald mit der Unterzeichnung „Georg Rollenhagen“ enthalten. Die Anfangsverſe deſſelben ſind: „Ach Gott, ich muß dir's klagen, daß ich ſo elend bin“ ꝛc. Man hat das Lied bald nach dem urſprünglichen Vornamen Barthalamäus dem wahlbekannten und vielverdienten Liederdichter Bartholomäus Ringwaldt zu Lengfeld, einem Zeitgenoſſen Rollenhagen's, den wir ſchon unter ſeinem Namen als einen märkiſchen Dante gerühmt haben, bald nach dem Zunamen Rollenhagen dem Magdeburger Schulrektor Rollenhagen vindiciren wollen, zumal ſich hie und da auch ſein Vorname unter dem Gedichte findet. Dem Paſtor Ringwaldt ſcheint das Gedicht jedenfalls nicht anzugehören, da wir es in den Sammlungen ſeiner Gedichte nicht finden, auch weder in den neueſten Sammlungen von Wendeburg (1858), noch in Hoffmann's Spenden (1845) davon eine Spur entdecken können; aber wir finden auch keinen feſten Anhalt, um es dem Magdeburger Rektor Rollenhagen zuzueignen. Dagegen möchten wir mit einiger Gewißheit vermuthen, daß dem Rektor Rollenhagen kurz nach ſeinem Tode das Lied, welches wir einige Zeit ſpäter in Geſangbüchern finden, von einem vertrauten Freunde, Sohne oder Verwandten nachgeſungen worden iſt; denn wenn Rollenhagen lateiniſch ausruft: Quid faciam? Credam, Christe benigne, Tibi!, wenn ſein Wahlſpruch iſt: „ich habe Luſt, abzuſcheiden und bei Chriſto zu ſeyn“, wenn er ſterbend ſeufzt: „Zu dir, Herr Chriſt, allein!“ ſo ſingt das Lied faſt wörtlich ebenſo: „Was ſoll ich denn nun machen?— Will gleich mein „Herz nicht trauen, ſo glaub' ich dennoch feſt. Zuletzt laß mich abſcheiden „Mit einem ſel'gen End'! — Du wirſt mir Gnad' erweiſen. Herr, zu dir komm' ich wieder!“ C. F. Göſchel.

Rollo, ſ. Narmannen.

Rom*). Es gibt keine Stadt in ganz Europa, ja auf dem ganzen Erdbaden, deren Geſchichte ſo vielfach und ſo unauflöslich in das Leben der Völker verflochten iſt wie die Stadt Rom. Würde man Petersburg ausſcheiden, aber Berlin, oder Neapel, oder auch London, ſo entſtänden wohl einzelne Lücken und Manches würde verändert. Wer aber Rom ausſcheiden wollte, der verſuchte den Bau der Geſchichte ſelber über den Haufen zu werfen. Im Einzelnen ſtehen andere Städte Rom voran. Dem Chriſten ſteht Jeruſalem, die hochgebaute Stadt auf dem jüdiſchen Gebirge, noch weit ehrwürdiger da. Ja nicht der Chriſt allein, auch der Jude und der Muhamedaner begrüßt ſie ehrfurchtsvoll als eine heilige Stadt; und Rom, wie hoch es ſich auch recken möge, kann nicht Anſpruch machen, ſich in dieſer Beziehung mit ihr zu meſſen. Der Alterthumsforſcher fährt weit den Nil hinauf zu den großartigen Trümmern des einſt „hunderthorigen“ Theben, er blickt erſtaunt auf die ſchweigſamen und doch redenden Zeugen einer untergegangenen Cultur und Menſchenwelt, über welche dieſelbe glühende Sonne nach heute ebenſo hinzieht wie zu den Zeiten Maſis. Rom hat nichts zu bieten, das dem

*) Vergl.: Geſchichte der Stadt Rom im Mittelalter von Dr. Felix Papencordt. Paderborn 1857. — Das Hauptwerk über Rom iſt: Beſchreibung der Stadt Rom von Platner, Bunſen, Gerhard, Röſtell und Urlichs. Stuttgart und Tübingen 1830—1838; in 3 ſtarken Bänden. — Aus dieſem Buche iſt als Auszug erſchienen: Beſchreibung Roms von Platner und Urlichs. Ebendaſelbſt 1845. — Das Diario di Roma, der kirchliche Tageskalender von Rom, gibt eine Ueberſicht ſämmtlicher Feſte und Feſtfeiern durch das ganze Jahr. — Die Reiſebeſchreibungen über Italien enthalten ebenfalls manche werthvolle Bemerkungen.

gleich sei. Der Anblick der Akropolis von Athen, und der Blick von ihr über die Stadt und die Landschaft und hinab über den Meerbusen und seine Inseln mag für den Freund der klassischen Literatur viel mehr Anziehendes haben als der Blick vom römischen Capitol auf die Bauten und Trümmer vom neuen und alten Rom. Allein Rom hat das vor jenen voraus, es ist im weitesten Sinne des Wortes: Weltstadt. Es war der Universalerbe der alten heidnischen Culturvölker geworden. Nicht nur deren Reiche mit ihren staatlichen und religiösen Ueberlieferungen hat es in sich aufgenommen; es hat auch das aus dem Judenthum stammende Senfkorn einer neuen Bildung noch manchem Widerstreben in seinem Schoße gepflegt, und sein Wachsthum gefördert. Die Fäden der alten Geschichte laufen alle in Rom zusammen, und die Fäden der neuen Geschichte laufen großentheils von Rom aus. Rom ist das Verbindungsglied zwischen alter und neuer Zeit. Daß es die Stürme der Völkerwanderung überdauerte, daß es der Wildheit der „Barbaren" eine schonende Ehrfurcht abnöthigte, daß es mitten unter neuen Völker- und Staatenbildungen noch Jahrhunderte lang als eine lebendige Fortsetzung des Alterthums dastehen konnte, das gab ihm den Beruf, was von alter Bildung noch da war, hinüberzuleiten zu den jugendlich gährenden germanischen Völkerstämmen, den neuen Herren der abendländischen Welt. Zwar gab es ihnen nicht sofort den Plato und den Sophokles oder den Cicero und Cäsar in die Hand. Was hätten sie auch, wie sie waren, damit machen sollen. Aber es gab ihnen seine alte Cultursprache, und es vermittelte ihnen durch dieselbe die Bekanntschaft mit Ambrosius und Augustinus, mit Hieronymus und Chrysostomus, die ihre Bildung noch alle unter dem Einfluß des klassischen Alterthums empfangen hatten. Es brachte ihnen in derselben Sprache auch die heilige Schrift. Daß Rom mit der ihm eigenen Zähigkeit auf der lateinischen Sprache bestand, das ist dem ganzen Abendlande bildend zu gut gekommen. Auch wir nichtrömischen Christen dürfen das nicht verkennen.

Wodurch ist es aber Rom möglich geworden, eine solche ihm zugefallene Aufgabe durchzuführen? — Ich antworte unbedenklich: durch das Papstthum. Als die römischen Kaiser die alternde und nicht eben lustig gelegene Stadt mehr und mehr verließen, da sind die römischen Bischöfe an Ort und Stelle verblieben. So wurden sie bald von selbst die Vermittler zwischen den alten Bevölkerungen und den unbändigen neuen Eindringlingen. Sie haben sich der Stadt sorgsam angenommen. Sie haben durch das Ansehn ihres Amtes das verheerende Anstürmen der germanischen Völker, die kaum in den Anfangsgründen des Christenthums standen, vom Aeußersten zurückgehalten. Und als diese sich einigermaßen beruhigt hatten, haben sie wiederum die räuberischen Einfälle der Sarazenen von der See her mit schützenden Vorkehrungen abgewehrt. Daß noch im 10. Jahrhundert zur Zeit der Ottonen die alten Kaiserpaläste mit den Gemächern des Augustus und der Livia wohl erhalten, wenn auch verödet, auf dem palatinischen Berge dastehen, das ist durch das Papstthum möglich geworden. Ueberhaupt, was Rom nun ist, und vielleicht auch, daß es noch ist, das hat es den Päpsten zu verdanken. Ohne sie möchte es leicht geworden seyn öde wie Pästum oder Ephesus oder doch heruntergekommen und verelendet wie Agrigent oder Korinth. Nach den unaufhörlichen Fehden der einheimischen Adelsparteien war es ja im 14. Jahrhundert während der Residenz der Päpste in Avignon wirklich zu einem großen Dorfe geworden. Zwischen den Kirchen und Klöstern hie und da spärlich bewohnte Häuser. Einzelne Adelsfamilien, welche aus den Trümmern alter Gebäude sich wohlbefestigte Burgen geschaffen hatten*) und einander das Leben sauer machten. Wegelagerer, die aus ihren zahlreichen Verstecken den Pilgern auflauerten, wenn sie von einer Kirche zur andern zogen. Das war aus Rom geworden, als es von derjenigen Macht verlassen ward, durch die es bisher erhalten worden war.

Die alte Weltmacht des römischen Kaiserreichs war in den Stürmen der Völker-

*) Das alte Theater des Marcellus ist noch jetzt die Wohnung der Orsini.

wanderung zerſchlagen. Das Standbild und der Altar der Göttin Viktoria war nicht lange vorher durch den Kaiſer Gratian (um 382) aus dem römiſchen Senatsſaal entfernt worden unter dem Widerſtreben vieler Senatoren. Es war das eine Weiſſagung. Dem Siege des Chriſtenthums über Rom folgte der Fall des alten römiſchen Weltreiches auf dem Fuße nach. Aber dieſelbe Macht, vor welcher jenes Bild das Feld räumen mußte, half der Stadt Rom aus den nächſtfolgenden Niederlagen abermals zum Siege. Die römiſchen Päbſte haben ihr zum zweiten Male eine Weltherrſchaft zugebracht. Dieſe neue Weltherrſchaft, wie verſchieden auch nach Haltung und Inhalt von der früheren — jene ſtaatlich, dieſe kirchlich —, ſie bietet doch höchſt beachtenswerthe Seiten dar, wodurch ſie ſich als eine erneuerte, nur ſtark umgearbeitete Auflage jener erſteren ausweiſt: Dort der Oberfeldherrnſtab eines römiſchen Imperators, hier der Oberprieſterſtab eines römiſchen Pontifex Maximus. Jener hauptſächlich geſtützt auf die Gliederung römiſcher Heeresordnung, dieſer geſtützt auf die Gliederung römiſcher Prieſterordnung. Jener erwählt mittelſt Zuruf des Volks und Senats, bisweilen auch durch eine Partei, ſpäterhin mittelſt Ausruf des Heeres; dieſer erwählt durch Zuruf der Gemeine und Prieſterſchaft, bisweilen durch den Willen eines Einzelnen, ſpäterhin durch eine Auswahl der Prieſterſchaft. Dort ein vom Kaiſer creirter Reichsſenat; hier ein vom Pabſt creirter Kirchenſenat, das Cardinalscallegium. Dort ein geheimer kaiſerlicher Staatsrath, Conſiſtorium genannt; hier ein Geheimer päbſtlicher Kirchenrath, ebenfalls Conſiſtorium genannt. Dort in den Provinzen des Reiches kaiſerliche Proconſuln und Legaten; hier in den Provinzen der Kirche päbſtliche Vikare und Legaten. Dort Kaiſer, die es liebten, zur Erhöhung ihrer Würde auch das prieſterliche Gewand des Pontifex Maximus umzuhängen; hier Päbſte, die es liebten, zwar nicht den kaiſerlichen Mantel ſich ſelbſt umzuhängen, aber ihn doch von ſich aus, als im Namen Gottes, einem Andern umzuhängen. Der That des Pabſtes Leo III., welcher am Weihnachtstage des Jahres 800 über dem Grabe des Petrus dem Frankenkönig Karl die Krone eines römiſchen Kaiſers aufſetzte, mußte wohl die ſpätere Theorie eines Innocenz III. und Bonifaz VIII. folgen, daß die kaiſerliche Gewalt eigentlich der päbſtlichen Gewalt innewahne und nur ein aus derſelben abgeleitetes Lehensamt ſey. Die Päbſte haben dies zwar nicht durchführen können; aber das iſt davon lange in Geltung geweſen, daß zur vollſtändigen Kaiſerwürde die Krönung des Pabſtes erforderlich ſchien. Alſo auch hierin eine, nur durch die Umſtände umgebildete Wiederbelebung altrömiſcher Machtvollkommenheit und Sitte. Ferner dort eine Tradition, die ſich abſchließt mit zwei Hirtenhäuptlingen, Romulus und Remus; hier eine Tradition, die ſich abſchließt mit zwei apoſtoliſchen Hirtenfürſten, Petrus und Paulus. Dort als Schutzpatronin der Stadt die Dea Roma; hier in gleicher Eigenſchaft die Dei Genitrix, die Madonna. Dort auf den Umſchriften der Münzen das Regierungsjahr des Kaiſers; hier auf den Umſchriften der Münzen das Regierungsjahr des Pabſtes. Dort eine gewiſſe wohl bemeſſene Schonung republikaniſcher Namen und Formen; Aehnliches hier. Die Rathsherren der Stadt Rom, die bei feierlichen Funktionen in der Peterskirche ihren Ehrenſitz auf der unteren Stufe des päbſtlichen Thrones haben, tragen den hochklingenden Namen der Conservatori del Popolo Romano, der Bewahrer des römiſchen Volkes, und ihr Rathsſaal iſt noch immer auf dem Capitol. An allen möglichen Orten und Gebäuden, die der ſtädtiſchen Verwaltung zugehören, ſtehen auch jetzt noch die alten berühmten vier Buchſtaben angeſchrieben: S. P. Q. R., d. i. Senatus Populus que Romanus. Man hat es einem der neueren Päbſte nachgeſagt, daß er einſt beim Anblick dieſer Buchſtaben gelächelt habe. Aber wie mancher römiſche Kaiſer von Auguſtus an bis zu Romulus Auguſtulus mag auch darüber gelächelt haben.

Die alten Kaiſer ſind überaus bauluſtig geweſen. Sie haben die alten Hügel und die dazwiſchen liegenden Niederungen mit großartigen öffentlichen Bauten, mit Tempeln, Amphitheatern, Bädern, Gerichtshallen, Kaufhallen u. ſ. w. bedeckt. Dadurch wurde ein großer Theil der Bevölkerung von dort verdrängt und genöthigt, ſich auf der brei-

teren Ebene nordwärts von jenen Hügeln nach der Tiber hin anzubauen. Jenes iſt nun das meiſt verlaſſene, dies der bewahnt gebliebene Theil der Stadt. Die Päbſte haben es an Baukunſt ebenfalls nicht fehlen laſſen. Die verfallenen Bauten des Alterthums lieferten ihnen reichlich die Platten und Säulen von Granit, Porphyr und Marmor, mit denen ſie die neuen Kirchen ſchmückten. Und wie wenig wähleriſch man dabei verfuhr, bezeugen noch heute manche ältere Kirchen der Stadt, wie z. B. die Marienkirche jenſeit der Tiber, wo kaum zwei Säulen mit Sockel und Capitäl zu einander paſſen. Antike Säulencapitäle mit Köpfen von Götterbildern, antike Sarkophage, antike Candelaber mit Amaretten u. dergl. haben in chriſtlichen Kirchen Raum und Benutzung gefunden. In der Kirche der heiligen Agnes ſteht ſogar eine antike Alabaſterſtatue mit neuem Kapf auf dem Hauptaltar als Bildſäule dieſer Heiligen. Aus den alten Bädern ſind die porphyrnen und granitenen Badewannen auch wahl zu Behältern heiliger Gebeine benutzt worden und ſo zu der Ehre gekommen, in den Kirchen als Altäre zu dienen. Die marmornen Badeſeſſel ſind zu Biſchaffſtühlen erhoben. Sie ſind auf dieſe Weiſe jedenfalls vor dem Untergang gerettet. — Namentlich aber haben die Päbſte der letzten drei Jahrhunderte ſich durch zahlreiche Neubauten die Verſchönerung der Stadt angelegen ſeyn laſſen. Ihre Hand iſt überall ſichtbar. Jeder Stein würde davon reden, auch wenn ſie ihre Namen nicht an jedem Steine verewigt hätten. Der ganze jetzt bewahnte Stadtheil mit ſeinen Kirchen und Paläſten, Denkmälern und Brunnen trägt den Karakter dieſes Zeitraums. Es war das Bauen in Rom auch leichter gemacht als ſonſt irgendwo. Man brauchte die Steine dazu weder zu brechen noch zu behauen. Die Trümmer des alten Rom gaben eine unerſchöpfliche Fülle Banmaterial. Aus der einen halb abgeriſſenen Seite des Calaſſeums ſind ganze Paläſte erbaut worden. Urban VIII. (Barberini) fand auf der Vorhalle des alten aus der Zeit des Auguſtus herrührenden Pantheon noch ein ſchweres bronzenes Dachgerüſt vor. Er ließ es abnehmen und unter Anderem das Tabernakel auf vier Säulen über dem Hauptaltar der Peterskirche daraus gießen (1632). Die erwachende Vorliebe für die Denkmäler des Alterthums hat ihren Schmerz darüber ziemlich bitter in den Worten ausgeſprochen: Quod non fecerunt Barbari, fecerunt Barberini. — Doch ſind hinwiederum auch manche antike Gebäude durch Verwendung zu neuem Gebrauch erhalten worden. So iſt das Pantheon ſelbſt, dieſe unvergleichlich ſchöne Rotunde, deren Inneres durch eine große Oeffnung in dem flachen Kuppelgewölbe erhellt wird, zu einer Kirche umgeſtaltet. In den vom Alter geſchwärzten Steinen des Giebelfeldes über den acht hahen Säulen der Vorhalle iſt nach immer der Name des Erbauers, des Conſuls M. Agrippa, zu leſen. Darunter trifft man dann wahl auf dem Eiſengitter zwiſchen den Säulen, welches die Barhalle von der Straße ſcheidet, eine hölzerne Tafel mit der einladenden Inſchrift: Indulgentia plenaria quotidiana pro vivis et defunctis. — Aus einem zu den diocletianiſchen Bädern gehörenden Rundgebäude iſt nach Vertilgung der noch vorgefundenen unzüchtigen Wandgemälde eine Kirche des heiligen Bernhard gemacht worden. — Auch der kleine, van Säulen rings umgebene Veſtatempel am Tiberufer bei der halbzerſtörten palatiniſchen Brücke, und der kleine runde Tempel (des Romulus?) unter dem Palatin dienen nun als chriſtliche Kapellen. Der kleine runde Tempel (der Penaten?) am Forum bildet die Vorhalle einer dahinter gebauten Kirche nnd gleich daneben iſt aus dem Tempel des Antaninus und der Fauſtina ebenfalls eine Kirche gemacht. Ueber den ſechs Säulen, welche ehemals die Vorderſeite von der Vorhalle des Tempels trugen und jetzt frei in die Luft ragen, hat man die alte Inſchrift: Divo Antonino et Divae Faustinae mit unverkennbarer Schanung ganz ruhig belaſſen. Das alte Grabdenkmal des Kaiſers Hadrian, die moles Hadriani, ein geräumiger, am nördlichen Tiberufer aus großen Quaderſteinen erbauter runder Thurm, iſt ſchon ſeit den Einfällen der „Barbaren“ als Schutzwehr für die Nordſeite der Stadt benutzt worden und bildet jetzt, durch einen verdeckten Gang mit dem Vatikan verbunden, die Citadelle van Rom. Dagegen hat in dem ebenſo gebauten Mauſoleum des Kaiſers

Augustus, welches von jenem westwärts mehr innerhalb der Stadt liegt, bisweilen eine Kunstreitergesellschaft oder auch ein Sommertheater sich niedergelassen und gibt den müssigen Römern um billigen Preis seine schaudererregenden Vorstellungen. Ein größerer Gegensatz läßt sich wohl kaum denken.

Auch die alten Wasserleitungen der Kaiserzeit, deren hohe Bögen sich meilenweit durch die Campagna gegen das Albaner Gebirge hinziehen, sind von den Päbsten zum Theil wiederhergestellt warden. Drei mächtige Züge führen van verschiedenen Seiten eine reiche Fülle des kühlsten und lautersten Trinkwassers zur Stadt. Da tritt es in mehreren großen Wasserbecken zu Tage, belebt die öffentlichen Plätze mit Brunnen in allerlei künstlichen Gestalten, besonders reichlich den Platz vor der Peterskirche mit den beiden großen Springbrunnen, und zieht sich in tausend kleinern Strängen durch Häuser und Gärten hin. — Aber alle diese Sorgfalt der Päbste hat nicht vermocht, das Grab der alten kaiserlichen Weltstadt mit neuem Kleide ganz zu überdecken. Die alten, dunkelgebräunten Stadtmauern, die vom Kaiser Aurelian aus dem 3. Jahrhundert herstammen, ziehen sich noch wohlerhalten und mit ihren Vertheidigungsthürmen weithin sichtbar um die ganze Stadt. Nur auf dem Janiculus und um die Peterskirche nebst dem Vatican mit zu umfassen, sind sie van den Päbsten noch erweitert. Zwölf Thore, drei von jeder Seite, durchbrechen sie und eröffnen den Eingang in die Stadt (etliche andere sind zugemauert). Aber nur drei von ihnen, von Nord und Nordwest, führen unmittelbar in bewohnte Straßen. Bei den übrigen zieht sich der Weg noch eine längere oder kürzere Strecke, zum Theil recht einsam, zwischen Gärten und Gartenmauern hin, die hie und da einmal van einer Kirche, einem Kloster oder einem einzelnen Hause unterbrochen werden. Was jetzt bewohnt ist, die Ebene zwischen Quirinal, Capitol, Janiculus und Vatican, die so ziemlich ein Viereck bildet mit etlichen Ausläufern, ist kaum der dritte Theil des Badens, den die Stadtmauern umschließen. So sitzt das moderne Rom mit all' seiner Herrlichkeit doch wie halb trauernd am Fuße seiner vereinsamten Hügel, und vielleicht hat es die Höhe des Quirinal und des Capital auch deshalb noch mit stattlichen Bauten geschmückt, damit es nicht immer zu sehen brauchte, was dahinter ist, das Reich der Gräber und der Trümmer, zwischen denen nun Ziegenheerden ihr Futter suchen.

Uebrigens ist die päbstliche Baulust dem päbstlichen Stuhl in Einem Stück auch ziemlich theuer zu stehen gekammen. Denn an den riesenhaften Neubau der Peterskirche, mit welchem die ganze Reihe der neueren Bauten beginnt, knüpft sich die Veranlassung der Reformation in Deutschland und die schließliche Lostrennung der meisten germanischen Volksstämme von der Kirchengemeinschaft mit Rom. Die Machtstellung der neueren Staaten, die sich daraus allmählich gebildet hat, hat die Machtstellung Roms unläugbar in etwas zur Seite geschoben. Ansprüche, wie sie Innocenz III. erhab, werden von dort nicht mehr erhoben werden. Der „heilige apostolische Stuhl“ von Rom zählt ebenso wenig wie die hahe ottomanische Pforte von Konstantinopel zu den fünf weltlichen Großmächten Europa's. Aber eine große Weltmacht ist er dessenungeachtet geblieben. Wenn der Pabst im Consistorio eine Ansprache (Allocutio) hält an seine „ehrwürdigen Brüder“, die Cardinäle, und schlägt dieselbe an die Pforten der Peterskirche an, so drucken die Zeitungen aller Länder sie alsbald ab, und er darf sicher seyn, daß sie allen römisch-katholischen Bischöfen auf dem ganzen Erdkreis zu Handen kammt. Wenn er ein apostalisches Rundschreiben (Encyclica) ausgehen läßt, so wird dasselbe in allen römisch-katholischen Pfarrkirchen diesseit und jenseit des Oceans verlesen und gehört, und mehr als 130 Millionen Christen empfangen in dieser Weise Kunde von den Sorgen, Mahnungen, Klagen und Bitten dessen, in welchem sie das ehrwürdige Haupt ihrer Kirche verehren und für welchen ihre Priester in jeder Messe täglich feierliche Gebete zu Gott darbringen. Das ist noch immer eine nicht unerhebliche Macht, und auf dieser Macht beruht für Rom selbst die ganze Art seiner gegenwärtigen Existenz. Jede Veränderung, welche Rom zu dem Range einer italienischen Kreishaupt-

ſtadt herabdrücken würde, könnte die großartige Geſchichte der Stadt freilich nicht austilgen, aber die lebendige Fortſetzung dieſer Geſchichte der Stadt, ihr Leben als Weltſtadt, wäre damit zu Ende.

Zwar ſind auch jetzt ſchon jene mittelalterlichen Pilgerſchaaren, welche ſich zumal auf Oſtern zu den heiligen Schwellen von St. Peter drängten, um ſich des Pabſtes apoſtoliſchen Segen zu holen, auf wenige Reſte zuſammengeſchmolzen, aber doch führen nach allerlei Wege nach Rom. *Rom iſt ein Sammelplatz der verſchiedenſten Menſchenklaſſen und Völker*, die da alle für kürzere oder längere Zeit ihr Zelt aufſchlagen und ſich einrichten. Der unverkennbare Engländer, der geſchäftig iſt, in kurzer Zeit Alles zu ſehen, und zu deſſen häuslichem Wohlbehagen auch in Rom weder das book of common prayer noch der landesübliche Theetopf fehlen darf, der ſtrebſame deutſche Gelehrte, der ſinnende Alterthumsforſcher, der Künſtler und Kunſtfreund, der Freund der Geſchichte, der Erholung ſuchende Staatsmann, der fromme Katholik, ſie finden da Alle ihr Feld und ihre Ausbeute. Wer die Einſamkeit liebt, kann ſie haben; wer Geſellſchaft liebt, kann ſie auch haben. Rom bietet unter dem friedlichen Wappen ſeiner Himmelsſchlüſſel, in welchem weder ein wilder Mann noch ein wildes Thier den Kommenden erſchreckt, eine gaſtfreundliche Stätte allen Unglücklichen, denen der Aufenthalt in ihrer Heimath erſchwert oder verleidet iſt. Man kann wohl nirgendwo außerhalb des Vaterlandes leben und doch durch die heiligen Fäden der Geſchichte mit dem Vaterlande ſo in geiſtiger Verbindung bleiben, wie dies in Rom möglich iſt. Vor Allen wir Deutſche. Sind doch da drüben in St. Peter unſere deutſchen Könige zu römiſchen Kaiſern gekrönt worden, und der eine von ihnen, Otto II., hat dort auch ſein Grab gefunden. Otto III. hat auf dem Aventin Hof gehalten und Heinrich der Löwe hat unter Friedrich Rothbart an der Engelsburg die aufſtändiſchen Römer geſchlagen u. ſ. w. Doch nicht nur Anknüpfungspunkte für vaterländiſche Geſchichte bietet Rom ſeinen Gäſten; es iſt für jeden Gebildeten eine unerſchöpfliche Fundgrube der vielfältigſten geiſtigen Belehrung und Befriedigung. Die Kirchen, deren man ſo viele zählt wie Tage im Jahr, ſtehen mit ihren Heiligthümern und Kunſtſchätzen den größten Theil des Tages jedem Beſucher offen. Die reichen Antikenſammlungen und die Bildergallerien laden zu wiederholten Beſuchen ein. Das alte Forum und die von da beginnende Region der zahlloſen Trümmer, die ſich noch über die Mauern der Stadt hinaus weit in die Campagna hinein erſtrecken, locken zur Beſchauung und Erforſchung. Dazwiſchen einzelne Villen und Kloſtergärten mit ihren Cypreſſen und Pinien und immer grünen Eichen und mit ihren ſchattigen Laubengängen von Lorbeer, Myrthe und Lauruſtinus, aus denen eine Ausſicht ſich eröffnet auf irgend ein Stück vom alten oder neuen Rom. Die Villa Mattei auf dem Cölius, ringsum mit freiem Blick über die Trümmer. Die Villa Spada, welche den Schutt und die Trümmer der alten Kaiſerpaläſte auf dem Palatin mit friſchem Grün überkleidet hat, und wo durch die epheuumrankten Fenſteröffnungen des verwitterten Gemäuers das Auge hinblickt auf die zu beiden Seiten der Tiber gelagerte und im Hintergrunde von der Kuppel der Peterskirche hoch überragte Stadt. Der Garten des Priorats von Malta auf dem zur Tiber hin ſchroff abfallenden Aventin, mit der Ausſicht auf den Janiculus drüben und den Fluß hinauf bis zum Capitol. Der Garten der maroniteſchen Mönche am Esquilin, wo das Capitol hinter dem Forum ganz beſonders burgartig hervortritt, und zur Linken im Vordergrunde der maſſenhafte Bau des Coloſſeums ſich aus der Niederung mächtig emporhebt. Durch die hügelige Lage der Stadt iſt eine ſolche Mannichfaltigkeit der Perſpektive gegeben, und durch die Geſchichte der Stadt zugleich eine ſolche Mannichfaltigkeit deſſen, was Menſchenhand gebaut und zerſtört hat, wie ſie kein anderer Fleck der bewohnten Erde darbietet.

Auch der *Naturfreund* findet ſeine Rechnung. Wir Deutſchen vermiſſen wohl in der Campagna um Rom her das Grün unſerer Wälder, die Kirchthürme unſerer Dörfer; aber ein Blick aus dem einſamen Thal der Egeria zwiſchen den grünen, von

den Bögen der alten Waſſerleitungen durchzogenen Hügeln und Thaleinſchnitten hin, bis zu den Berghöhen von Tusculum und Albalonga, hat doch eine unvergleichliche Schönheit. Und wo Jemand über St. Sebaſtian hinaus die alte Appiſche Straße verfolgt — links und rechts eine endloſe Reihe verfallener Grabdenkmäler — bis dahin, wo ihm der Weg unter den dichter gewachſenen Diſteln ausgeht, und er wendet ſich da wieder um gegen die hinter den Hügeln verborgene Stadt, da ſieht er von Rom faſt allein die hohe Kuppel über dem Grabe des Petrus hervorragen und auf derſelben das goldene Kreuz ſtrahlend im Scheine der abendlichen Sonne. Eine Vereinigung von Natur, Weltgeſchichte und Religion, die wohl kaum irgend ein menſchliches Gemüth unangefaßt läßt. — Ja, wer an dem, was die Oberfläche der Erde dort bietet, noch nicht genug hat, der wende ſich nach St. Sebaſtian aber auch auf der andern Seite der Stadt, außerhalb der Porta Pia, nach St. Agnes, wo der Pabſt am 21. Januar die Lämmer weiht, aus deren Wolle das Pallium gefertigt wird. Da kann er hinuntersteigen in die Katakomben, höhlenartige in den weichen Tuffſtein gegrabene Gänge und Räume, wo die alten Chriſten in den Tagen der Verfolgung unter der Erde ihre Gottesdienſte hielten und in den Niſchen der Seitenwände ihre Todten begruben. Da wird er lebendig erinnert an die ſchweren Anfangszeiten der Kirche in dieſer Stadt. Die dürftigen Inſchriften und Zeichen an etlichen Stellen ſind die älteſten Denkmäler der Religion, von welcher einer ihrer erſten Prediger in dieſer Stadt ſchon rühmen kann: „Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um“ (2 Kor. 4, 9.), und von welcher der Jünger, der an der Bruſt des Herrn lag, preiſet: „Unſer Glaube iſt der Sieg, der die Welt überwunden hat“ (1 Joh. 5, 4.). — Er hat auch Rom überwunden.

Das iſt die Stadt, in welcher der Pabſt wohnt und welche ſomit der *Mittelpunkt der katholiſchen Chriſtenheit* iſt. Wir wollen ſie nun nach dieſer Seite hin noch näher uns anſehen.

Treten wir ein in das nördliche Stadtthor, die Porta del Popolo. Es eröffnet ſich ein freier ſchöner Platz, in der Mitte mit einem hohen Obelisken geſchmückt. Gleich links, unmittelbar an der Stadtmauer, befindet ſich die Kirche *Maria del Popolo* mit einem Kloſter des Auguſtinerordens. Da ſucht der Kunſtfreund etwa die Capella Chigi auf, deren Decke die Sternbilder der Planeten nach Raphael'ſcher Zeichnung, in Moſaik gearbeitet, darſtellt. Aber uns Evangeliſche geht dieſe Stätte noch näher an. In einer Zelle dieſes Kloſters ſoll Luther gewohnt haben, als er im Jahre 1510 in Rom war und damals als ein junger eifriger Mönch durch alle Grüfte und Grotten lief, um daſelbſt an den Altären Meſſe zu leſen und die durch päbſtliche Briefe daran geknüpften beſonderen Gnaden zu gewinnen, und bedauerte ſogar, daß ihm Vater und Mutter noch nicht todt ſeyen, um ihnen flugs durch ſeine Meſſen an dieſen Stätten aus dem Fegefeuer zu helfen! —

Von dem Platze laufen *drei gerade Straßen* ſtrahlenartig ſüdwärts in das Innere der Stadt. Die beiden ſchmalen Fronten zwiſchen ihnen gegen den Platz her ſind von zwei kleinen modernen Kirchen beſetzt. Die Straße links, *Via del Babuino*, welche unter Monte Pincio hinläuft, mündet in den ſpaniſchen Platz und zeigt im Hintergrunde einiges Grün vom päbſtlichen Garten auf dem Quirinal, und dahinter ein Stück des langen Gebäudes, in welchem das Conclave gehalten wird. Die Straße rechts, *Ripetta*, läuft die Tiber entlang bis dahin, wo dieſe ſich weſtwärts gegen die Engelsburg wendet, und verliert ſich in der Nähe des Pantheons in der Mitte der Stadt. Die Straße in der Mitte iſt der *Corſo*, der in gerader Linie die Stadt durchſchneidet bis an's Capitol, von welchem im Hintergrunde ein Gebäude auf der Höhe ſichtbar iſt. In dieſem ganzen Stadttheil bis zum Capital hin findet der Beſucher außer der Antoninsſäule auf Piazza Colonna und außer dem in einem Gewirre enger Straßen verſteckten Pantheon kaum eine auffällige Spur des vorchriſtlichen Alterthums. Aber auch das chriſtliche Alterthum iſt hier ſehr ſchwach vertreten. Was

mon von Kirchen ſieht, iſt in dem Style erbout, für welchen die Peterskirche ein Vorbild wor, oder in dieſen Styl umgebout. Faſt nur die in der Nähe des Pantheons über den Trümmern eines Minervotempels erboute Hauptkirche der Dominikoner, Mario ſopro Minervo, mocht dovon eine Ausnohme. Sie ſtammt ous dem Ende des 14. Johrhunderts. Noch oußen ebenfalls gonz moderniſirt, zeigt ſie doch im Innern ihren urſprünglichen gothiſchen Styl. Im Chor ſind die Grobdenkmäler der beiden Päbſte ous dem Houſe Medici, Leo X. und Clemens VII. In einer Kapelle rechts vom Chor iſt das Grob der Kotharina von Sieno und hinter der Sokriſtey ſogor das hierher gebrochte Zimmer, welches ſie in Rom bewohnte. Links, om Eingouge des Chors, ſteht die berühmte Mormorſtotue Chriſti von Michel Angelo, deren einer vorgeſtreckter Fuß, um nicht durch das Küſſen der Verehrer obgerieben zu werden, vorſichtig mit Meſſingblech beſchlogen iſt. Dohinter iſt die einfoche Grobſtätte des frommen Molers Johonn von Fieſole und in den Seitenkopellen der Kirche eine Fülle von Denkmälern und Bildern älterer und neuerer Zeit. Im Kloſter doneben wohnt der Dominikonergenerol, und die Congregotion der Inquiſition hält doſelbſt ihre Sitzungen. Hot dieſe Kirche noch om meiſten ihre urſprüngliche Art behalten, ſo hoben dogegen zwei der älteſten Kirchen dieſes Stodttheils, beide den Fronziskoner-Minoriten gehörig, eine gönzliche Umgeſtoltung zu erleiden gehobt. Rechts vom Corſo die Kirche St. Lorenz mit dem Beinomen „in Lucino“, ſchon im fünften Johrhundert eine Pforrkirche der Stodt, von deren Alter nur noch der olte Glockenthurm und die ouf Gronitſäulen ruhende Vorhalle mit den beiden Mormorlöwen om Eingouge Zeugniß geben, ſonſt Alles im Geſchmock des 17. Johrhunderts; ouf dem Houptoltor eine Kreuzigung von Guido Reni. — Ferner links vom Corſo unter dem Quirinol die ous dem ſechſten Johrhundert ſtommende Zwölf-Apoſtelkirche, im Johre 1702 gönzlich umgebout, mit groſſen Deckengemälden, ſchönen Seitenkopellen und mit dem Grobmol Clemens XIV. von Conovo. — Auch die Auguſtinerkirche zum heil. Auguſtin, im J. 1488 erbout, unter den römiſchen Kirchen die älteſte, die mit einer Kuppel verſehen iſt, trägt im Gonzen dieſen modernen Korokter. Mit Grobmälern, Skulpturen und Bildern reich ousgeſtottet, wie ſie iſt, ſucht der Fremde in ihr wohl zumeiſt nach einem Freskobilde des Propheten Jeſoios von Rophoel; dogegen wendet ſich die Gottesfurcht der Römer viel lieber gleich rechts von der Thüre zu der Modonno di St. Agoſtino, einer reichgekrönten Mormorſtotue der Mutter Morio mit dem Jeſuskinde. Geben ihm doch die mit Votivtofeln und Herzen von Silberblech ringsher bedeckten Wände Zeugniß von den Gnoden, die durch dieſes Bild geſpendet werden. Do knieen ſie nieder zu inbrünſtigem Gebet, do berühren ſie mit ihrer Stirne den Fuß oder breiten die Arme ous gegen das Bild; do tonchen ſie ouch wohl den Finger in das Oel der Lompe, die vor dem Bilde brennt, und beſtreichen domit dos kronke Glied des Körpers, für welches ſie Heilung ſuchen. Dann wird eine mäßige Wochskerze oder ein Geldſtück geopfert, ouch etwo noch eine Meſſe gehört, und ſo gehen ſie heim. — Die rechten Muſter römiſcher Kirchen im neueren Styl ſind jedoch die beiden Houptkirchen der Jeſuiten, die Ignotiuskirche bei Mario ſopro Minerva, und die Jeſuskirche, von dort gegen das Copitol hin gelegen, und beide im Innern mit Schmuck und Bildwerk gonz überdeckt. Mit der Ignotiuskirche iſt die vornehmſte Schule der Stodt, das Collegium Romanum, verbunden, ein mächtiges Gebäude mit ſtottlichen Sälen und Gängen, in welchem ſich eine ouserleſene Antikenſommlung, und ouf welchem ſich eine Sternwarte befindet. Do empfängt der gröſßte Theil der römiſchen Jugend ſeinen Unterricht und ſeine Bildung. Mit der Jeſuskirche iſt zur Rechten dos Kloſter der Jeſuiten verbunden. Do hat der Generol ſeinen Sitz. Do befindet ſich ouch die einſt vom heil. Ignatius bewohnte Stube, die nun zu einer Kapelle mit täglichem Meßdienſt umgeſtoltet iſt. Hier iſt ober ouch das Collegium Germonicum, ein Seminar für deutſche und ungoriſche Prieſter, zumeiſt ous Gegenden, wo neben dem römiſchen ouch evongeliſches Kirchenweſen ſich vorfindet. Die Zöglinge dieſes Collegs hoben das unſchöne Vorrecht,

in der Farbe der Cardinäle einherzugehen. Man ſieht ſie wohl im längeren Zuge je zwei und zwei in langen krebsrothen Röcken und mit dreieckigen ſchwarzen Hüten durch die Straßen ſchreiten. Haut und Haar bezeugen den Begegnenden die nordiſche Abſtammung. Das Volk nennt ſie ſchlechtweg Preti rossi, d. h. rothe Prieſter. In der Kirche daneben bemerken wir hier nur im Querſchiff links den eben ſo prächtigen wie geſchmackloſen Altar, unter welchem die Gebeine des Ignatius von Loyola ruhen und über welchem ein mit Lapis Lazuli koſtbar ausgelegtes Tabernakel ſich erhebt. In der Mitte über dem Altar ſteht eine verſilberte Statue des Ignatius unter Engeln. Links davon ſtellt eine Marmorgruppe den Sieg der Kirche über das Heidenthum dar, und rechts in einer ähnlichen Gruppe tritt die ſiegende Kirche auf zwei zuſammengekrümmte Unmenſchen, unter denen die Namen Luther und Calvin ſtehen. Weder ſchön noch wahr für einen chriſtlichen Altarſchmuck.

Im Ganzen macht das Capitol hier einen Abſchnitt. Die Kirchen jenſeits ſind größtentheils älter als die Kirchen dieſſeits, und haben in jenen entlegeneren Stadttheilen auch nicht ſo viel durch neuere Reſtaurationen gelitten. Schon die Kirche auf dem Capitol ſelbſt macht damit den Anfang. Es iſt eine von den vielen Marienkirchen Roms, mit dem Beinamen „in Aroceli“. Sie gehört den Franziskanern, deren General in dem dahinter liegenden Kloſter wohnt. Zugleich iſt ſie die Kirche des römiſchen Senats, der in früheren Zeiten dort ſogar Bürgerverſammlungen hielt, jetzt wenigſtens bei feierlichen Gelegenheiten in Galla der Meſſe beiwohnt. Von dem Platze unter dem Capitol, links neben der Capitolſtiege, führen 124 breite Stufen zur Vorderſeite der Kirche hinan. Das Mittelſchiff wird durch 22 antike Granitſäulen geſtützt. Von dem alten Presbyterium ſtehen wenigſtens die beiden Ambonen noch an den Pfeilern zunächſt dem Hauptaltar. Siegeszeichen von dem Siege über die Türken bei Lepanto ſchmücken die nach dieſem Siege zu Ehren der Jungfrau Maria von Senat und Bürgerſchaft neu gefertigte Decke. Freskogemälde von Pinturicchio ſchmücken eine der Seitenkapellen. Im Querſchiff links liegen unter dem Altar einer beſonders ausgezeichneten Kapelle in einer antiken Porphyrwanne die Gebeine der heil. Helena. Vor Allem aber birgt der Hauptaltar der Kirche ein hochverehrtes Marienbild, das ſogar vom Evangeliſten Lukas herrühren ſoll. Dagegen ſticht es dann ſehr ab, wenn man im Querſchiff rechts, dem Grabmal eines Papſtes (Honorius IV.) gegenüber, auf ein Grabmal ſeines Vaters und Bruders ſtößt, das auf einem antiken Sarkophage mit einem Bacchuszuge einen gothiſchen Aufſatz trägt mit einer Statue der Madonna. — Von da führt ein Seitenausgang aus der Kirche auf einen freien Vorplatz, der eine überraſchende Ausſicht bietet über das Forum hin in das weite Bereich der Trümmer. An dieſer Stelle ſoll Gibbon, während die Mönche hinter ihm im Chor der Kirche pſalmodirten, den erſten Gedanken gefaßt haben zu ſeinem berühmten Werke: History of the decline and fall of the Roman Empire, worin er dem Chriſtenthum die Hauptſchuld daran aufbürdet. Das vorchriſtliche Alterthum verehrend aus der Ferne und dabei vom Chriſtenthum in der Nähe enttäuſcht und abgeſtoßen, gab er ſich einer Verſtimmung hin, wie ſie auch Niebuhr in Rom, nur frommeren Gemüthes, empfand, wenn er die vier ſolennen Buchſtaben S. P. Q. R. überſetzte: Sentina Populi Quondam Romani.

Steigen wir nun zum Forum hinab; wir laſſen den Triumphbogen des Septimius Severus und die noch ſtehenden Tempelſäulen zur Rechten. Da iſt links noch am Abhange ſelbſt das uralte verrufene, in den Fels gehauene Gefängniß, der Carcer Mamertinus, zu einem chriſtlichen Heiligthum umgeſtaltet, welches, mit Lampen erhellt, von vielen Betern beſucht wird. Denn da ſoll, nach einer reich ausgeſchmückten Sage, Petrus gefangen geſeſſen haben vor ſeiner Kreuzigung. Daher heißt es auch: St. Pietro in Carcere. Schräg gegenüber ſteht die mit der römiſchen Kunſtakademie verbundene ganz moderne Lukaskirche über einer ſehr alten Kirche der heil. Martina, zu der man hinabſteigen kann. Sie enthält mehrere Alterthümer. Kaum zwanzig Schritte davon iſt die Hadrianskirche aus dem ſiebenten Jahrhundert. Ein

wenig weiter, die Via ſacra entlang, iſt die ſchon erwähnte, in den Antoninstempel hineingebaute Kirche des heil. Lorenz, und bald nachher folgt die Kirche des heil. Cosmas und Damianus, wozu der kleine runde Tempel die Vorhalle bildet. Dieſer hat an ſeinem mit Alterthumsreſten geſchmückten Eingange auch noch antike Metallthüren, die Pabſt Hadrian I. zur Zeit Karl's des Großen dahin gegeben hat. Das Schönſte in der Kirche iſt aber das alte Moſaikbild auf Goldgrund am Gewölbe der Tribüne, aus dem Anfang des ſechſten Jahrhunderts: oben eine ernſte hohe Chriſtusgeſtalt mit mehreren Heiligen, darunter das Gotteslamm, zu welchem von beiden Seiten zwölf Lämmer (die Apoſtel) kommen, ein Symbol, das ſich auf den meiſten älteren Moſaiken dieſer Art wiederfindet. Uebrigens iſt die jetzige Kirche nur der obere Theil der früheren. Der alte Fußboden liegt an 14 Fuß tiefer als der jetzige. Es hatte ſich namentlich ſeit 1084, wo Robert Guiscard bei der Befreiung des Pabſtes Gregor VII. aus der Engelsburg die ganze Stadt vom Lateran bis an's Capitol anzündete und verwüſtete, eine ſolche Maſſe Schutt da aufgehäuft, daß der Grund der älteren Gebäude, ſo viele damals ſtehen blieben, tief in die Erde zu liegen gekommen iſt. Gleich hinter dieſer Kirche ſind links die Trümmer der großen Baſilica Conſtantin's, und geradeaus auf den Trümmern des antiken Doppeltempels der Roma und Venus, die ſehr alte Kirche der Francesca Romana, deren Tribüne ebenfalls mit einem Moſaikbilde geſchmückt iſt. Hier zeigt ſich ringsher Alles mit Ueberbleibſeln des Alterthums bedeckt. Aufgegrabenes altes Straßenpflaſter, umherliegende Säulenſtümpfe, Spuren alter Fußböden u. dergl. — Rechts erinnert der Triumphbogen des Titus mit ſeinen noch erhaltenen Skulpturen an die Zerſtörung von Jeruſalem und die Verſchleppung ſeiner Heiligthümer nach Rom. Weiterhin die Straße am Palatin hinab erinnert der Rieſenbau des von Veſpaſian und Titus erbauten Coloſſeums an die Judenſklaven, die hier Frohndienſte thun mußten, und an die Drangſale chriſtlicher Märtyrer, die hier zur Beluſtigung des Volks wilden Thieren vorgeworfen wurden (Ignatius von Antiochien, † 109). Nach allerlei wunderlichen Schickſalen, die das Gebäude gehabt hat, — im früheren Mittelalter diente es der Familie Frangipani als Feſtung, ſpäter iſt es als Steinbruch benutzt, noch ſpäter als Salpeterfabrik, — iſt es von Benedikt XIV. dem Leiden Chriſti geweiht, in der Mitte mit einem Kreuz und ringsher im Innern mit Altären verſehen, an denen allwöchentlich die Brüderſchaft „des Kreuzeswegs“ ihre Andachten hält. Zur Rechten ganz nahe erinnert der Triumphbogen des Conſtantin an jene Zeit, wo dieſer Kaiſer, nach Beſiegung des Maxentius an der Tiberbrücke oberhalb der Stadt, im J. 312 jenes Toleranzedikt erließ, wodurch den Chriſten die freie öffentliche Ausübung ihres Gottesdienſtes im römiſchen Reiche geſtattet ward.

Links vom Coloſſeum, auf dem Eſquilin, in ſehr einſamer Gegend ſind auch wieder mehrere ſehr denkwürdige Kirchen zu bemerken. Zunächſt eine ſchon von der Kaiſerin Eudoxia unter Pabſt Leo I. erbaute Peterskirche mit dem Beinamen „ad Vincula“ — weil hier die Ketten aufbewahrt werden, mit denen der Apoſtel gefeſſelt ſeyn ſoll. In dieſer Kirche iſt im Frühjahr 1073 Gregor VII. vom Klerus und Volk zum Pabſt erwählt worden. — Zwanzig antike weiße Marmorſäulen tragen das breite geräumige Mittelſchiff, und zwei hohe antike Säulen von rothem Granit ſtützen den Bogen deſſelben gegen den Chor hin. Wände und Seitenaltäre zeigen in Denkmälern und Bildern viele alte Erinnerungen. Das Merkwürdigſte iſt aber das Denkmal des Pabſtes Julius II. im Querſchiff links, deſſen Hauptfigur die berühmte ſitzende Statue des Moſes von Michel Angelo bildet. — Noch weiterhin liegt die um das J. 500 erbaute Kirche des heil. Martin von Tours, mit dem Karmeliterkloſter verbunden. Ihre moderne glänzende Reſtauration hat doch die Spuren des Alterthums nicht vertilgen können. Auch hier wieder antike Marmorſäulen, altchriſtliche Malereien, unterirdiſche Grüfte u. dergl. — Nicht weit von dort, gegen Maria Maggiore hin, liegt die ebenfalls ſehr alte Kirche der heil. Praxedis, im Innern mit alten

grauen Granitſäulen geſtützt und geſchmückt mit reichlichen Moſaiken aus dem neunten Jahrhundert. Sie gehört den Benediktinern.

Wenden wir uns von dort gegen den Caelius zurück, ſo treffen wir vor dem Abhange dieſes Hügels an der Straße, die vom Colaſſeum zum Lateran führt, die Kirche des heil. Clemens, deren ſchon Hieronymus erwähnt. Sie iſt noch ziemlich ebenſo erhalten, wie ſie Pabſt Paſchalis II. um's Jahr 1100 nach der Verwüſtung der Stadt durch Robert Guiscard erneuert hat. Da ſteht noch das Veſtibulum und der Vorhof. Der erhöhte Chor tritt mit ſeinen marmornen, durch Moſaik verzierten Schranken weit herein in das von antiken Säulen getragene Mittelſchiff. Da ſtehen noch die beiden alten Ambonen für Epiſtel und Evangelium, neben dem letzteren der Leuchter für die Oſterkerze und an beiden die Steinbänke für die Sänger. Mehrere Stufen führen zum Presbyterium empor. Der Bogen und das Gewölbe der Tribüne ſind reich bedeckt mit alten Moſaiken, deren Mittelpunkt ein durch das ganze Gewölbe verzweigter und oben zu einem Kreuze ſich geſtaltender Weinſtock iſt, umgeben von ſinnbildlichen Zeichen und Figuren.

Den Caelius hinan führt der Weg zu einem burgartigen Nonnenkloſter mit der Kirche der heil. vier Gekrönten (Märtyrer), welche, unter Gregor I. erbaut, auch noch die Spuren der Zerſtörung unter Robert Guiscard aufzuweiſen hat. Von hier gelangt man durch menſchenleere Gegenden zu der geräumigen Rundkirche des heil. Stephanus aus dem Anfange des fünften Jahrhunderts. In der Vorhalle ſteht noch der alte Biſchofsſtuhl der Kirche, ein antiker marmorner Badeſeſſel, auf welchem ſitzend Gregor der Große zu der Gemeine gepredigt hat. Einen eigenthümlichen Eindruck macht im Innern der Kreis von 20 hohen Granitſäulen, welche die Kuppel tragen. Die Tribüne zeigt ein altes Moſaikbild und die Wände der Kirche ſind mit Bildern bedeckt, welche die Qualen der Märtyrer darſtellen. Am Stephanstage iſt die Kirche ein Wallfahrtsort für die Römer. Sie iſt dann reichlich mit Buchsbaumſchnitten beſtreut und man ſieht dann wohl die Zöglinge des Collegii Germanici, da die Kirche den Jeſuiten gehört, in ihr den Dienſt thun. Neben ihr ſteht ſchon wieder eine Marienkirche, genannt della Navicella, mit antiken Granitſäulen und mit Moſaiken an der Tribüne aus dem neunten Jahrhundert. Weiter gegen den Palatin hin liegen die beiden Kirchen St. Johann und Paul, und St. Gregor. Die erſtere, aus dem fünften Jahrhundert, ſteht an der Stelle, wo nach der Tradition Paulus „in ſeinem eigenen Gedinge“ wohnte (Apgeſch. 28, 30.). Sie iſt aber durch ihre Reſtauration im vorigen Jahrhundert im Innern ſehr modernisirt worden. Die alten Granitſäulen ſind in Pfeiler eingebaut. Das zu der Kirche gehörige, auf antiken Trümmern erbaute Kloſter bewohnen die Paſſioniſten, deren Garten wegen der herrlichen Ausſicht viel beſucht wird. Die Gregorskirche, an der Stelle gelegen, wo der heil. Gregor ein Kloſter erbaute, iſt modern. Die Kirche hat außer der Zelle Gregor's in Kapellen, Bildern und Denkmälern viele Erinnerungen an das Leben dieſes Pabſtes und an die von ihm vollbrachten Werke. Sie gehört den Camaldulenſern.

Gehen wir von hier am ehemaligen Circus Maximus vorüber auf den Aventin, da liegt die einſame Kirche der heil. Balbina aus der Zeit Gregor's des Großen, und weiterhin die Kirche des heil. Sabas, die ebenfalls in jene Zeit hinaufreicht und mit Ueberbleibſeln antiker Herrlichkeit reichlich ausgeſtattet iſt. Das Kloſter neben ihr, vormals von griechiſchen Mönchen bewohnt, ſteht nun verödet. Die Zöglinge des Collegii Germanici, welchem es jetzt gehört, benutzen es häufig zu ihren Ausflügen. Die Kirche der heil. Prisca, aus dem fünften Jahrhundert, obſchon ſie zur Zeit der franzöſiſchen Revolution verkauft und gründlich ausgeplündert iſt, hat doch noch das aus dem Capitell einer antiken Säule gefertigte Gefäß aufzuweiſen, welches dem Petrus als Taufbecken gedient haben ſoll.

Wenden wir uns von hier an den Rand des Berges gegen die Tiber hin, da ſtehen drei Kirchen auf einmal in der menſchenleeren Einöde neben einander: die zum

Priarat van Malta gehörige Marienkirche, ferner die ſehr maderniſirte Kirche des heil. Alexius, in deren Kloſter der heil. Adalbert, der Apoſtel der Preußen, während ſeines Aufenthaltes in Rom wohnte, und die herrliche, geräumige Kirche der heil. Sabina, deren Alter in's fünfte Jahrhundert hinaufreicht. Vier und zwanzig antike Säulen von pariſchem Marmor theilen das Gebäude in drei Schiffe. Die Decke läßt das Gebälk des Dachſtuhls ſehen. Man zeigt in der Kirche eine Steinplatte, auf welcher ausgeſtreckt der heil. Dominicus zu beten pflegte. Das Kloſter mit ſeinem geräumigen Hofe neben dieſer Kirche iſt van dieſem Heiligen aus dem ihm vom Pabſte Honarius III. geſchenkten Palaſte der Familie Savelli erbaut worden, welche hier in den Fehden der Barone ihre feſte Burg hatten. — Am Fuße des Aventin liegt die in den Trümmern eines alten Tempels erbaute Kirche der Maria, mit dem Beinamen „in Cosmedin". Sie ſtammt aus dem Ende des achten Jahrhunderts. In ihren Wänden ſind noch mehrere von den Säulen ſichtbar, die den Tempel umgaben. Von dem alten Chor ſind noch die beiden Ambonen vorhanden. Unter dem Presbyterium iſt eine noch ältere Unterkirche. Den Hauptaltar bildet eine antike Wanne van Granit und vier Granitſäulen tragen das Tabernakel über ihm. In einem Schranke über dem alten biſchöflichen Stuhle in der Tribüne befindet ſich ein beſonderes hochverehrtes Marienbild, welches in der Zeit des Bilderſturms durch flüchtende Griechen van Conſtantinopel hierher gebracht worden ſeyn ſoll.

Von hier beginnt wieder der bewohnte Theil der Stadt. Gehen wir an der Tiber hinauf, ſo führt uns die erſte noch erhaltene Brücke auf die Tiberinſel. Da ſteht auf den Trümmern des alten Aeskulaptempels die Kirche, welche der jugendliche Kaiſer Otto III. im Jahre 1000 zu Ehren ſeines Freundes, des heil. Adalbert nach deſſen Märtyrertode erbaute. Aber ſchon im 13. Jahrhundert erſcheint ſie als Kirche des heil. Bartholomäus. — Auch hier bildet eine antike Porphyrwanne vorne mit einem Löwenkopf den Hauptaltar. Wenden wir uns nun nach Traſtevere hinüber, da ſteht die Kirche der heil. Cäcilia, deren Stiftung die Sage in's dritte Jahrhundert zurückſetzt. Ihr jetziger Bau iſt aus dem Anfange des neunten Jahrhunderts, hat aber im Jahre 1725 eine Reſtauration durchgemacht. Die reiche Fülle von Bildwerken im Innern dient faſt ausſchließlich der Verherrlichung dieſer Heiligen nach der über ſie ausgebildeten Sage. Im Kloſter daneben wohnen Benediktinerinnen. — Auch die nicht weit davon liegende alte Kirche des heil. Chryſoganus verdient der Beachtung. Zweiundzwanzig antike Granitſäulen tragen das Mittelſchiff, und die beiden höchſten Porphyrſäulen in Rom tragen am Ende deſſelben den Bogen vor dem Querſchiff. Das Kloſter daneben haben die Karmeliter inne. — Aber die denkwürdigſte Kirche in dieſem Stadttheil iſt die Kirche der Maria mit dem Beinamen „Traſtevere", deren Stiftung die Sage ſogar ſchon in den Anfang des 3. Jahrhunderts ſetzt. Ihr jetziger Bau ſtammt her von Pabſt Innocenz II. nach 1139. Sie iſt reich mit Fragmenten der vorchriſtlichen Zeit ausgeſtattet. Selbſt Köpfe römiſcher Gottheiten in mehreren Capitellen der 22 alten Granitſäulen ſind nicht verſchmäht worden. Zwei antike, aus der Erde ausgegrabene koſtbare Moſaiken ſind links vom Eingange an einem Pfeiler befeſtigt. Vor den Stufen des Querſchiffs bezeichnet eine Inſchrift die Stelle, wo zu den Zeiten des Kaiſers Auguſtus nach der Sage der wunderbare Oelquell entſprungen ſeyn ſoll, der als eine Weiſſagung auf Chriſtum gedeutet wird. Im Gewölbe der Tribüne ein Moſaikbild, wo Chriſtus mit der Maria auf Einem Throne ſitzt, von Heiligen umgeben; darunter die Lämmer. In den Kapellen daneben hochverehrte Marienbilder, vor deren einem ſogar ſchon die h. Cäcilia ihre Andacht verrichtet haben ſoll. Dazu viele andere Bildwerke älterer und neuerer Zeit. — Wir ſteigen nun den Janiculus hinan. Da, wo in uralter Zeit König Porſenna ſeine Burg erbaut haben ſoll, als er Rom bedrängte, ſteht nun die im Jahre 1500 von Ferdinand dem Katholiſchen und Iſabella von Spanien erbaute Peterskirche mit dem Beinamen: in Montorio (monte aureo). Denn rechts neben dieſer Kirche, im Kloſterhof der Franziskaner, iſt

die mit einem zierlichen, von Bramante erbauten runden Tempel überdeckte Stelle, wo Petrus den Kreuzestod erlitten haben soll, im vollen Angesicht der darunter gelagerten Stadt Rom. Die Seitenkapellen der Kirche zeigen manche sehenswerthe Bilder. Den Hauptaltar schmückte vormals das berühmte Raphael'sche Bild von der Verklärung Christi. Die Franzosen hatten es mit vielen anderen Schätzen nach Paris verschleppt. Nachdem es von dort zurückgeholt ist, steht es jedoch nicht wieder an seiner alten Stelle, sondern in der Bildergallerie des Vatikan.

Bei diesem ersten Rundgang durch die neuen und alten Heiligthümer der Stadt haben wir absichtlich die sieben Patriarchal- und Hauptkirchen unberührt gelassen, um sie hier zusammen betrachten zu können. Namentlich die vier größten unter ihnen: die beiden Kirchen über den Gräbern des Petrus und Paulus, ferner die Pfarrkirche des römischen Bischofs, die Kirche St. Johann am Lateran, und endlich die prächtige Kirche Maria Maggiore, geben den vollständigsten Eindruck von jenem vorherrschenden Karakter der römischen Kirche, die es liebt, in der Fülle ihrer Machtvollkommenheiten als eine reichgeschmückte Braut des Herrn zu erscheinen und im strahlenden Festkleide siegesgewiß die Welt zu erobern und zu überwinden.

Wir wandern von Trastevere aus am Flusse aufwärts die Via Lungara entlang, oder von der Großseite der Stadt über die Engelsbrücke an der Engelsburg vorüber zur Peterskirche, denn diese bildet doch das eigentliche Centrum des christlichen Roms. Mächtige Säulengänge umschließen in zwei weiten Halbkreisen den geräumigen Vorplatz im Angesicht der Kirche. In der Mitte desselben steht der eine der beiden hohen Obelisken vom Sonnentempel zu Heliopolis in Aegypten, welchen der Kaiser Caligula im vatikanischen Cirkus aufstellte und Pabst Sixtus V., aber mit einem Kreuz versehen, mühsam hierher versetzte. Zu beiden Seiten die reichen Springbrunnen, deren aufsteigender feiner Schaum im Sonnenstrahle in Regenbogenfarben schillert. Zur Rechten, neben der Kirche, ragt der Palast des Vatikan herüber, dieser riesenhafte Bau mit seinen 11000 Zimmern, Sälen und Kapellen, seinen Höfen und Gärten, seiner kostbaren Bibliothek, seiner ausgesuchten Bildergallerie, seiner reichen Sammlung von Alterthümern, seinen Raphael'schen Loggien und Stanzen und seiner durch Michel Angelo mit den großartigsten Bildern der Propheten und des Weltgerichts ausgestatteten Capella Sixtina, zu welcher freilich der Weg durch einen Saal führt, dessen eines Wandgemälde die Schrecken der Barthalamäusnacht verherrlicht. Zwischen diesem Allen wahnt der Pabst ziemlich verborgen in irgend einer Ecke mit einigen Geistlichen und Dienern. Vom Platze geht es in mäßiger Steigung zur Vorhalle der Kirche hinan. In der Mitte, hoch oben über den Eingängen, öffnet sich ein großer Balkon. Da wird der neuerwählte Pabst vor allem Volke gekrönt. Da ertheilt er am grünen Donnerstag und am ersten Ostertage mit ausgebreiteten Armen unter dem Geläute aller Glocken und unter dem Kanonendonner der Engelsburg den Segen „der Stadt und der Welt“ (urbi et orbi) — Durch die hohe Vorhalle treten wir in die mächtige Kirche ein. Wir stehen in dem mit einem schwer vergoldeten Tannengewölbe gedeckten Mittelschiff. Da, weit im Hintergrunde, erhebt sich das Tabernakel über dem Hauptaltar, unter welchem die Gebeine des Apostels ruhen, und vor ihm sehen wir im gedämpften Tageslichte die 89 Lampen*) brennen an der Marmorbrüstung, welche die Confessian umgibt. Die Wände der Kirche bis obenhin in reichstem Marmorglanze strahlend. Hinter den Seitenschiffen noch prachtvolle geräumige Kapellen. Die Seitenaltäre an Wänden und Pfeilern mit großen Bildern in Mosaik. Dazwischen die lange Reihe von Grabmälern der Päbste in weißem Marmor. In dem Seitenschiff rechts an einem Pfeiler auch das Grabmal der Königin Christine von Schweden, dessen Skulpturen darstellen, wie sie knieend den evangelischen Glauben ihres Volkes abschwört. Ganz nahe bei diesem das Grabmal der letzten Sprößlinge des königlichen Hauses Stuart. — Je

*) So viele gibt Platner an. Ich hörte immer von 112; gezählt habe ich sie nicht.

weiter wir im Mittelſchiff hinaufgehen, deſto mehr eröffnet ſich der Blick in die hohe Kuppel über dem Grabe. Aber am letzten Pfeiler rechts feſſelt noch eine ſehr alte (aus der Zeit Leo des Großen?) bronzene Statue des Petrus, auf einem Marmorſeſſel ſitzend, unſere Aufmerkſamkeit. Sie genießt einer beſondern Verehrung. Am Peters-feſte erſcheint ſie ſogar mit dem päbſtlichen Ornat bekleidet. Von dem andächtigen Küſſen des Volks durch die langen Jahrhunderte iſt der vorgeſtreckte Fuß halb weg-geküßt. Da erhebt ſich nun die Kuppel auf vier mächtigen Pfeilern, deren jeder in einem obern Gemach in ſeinem Innern eine der vier Hauptreliquien birgt: das Schweiß-tuch der heil. Veronika, ein Stück vom heil. Kreuz, die heil. Lanze und das Haupt des heil. Andreas. Eine Treppe führt dazu innerhalb der Pfeiler hinauf, aber nur ein Domherr dieſer Kirche darf ſie beſteigen. Doch werden ſie vom Mittwochnachmittag an in der ſtillen Woche mehrere Tage hindurch, auch am Oſtertage und andern Feſttagen hoch oben auf den Balkonen dieſer Pfeiler dem unten in der Kirche geſchaarten Volke gezeigt. Oben in den Bogenwinkeln der Pfeiler erſcheinen die koloſſalen Moſaikbilder der vier Evangeliſten, und darüber läuft ringsum mit großen Buchſtaben jene Inſchrift aus dem Evangelium, auf welche der Pabſt ſeine Macht begründet: Et tu es Petrus u. ſ. w. — Wir kommen an die Brüſtung der Confeſſion und blicken in einen reich mit Marmor und koſtbaren Steinen ausgelegten vertieften Raum hinab. Da ſehen wir die marmorne Bildſäule des Pabſtes Pius VI. (von Canova), knieend gegen die Wand hin, über welcher ſich der Hauptaltar erhebt. In einer Niſche dieſer Wand unter einer Metallplatte ruhen die Gebeine des Petrus. Hier iſt der Mittelpunkt nicht nur der Peterskirche, ſondern des katholiſchen Erdkreiſes. Hier ſind vormals die deutſchen Kö-nige zu römiſchen Kaiſern gekrönt worden; hier werden die Pallien geweiht für die Erzbiſchöfe und Patriarchen. Die ganze Univerſalität des Orts drückt ſich aus in den Ueberſchriften der zahlreichen Beichtſtühle, welche im Kreiſe herum an den Wänden des ſüdlichen Querſchiffs ſtehen: Pro lingua italica; pro lingua hispanica; pro lingua gallica; pro lingua germanica superiore; pro lingua germanica inferiore (holländiſch?) u. ſ. w. — Hinter dem Hauptaltar, an der linken Seite der Haupttribüne wird bei großen Funktionen der Thron aufgeſchlagen, auf welchem der Pabſt ſitzt. Dagegen iſt der alte Biſchofſtuhl, auf welchem Petrus ſelbſt geſeſſen haben ſoll, in einen Bronze-ſtuhl eingeſchloſſen, welchen auf dem Altar ganz am Ende der Tribüne die vier Kirchen-väter Ambroſius, Auguſtinus, Athanaſius und Chryſoſtomus ebenfalls in höchſt ge-ſchmackvollen Bronzefiguren dargeſtellt tragen.

Das iſt der Ueberblick über das Innere dieſer großartigen Kirche, wie ſie nach mehr als hundertjährigem Bau (1506—1612) unter Paul V. vollendet ward. Was aus der ältern, von Kaiſer Conſtantin erbauten Kirche an merkwürdigen Denkmälern, Moſaiken, Inſchriften u. ſ. w. noch übrig iſt, ſteht meiſtens in der unter der jetzigen Kirche befindlichen Unterkirche (grotte vaticane), wohin der Eingang am Peter-Pauls-Feſte durch einen der Hauptpfeiler eröffnet iſt.

Beſuchen wir hierauf die Paulskirche über dem Grabe dieſes Apoſtels. Sie liegt an der Straße nach Oſtia, eine halbe Stunde vor der Stadt. Der Weg führt unter dem Aventin hin. Wo wir uns dem alterthümlichen Stadtthor nähern, erſcheint rechts, in die Stadtmauer eingeſchloſſen, das einzige ganz erhaltene antike Grabmal, die Pyramide des Ceſtius, und dahinter ragen die dunkeln Cypreſſen hervor vom proteſtan-tiſchen Kirchhof, welcher ſich höchſt maleriſch an die alte Stadtmauer anlehnt. Die Stelle, wo nach der Tradition der Apoſtel Paulus begraben iſt, war von den erſten chriſtlichen Kaiſern mit einer prachtvollen Baſilika überbaut. Vier Säulenreihen von je 20 Säulen aus koſtbarem Marmor theilten das Gebäude in fünf Schiffe. Aber dieſe alte Kirche mit ihren durch die ganze Zeit chriſtlicher Geſchichte hinaufreichenden Erin-nerungen ſteht nicht mehr. Am 17. Juli 1823 iſt ſie abgebrannt. Durch die Nach-läſſigkeit eines Klempners hatte ſich der Dachſtuhl entzündet. Das niederſtürzende bren-nende Gebälke verdarb die Säulen und die Wände mit ihren Moſaiken und Bilder-

Digitized by Google

werken faſt bis auf den Grund. Der Wiederaufbau ging ſehr langſam. Jetzt ſteht die Kirche wieder auf ihrem alten Grund und zum Theil noch in ihren alten Mauern, aber ganz und gar neu. Statt der alten Marmorſäulen tragen nun graue Granitſäulen vom Simplon das Mittelſchiff. Am wenigſten hatte der Theil der Kirche um die Tribüne her gelitten. Ueber dem Hauptaltar, der das Grab des Apoſtels deckt, erhebt ſich wieder das mittelalterliche Tabernakel, und die Moſaiken der Tribüne (aus dem dreizehnten Jahrhundert) ſind ebenfalls wieder hergeſtellt. Uebrigens kaum eine Spur von Alterthum. Die neue Kirche prangt im glänzendſten Marmorſchmuck. Selbſt der Vicekönig von Aegypten hatte dem Pabſte ganze Schiffsladungen von ägyptiſchem Alabaſter zum Bau geſchenkt. Aber zwiſchen dem Grabe da unten und dem Bau darüber fehlt nun gänzlich die vermittelnde Hand der Geſchichte. Dagegen zeigt das anſtoßende Benediktinerkloſter einen ſchönen, wohlerhaltenen Kreuzgang mit zierlichen Marmorſäulen, die mit bunter Moſaik ausgelegt ſind. Da ſind mancherlei Alterthümer aufgeſtellt und viele alte Inſchriften in die Wände eingemauert, und in dem Hofe, welchen der Kreuzgang umſchließt, iſt allezeit eine Fülle immer blühender Raſen.

Liegt dieſe Grabeskirche des Apoſtels ſchon ſehr einſam da im Tibergrunde, ſo iſt die Stätte ſeines Todes, eine halbe Stunde von dort, noch viel einſamer. Man verläßt bald hinter St. Paul die Straße nach Oſtia, ſteigt links den Hügel hinan, und wo derſelbe ſich wieder in ein Seitenthal hinabſenkt, liegen drei Kirchen dicht bei einander: es iſt die alte Abtei zu den drei Brunnen. Da iſt die Stätte, wo der Apoſtel Paulus enthauptet ſeyn ſoll. — Es iſt eine wenig beſuchte Einöde. Selbſt die Ciſtercienſermönche, welche das Kloſter bei der Kirche des heil. Vincenz und Anaſtaſius, der alterthümlichſten und größten unter den dreien, inne haben, laſſen es leer ſtehen und begnügen ſich, von St. Sebaſtian einen oder zwei Mann hierher zum Dienſt zu ſtellen. Die Kirche ſelbſt iſt feucht und öde und an den Säulen die Gemälde der 12 Apoſtel nach den berühmten Raphael'ſchen Zeichnungen ſind ſehr unanſehnlich geworden. Bei der zweiten, einer Marienkirche, iſt ein kleines Gemach, worin der Apoſtel Paulus vor ſeiner Enthauptung bewahrt geweſen ſeyn ſoll. Auch iſt da der Gottesacker des heil. Zeno und Anaſtaſius, wo nach der Sage 10000 Märtyrer begraben liegen. Die dritte Kirche, St. Paul zu den drei Brunnen, umſchließt die eigentliche Stätte der Enthauptung. Da ſteht ſogar noch eine Marmorſäule, an welcher der Apoſtel bei ſeiner Enthauptung feſtgebunden geweſen ſeyn ſoll, und drei Altäre ſind über den drei Brunnen, die entſprungen ſeyn ſollen an den drei Stellen des Erdbodens, die das abgeſchlagene dahinrollende Haupt des Apoſtels berührte. Alſo eine von heiliger Sage reich geſchmückte Stätte, aber doch wenige Menſchen, die dahin ihre Andacht richten.

Bleiben wir nun noch außerhalb der Stadt und wenden uns von hier links durchs offene Feld nach der Appiſchen Straße zu. Da liegt in einer Niederung an der Straße zwiſchen zahlreichen Trümmern des Alterthums die ſchon erwähnte ſehr alte Kirche des heil. Sebaſtian mit dem dazu gehörigen Ciſtercienſerkloſter, eine der ſieben Hauptkirchen Roms. Aber ſie iſt ſehr moderniſirt. Unter einem Altar links iſt das Grab des Heiligen, und eine Thür nahebei führt in Katakomben hinab.

Bei der Rückkehr zur Stadt wenden wir uns rechts von der Appiſchen Straße ab, gehen an den Trümmern des Circus des Maxentius und an einem antiken Tempel (des Bacchus?) vorüber, der auch wieder zu einer Kirche umgewandelt iſt, dann durch das Thal der Egeria hin. Da ſehen wir ſchon über den Stadtmauern die Kirche St. Johann zum Lateran emporragen mit ihren koloſſalen Apoſtelfiguren auf dem Rande des Giebeldachs. Der Eintritt in das Johannisthor zeigt einen freien Platz. Zur Linken erhebt ſich die Giebelfronte der Kirche und daneben rechts das Pfarrhaus, nämlich der lateranenſiſche Palaſt. Denn dieſe Kirche iſt die eigentliche Pfarrkirche des Biſchofs von Rom. Aber das Pfarrhaus wird ſchon lange nicht mehr von den Päbſten bewohnt. Sie ziehen vielmehr, ſtatt hier hinten in der Abgeſchiedenheit zu wohnen, den Vatikan

oder den Palaſt auf dem Quirinal vor. Den Lateran haben ſie zur Aufſtellung von Gypsabgüſſen überlaſſen. Jeder neu erwählte Pabſt kommt jedoch bald nach ſeiner Krönung in einem großartigen Aufzuge von St. Peter hierher, um feierlich von dieſer Kirche Beſitz zu ergreifen, und am Himmelfahrtstage ertheilt er auch vom Balkon der Giebelfronte mit weiter Ausſicht bis an's Albaner- und Sabiner-Gebirge, der bunten Volksmenge den apoſtoliſchen Segen. Am Palmenſonntagnachmittage hört an ſeiner Statt der Cardinal-Großpönitentiar Beichte in dieſer Kirche, und der Cardinalvikar ertheilt am Oſterſonnabend daſelbſt die Prieſterweihe. Den ganzen Anſpruch, den der Pfarrer dieſer Kirche erhebt, drückt die große Inſchrift unter ihrem Giebel aus: Sacrosancta Lateranensis Ecclesia, omnium Urbis et Orbis Ecclesiarum Mater et Caput. Nun, die Mutter der Kirchen von Jeruſalem, Antiochien u. ſ. w. iſt dieſe doch wohl nicht. — Von dem urſprünglichen Bau Conſtantin's, deſſen Bildſäule links in der Vorhalle ſteht, iſt wohl nichts mehr übrig. Die vormals durch vier Säulenreihen in fünf Schiffe getheilte Baſilika iſt unter Innocenz X. in der Mitte des 17. Jahrhunderts durchaus moderniſirt worden. Die Decke iſt flach, mit vergoldetem Schnitzwerk. Die großen Figuren der zwölf Apoſtel im Mittelſchiff in den Marmorniſchen der breiten Pfeiler ſind nicht beſonders ſchön. In den Seitenſchiffen ſind noch mancherlei Denkmäler aus älterer Zeit bemerkbar. Unter den Seitenkapellen iſt links die Kapelle der Familie Corſini, von Clemens XII. erbaut, ganz beſonders prächtig. Da ruhen auch die Gebeine dieſes Pabſtes in einer ſchönen antiken Porphyrwanne. Dagegen erſcheint im Mittelſchiff gegen den Hauptaltar hin das Grabmal des in Conſtanz erwählten Martin V. ſehr einfach. Es iſt bedeckt von einer bronzenen Platte, deren Inſchrift um ſein Bild her ihn preiſt als den Beglücker ſeines Zeitalters. In dem von einem mittelalterlichen gothiſchen Tabernakel bedeckten Hauptaltar iſt der hölzerne Altar eingeſchloſſen, an welchem nach römiſcher Sage alle Päbſte, von Petrus bis Sylveſter († 335), das Meßopfer dargebracht haben. Schöne Moſaiken auf Goldgrund aus dem 13. Jahrhundert ſchmücken die Tribüne; in der Mitte ein hohes Kreuz, zu beiden Seiten Apoſtel und Heilige, darüber das Bruſtbild des Erlöſers, von Engeln umgeben, darunter die von einem Engel behütete Stadt Jeruſalem, aus der eine Palme emporragt. Aus dem Fluſſe im Vordergrunde, in welchen von einer Taube über dem Kreuz her die vier Paradieſesſtröme ſich ergießen, trinken Lämmer und Hirſche (Gläubige aus den Juden und Heiden) zu beiden Seiten des Kreuzes. Ein an der Rückſeite um die Tribüne her laufender Umgang zeigt eine Menge alter Denkmäler und Inſchriften. Am linken Ende des Querſchiffs tragen vier hohe antike Säulen von vergoldeter Bronze das Dach über dem Altar, auf welchem in einem mit koſtbaren Steinen geſchmückten Ciborium das Sakrament aufbewahrt wird. — Ein ſchöner alter Kreuzgang, ganz ähnlich wie der bei St. Paul, verſetzt den Beſucher, der aus der Kirche hineintritt, in eine durchaus andere Zeit. Bemerken müſſen wir noch, daß die Hauptreliquien, welche hier in der Kirche aufbewahrt werden, die Köpfe der Apoſtel Petrus und Paulus ſind. Sie werden am Oſterſonnabend und Oſternachmittage, ferner am Peter- und Paulstage u. ſ. w. feierlich dem Volke gezeigt. — Ferner wird in einer verſchloſſenen kleinen Kapelle ſogar die hölzerne Tiſchplatte aufbewahrt, an welcher der Herr mit ſeinen Jüngern das heilige Abendmahl gehalten haben ſoll und die von der Kaiſerin Helena aus Jeruſalem hierher gebracht ſey. Muß denn Rom Alles haben? — Aus dem Querſchiff rechts führen mehrere Thüren wieder in's Freie. Vielleicht ſind wir erſtaunt, da die Bildſäule Heinrich's IV. von Frankreich zu treffen. Das Domcapitel dieſer Kirche ſetzte ſie ihm aus Dank dafür, daß er ihm die Abtei Clerac geſchenkt hatte. — Der freie Platz vor der Kirche iſt auf dieſer Seite mit dem anderen der beiden Obelisken geſchmückt, die vormals vor dem Sonnentempel zu Heliopolis in Aegypten ſtanden. Kaiſer Conſtantin brachte ihn nach Rom und ſtellte ihn im Circus Maximus auf. Da lag er lange Jahrhunderte umgeſtürzt und vergeſſen unter tiefem Schutt. Pabſt Sixtus V. ließ ihn hier wieder aufrichten (1588). Links am Platze ſteht die uralte, auch ſchon dem

Conſtantin zugeſchriebene, achteckige Taufkirche St. Johann mit dem Beinamen „in Fonte“. In der Mitte iſt eine von Porphyrſäulen umgebene und von einer Marmorbrüſtung eingeſchloſſene Vertiefung, worin als Taufſtein eine antike Badewanne aus grünem Baſalt ſteht. — Es gehört mit zu den ſolennen Funktionen der ſtillen Woche, daß am Oſterſonnabend vom Cardinalvikar, als dem Stellvertreter des Biſchofs von Rom, hier ein Jude oder ein Türke getauft wird. — Beſonders merkwürdig ſind noch zwei Kapellen, welche Pabſt Hilarius (452—468), der Nachfolger Leo des Großen, an dies Baptiſterium angebaut hat, eine rechts zu Ehren Johannis des Täufers, wie die noch erhaltenen urſprünglichen Bronzethüren bezeugen, die andere links zu Ehren Johannis des Evangeliſten, als Dank für die Rettung ſeines Lebens aus den Händen der wüthenden Mönche auf der Räuberſynode zu Epheſus, wohin er als Leo's Geſandter gegangen war. Dahinter iſt noch eine dritte Kapelle, vom Pabſt Johann IV. (640—642) dem heil. Venantius erbaut, mit alten Moſaiken an der Tribüne.

Das beſuchteſte Heiligthum jedoch, das auch noch mit zum Lateran gehört, iſt ein Ueberbleibſel von dem alten lateranenſiſchen Palaſt, eine reich verzierte Lorenzkapelle aus dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Sie bildet mit ihren Anbauten ein abgeſondertes Gebäude, dem jetzigen Palaſt gegenüber. In ihr befindet ſich, in eine unter Innocenz III. koſtbar gearbeitete ſilberne Tafel eingefaßt, ein hochverehrtes Gnadenbild unſeres Erlöſers, welches nach der Sage vom heil. Lukas gemalt und von Engeln vollendet iſt. Fünf überbaute Treppen führen vom Platze zu dieſem Heiligthum („Sancta Sanctorum“) in die Höhe. Die mittelſte heißt die Scala Santa, die heilige Treppe. Sie ſoll vom Hauſe des Pilatus in Jeruſalem herrühren. Nur auf den Knieen und betend darf man ſie erſteigen. Dieſer Gang wird als wie zu Chriſto ſelbſt erachtet. Gelübde und Anliegen führen allezeit Beter dieſem Orte zu.

Ueber den Lateran nach eine ziemliche Strecke hinaus, in der äußerſten Ecke der alten Stadtmauern liegt die Kirche zum heil. Kreuz von Jeruſalem mit dem dazu gehörigen großen Ciſtercienſerkloſter. Sie war urſprünglich von Conſtantin erbaut zu Ehren des heil. Kreuzes, welches ſeine Mutter Helena in Jeruſalem wieder aufgefunden hatte. Darauf beziehen ſich die meiſten Bilder in dieſer Kirche und mehrere Reliquien. Seit Benedikt XIV. iſt ſie ſehr modernifirt. Am urſprünglichſten erhalten iſt eine kleine Kapelle der Helena hinter der Tribüne. Unter dem Hauptaltar wieder eine Baſaltwanne mit Heiligengebeinen.

Von hier führt eine gerade Straße wiederum mehr in's Innere der Stadt zurück. Im Hintergrunde derſelben erhebt ſich die prachtvolle große Kirche der Maria mit dem Beinamen „Maggiore“, eine der fünf Patriarchalkirchen Roms. Vor ihr ſteht auf einer hohen Säule, welche aus der Baſilika Conſtantin's genommen ward, die Bildſäule der Mutter Maria, und auf dem Platze hinter ihr iſt von Sixtus V. der Obelisk aufgeſtellt, der vormals vor dem Mauſoleum des Auguſtus ſtand. Von dem Balkon der oberen Vorhalle, deren Decke mit Moſaiken aus dem 13. Jahrhundert reichgeſchmückt iſt, ertheilt der Pabſt am Feſte Mariä Himmelfahrt den 15. Auguſt den Segen. — Eine wunderbare Sage verbindet ſich mit der erſten Erbauung dieſer Kirche. Ein kinderloſer chriſtlicher Patricier bat die Maria, ihm zu offenbaren, wem er ſein Vermögen vererben ſollte. Da befahl ſie ihm im Traume, ihr eine Kirche zu bauen an der Stelle, wo er am nächſten Morgen Schnee finden würde. Es war der 5. Auguſt, aber dieſe Höhe des Esquilin fand ſich am Morgen mit Schnee bedeckt. Da ward nun vom Pabſte Liberius dieſe Kirche gebaut (352—266), wohl die älteſte Marienkirche in der chriſtlichen Welt. Noch alljährlich feiert man an jenem Tage daſelbſt jenes Wunder, indem man beim Hochamt und bei der Veſper, welcher letzteren auch die Cardinäle beiwohnen, einen Regen von weißen Blumenblättern von der Decke herabfallen läßt. — Wir treten ein in das prachtvolle Innere. Zwei und vierzig Säulen tragen die flache goldverzierte Decke des weiten Mittelſchiffes. Hinter den Seitenſchiffen eröffnet ſich der Blick in prächtige, mit Denkmälern und Bildern reich ausgeſtattete Kapellen, zum Theil

Grabkapellen vornehmer römiſcher Familien (Patrizi, Maſſimi, Sforza, Borgheſe). Gegen den Hauptaltar hin über dem Bogen des Hauptſchiffs uralte Moſaiken aus der Zeit Sixtus III. (432—440), mit Darſtellungen aus der evangeliſchen Geſchichte. Die Tribüne, durch Nikolaus IV. (1288—1292) ebenfalls mit Moſaiken reich geſchmückt; in der Mitte Chriſtus, der die heil. Jungfrau krönt, von einer Glorie umgeben; zu beiden Seiten Apoſtel und Heilige, und ringsher eine reiche chriſtliche Symbolik in Bildern. Ueber dem Hauptaltar ein Tabernakel auf Porphyrſäulen und unter ihm wieder eine Porphyrwanne. Unter den Reliquien der Kirche in einer der Seitenkapellen ſogar Stücke von der Wiege Chriſti, welche an beſtimmten Tagen dem Volke feierlich gezeigt werden. Aber trotz dem Allem und trotz den Grabmälern von ſechs Päbſten (z. B. Pius V., Sixtus V., Clemens VIII., Paul V.) macht das Innere uns Deutſchen mehr den Eindruck eines prachtvollen Saales als einer Kirche.

Bevor wir nun hier noch einmal aus dem Thore wandern, um auch die letzte der fünf Patriarchalkirchen noch zu beſuchen, machen wir einen Umweg nordwärts in die großartigen Trümmer der Diocletianiſchen Bäder. Sollen doch in der letzten großen Chriſtenverfolgung viele Tauſend Bekenner des Glaubens verurtheilt ſeyn, als Sträflinge am Bau dieſer Bäder zu arbeiten. Da hat nun Michel Angelo mitten in dem verwitternden Gemäuer aus den alten Räumen des großen Saales und der anſtoßenden Gemächer eine herrliche Kirche gebaut in Geſtalt eines griechiſchen Kreuzes. Das iſt die Kirche der Maria mit dem Beinamen „degli Angeli“. Es macht einen wunderbaren Eindruck, wenn man von draußen aus dem vollen Anblick der Zerſtörung plötzlich durch die Thür in ſchöne wohlgepflegte Räume tritt, einladend zur Andacht und zur Sammlung. Auch die ſchweigſamen Karthäuſer, welche die Kirche und das Kloſter daneben inne haben, paſſen zu dem Ganzen. Acht gewaltige Säulen von rothem Granit unterſtützen an den Wänden noch an ihrer alten Stelle die mächtigen Kreuzgewölbe. Aber obgleich zehn Stufen zu dem jetzigen Fußboden der Kirche hinabführen, ſo ſtehen jene Säulen mit ihren Füßen doch noch in der Erde; ſo hoch liegt hier der Schutt. Hinter der Kirche umſchließt ein weiter Kreuzgang einen großartigen Hof, in deſſen Mitte die ſchönſte Gruppe uralter Cypreſſen ſteht. Das Ganze ein Bild des tiefſten Friedens. —

Oſtwärts, etwa eine Viertelſtunde vor dem Thor an der tiburtiniſchen Straße, liegt dann die zum Range einer Patriarchalkirche erhobene Lorenzkirche, die urſprünglich vom Kaiſer Conſtantin über dem Grabe dieſes Märtyrers erbaut ward. Ihr jetziger Bau erſcheint im Innern ſehr eigenthümlich. Es ſind eigentlich zwei Kirchen, die von entgegengeſetzten Seiten her über dem Grabe des Märtyrers zuſammentreffen. Man tritt durch eine alterthümliche Vorhalle in die vordere Kirche, deren Fußboden mit beſonders ſchöner Steinarbeit ausgelegt iſt und deren Decke 22 antike Säulen in zwei Reihen tragen. Rechts ſteht an der Seite ein antiker Sarkophag, deſſen Bildwerke mit Götterfiguren u. ſ. w. nicht gehindert haben, daß er einem Cardinal im 13. Jahrhundert zum Grabmal diente. Vom ehemaligen Chor ſind nur noch die beiden Ambonen und der Oſterleuchter vorhanden; ſie ſind beſonders ſchön. Am Ende dieſer Kirche ſteigt man zur Confeſſion hinab, wo an der Rückwand einer von Säulen geſtützten Kapelle unter einem Altar die Gebeine der heil. Stephanus und Laurentius in einem Marmorkaſten ruhen. Darüber beginnt dann eine obere Kirche mit zwei Säulenreihen über einander, von denen die unteren Säulen über die Hälfte im jetzigen Fußboden ſtehen. Dieſe Kirche nämlich, ohne Zweifel älter als jene untere, iſt durch deren Anbau zum Presbyterium derſelben umgeſtaltet und deshalb alſo erhöht worden. Marmorne Chorbänke ziehen ſich an den Säulenreihen rings herum, und die an der hintern Seite mit dem erhöhten Biſchofsſtuhl ſind mit zierlicher Steinarbeit ausgelegt. Der Hauptaltar ſteht über der Confeſſion und iſt von einem Tabernakel auf Porphyrſäulen überdeckt. Im Kreuzgange des anſtoßenden Kloſters neben eingemauerten chriſtlichen Inſchriften aus den Katakomben, auch Ueberreſte vorchriſtlicher Denkmäler, die in der Nähe

ausgegraben ſind. Eine anſprechende Art lebendiger Vergegenwärtigung der örtlichen Geſchichte.

Neben der Kirche rechts iſt ſeit dem Cholerajahr 1837 der allgemeine Kirchhof angelegt, wo aus allen Pfarrkirchen der Stadt Alle begraben werden, die nicht irgenwo eine beſondere Grabſtätte haben. Die Todten einer ganzen Woche nimmt eine ausgemauerte Grube auf, deren Oeffnung dann mit einer Steinplatte geſchloſſen wird. Hiermit wollen auch wir unſeren abermaligen Rundgang durch die Heiligthümer der Stadt beſchließen.

Aus dieſer gedrängten Darſtellung, die nur das Allerbemerkenswertheſte hervorheben konnte, wird gewiß Jeder den Eindruck gewinnen, es bleibe hier auch nach Abzug der blätterreichen Sage eine Fülle der Geſchichte übrig, welche nach Cervantes' Worten Rom kennzeichnet als „Geſammtreliquie aller Erdgefilde". — Auf ſolchem Boden und unter ſolchen Anſchauungen geſtaltet ſich nun das kirchliche Leben der Stadt, auf welches wir jetzt unſeren Blick richten wollen.

Manche Beſucher Roms finden ſich namentlich zuerſt in ihren Erwartungen getäuſcht. Sie haben ſich irgendwelche ungemeſſene Vorſtellungen gemacht von dem, was ſie da finden würden, und was ſie nun, zumal in dem von ihnen zunächſt bewohnten Stadtviertel finden, das entſpricht ihren hochgeſpannten Erwartungen nicht. Aber den Eindruck gewinnen doch bald Alle, daß die herrſchende Macht in dieſer Stadt nicht der Fabrikſaal oder der Kaufladen iſt, ſondern die Kirche. Das zu erkennen, brauchen ſie noch nicht einmal eine von den vielen geöffneten Kirchen zu betreten; es tritt ihnen auf allen Straßen entgegen. Schon in den Thoren die kleinen marmornen Kreuze, die da eingemauert ſind (ſie ſind von den im Jubeljahr geöffneten Kirchthüren obgenommen) und die dem, welcher ſie küßt, 40 Tage Ablaß zuſprechen, machen damit den Anfang. Dann die Madonnenbilder an vielen Häuſern, Abends durch eine Lampe erhellt und bisweilen mit einem friſchen Blumenſtrauß bedacht. — Wie in den Feſtungen die vielen Soldaten, ſo hier die zahlreichen Prieſter und Mönche, die in ihren Ordenstrachten ſich durch die Straßen bewegen. Zöglinge der verſchiedenen Collegien und Seminarien, die meiſtens in längerem Zuge erſcheinen. Dann etwa ein Biſchof, am grünen Bande des dreieckigen Hutes kenntlich und von einem Diener gefolgt. Dazwiſchen, von mächtigen ſchwarzen Pferden gezogen, ein ſchwerer goldberandeter Cardinalswagen mit zwei oder drei Dienern hintenauf. — Oder es begegnet Einem eine ſehr langſam fahrende bedeckte Kutſche, die Pferde nach von einem zu Fuße nebenhergehenden Manne ſorgſam begleitet. Die Begegnenden knieen zur Erde nieder oder entblößen wenigſtens das Haupt, beugen die Kniee und bekreuzen ſich. Was iſt es? Es iſt das „ſanto Bambino" von Araceli, ein als heilkräftig erachtetes hölzernes Bild des Chriſtkindes, von welchem man Wunderdinge erzählt. Das bringt ein Franziskaner in der Kutſche feierlich zu einem ſchwer Kranken, für den es verlangt iſt. Seine Berührung, meint das Volk, wirkt entweder zur Heilung oder zu raſcherem Tode, und der Erfolg pflegt dem auch zu entſprechen. — Ein andermal kommt man in eine mit gelbem Sand beſtreute Straße. Da wird der Pabſt durchkommen, der zu einer Funktion in irgend eine Kirche fährt. Schon ſprengt ein Dragoner heran; es folgt ein Theil der Nobelgarde zu Pferde, dann der ſechsſpännige Wagen mit dem Pabſt, fünf Diener hintenauf, und wieder ein Theil Nobelgarde. Die Begegnenden knieen nieder; hie und da erſchallt der Ruf: „Heiliger Vater, gebt mir den Segen" und dieſer neigt ſich bald links, bald rechts zur Seite und ſegnet die Knieenden mit dem Kreuzeszeichen. — Ein recht gemüthliches und volksthümliches Bild vom Cultus auf der Straße geben die Hirten aus den Abruzzen, die Nachkommen der alten Samniter, die Piffarari, wenn ſie in der Adventszeit früh Morgens und gegen Abend mit Hirtenpfeife und Dudelſack die Madonnenbilder begrüßen. Sie ſtehen dann, den Hut unterm Arm, ſehr ehrerbietig unter dieſen und blaſen ihre höchſt einfache, anſpruchsloſe Weiſe, welche einer von ihnen bisweilen

mit halblautem Geſange begleitet. Kunſt iſt nicht darin, aber etwas Tiefgemüthliches; wenn auch dieſe Melodie nicht, wie ſie meinen, bis auf die Hirten zu Bethlehem zurückreichen ſollte.

Hinter Maria Maggiore, vor der Kirche des heil. Antonius, bei einer Granitſäule, die zum Andenken an den Uebertritt Heinrich's IV. von Frankreich dort aufgerichtet iſt, ſieht man am 17. Januar, als am Antoniustage und an den folgenden Tagen allerlei Thiere, beſonders Pferde und Eſel, mit bunten Bändern geſchmückt, ſich aufſtellen. Bald tritt ein Prieſter aus der Kirche, betet eine Collekte und ſegnet ſie gegen ein mäßiges Opfer durch Beſprengung mit Weihwaſſer. Auch der Pabſt und der römiſche Adel ſchicken ihre Pferde dorthin. Unterließe man das, ſo würden die Kutſcher bei etwaigen Unfällen die Schuld auf dieſe Unterlaſſung ſchieben. Und namentlich unter den Eſeln, welche die Früchte zur Stadt tragen, findet man kaum einen, der nicht auch eine große Meſſingmedaille mit dem Bilde des heil. Antonius vor der Stirn hängen hätte. — Oder es ſetzt ſich Jemand am Freitag Nachmittag auf einen der großen Säulenſtümpfe vom ehemaligen Tempel der Roma und Venus, dem Coloſſeum und dem Conſtantinsbogen gegenüber. Da hört er hinter ſich vom Palatin her Geſang erſchallen. Es kommt näher. Bald erſcheint ein vorangetragenes Kreuz beim Titusbogen; dahinter ein Capuziner vom Kloſter St. Bonaventura auf dem Palatin; hinter ihm Männer, das Haupt und Geſicht mit einer Art Kapuze verdeckt, worin nur zwei Oeffnungen für die Augen gelaſſen ſind. Sie gehören zu der Brüderſchaft des „Kreuzesweges“. So bewegt ſich der Zug, von Frauen gefolgt, ſingend die Straße hinab und verliert ſich im Coloſſeum. Man geht ihnen nach. An den Altären ringsherum machen ſie unter abwechſelnden Gebeten die Stationen des Leidens Chriſti durch. Vorübergehende entblößen das Haupt, bleiben auch wohl ſtehen und ſchließen ſich an oder küſſen das hölzerne, in der Mitte aufgepflanzte Kreuz — es ſind wieder 40 Tage Ablaß daran geknüpft — und gehen weiter. Zuletzt hält der Capuziner wohl noch auf dem dazu beſtimmten Holzgerüſt an der Seite eine zumal unter dieſer Umgebung ſehr eindringliche Predigt über das Leiden Chriſti. Dann ziehen ſie wieder, das Lob des Kreuzes ſingend, den Palatin hinauf. Ueber dem Allen neigt ſich die Sonne zum Abend und das hohe Gemäuer des Coloſſeums erſcheint im feurigſten Roth.

Auf dem Platze vor dem Pantheon iſt Sonntags gegen Abend ſtets eine Menge Volks verſammelt. Sie ſtehen müſſig da umher. Plötzlich erſcheint ein Jeſuitenpater, wiederum von einigen Gliedern einer Brüderſchaft gefolgt. Die Kanzel iſt bald gefunden: irgend ein Tiſch von denen, die alltags da zum Verkaufen dienen. Er beginnt zu predigen. Sein Kreis iſt anfänglich klein. Allmählich dreht ſich der Eine und der Andere um und hört zu. Weder er noch ſeine Zuhörer laſſen ſich durch das laute Straßengeräuſch ſtören. Schließlich fordert er ſie auf, mit ihm in das benachbarte Oratorium St. Caravita zu kommen und dort ihre Andacht fortzuſetzen. Dann ziehen ſie ſingend dahin ab und ein Theil der Hörer folgt auch nach. — Auch noch am Abend kann einer auf ſolche Straßenpredigt ſtoßen. Ein Zug, von einem Geiſtlichen geführt, zieht ſingend durch die Straßen. Da hält er vor einer offenen Schloſſerwerkſtatt an. Der Geiſtliche beginnt zu predigen. Die Geſellen hören Einer nach dem Anderen auf zu feilen. Der Blaſebalgzieher hält inne. Die Leute auf der Straße ſtehen ſtill. Nach fünf bis zehn Minuten geht es weiter, um an einer anderen paſſenden Stelle daſſelbe zu wiederholen. — Dann begegnet man wohl kleineren Zügen von Leuten, die halblaut Gebete ſprechen, die Männer mit entblößtem, die Weiber mit bedecktem Haupte. Sie halten einen Bittgang oder erfüllen ein Gelübde. Andere beten unter den Madonnenbildern oder ziehen durch die Straßen, Loblieder ſingend auf die Madonna, in welchen ſeit der Cholera 1837 der Satz häufig wiederkehrt: Evviva Maria, chi Roma salvo: Es lebe Maria, die Rom hat errettet. — Oder es wird einem Todtkranken das Sakrament gebracht. Wo der Prieſter mit der geweihten Hoſtie aus der Kirche tritt, hält Einer einen Schirm über ihn, Andere gehen mit Stock-

laternen uebertrher, ein Anderer geht voran und gibt mit dem wohlbekannten Glöcklein das Zeichen. Den Corso hinab kann man im abendlichen Dunkel an diesen Lichtern den Zug weithin verfolgen. Die Begegnenden knieen nieder und schließen sich zum Theil dem Zuge an. Die entgegenkommenden Wagen biegen in benachbarte Straßen oder, wo das nicht möglich ist, zur Seite und machen Halt. Geschähe es, daß ein Cardinal in seinem Wagen unausweichlich auf solchen Zug stieße, so müßte er aussteigen und mitfolgen; aber der Kutscher, so meint man, dürfte wohl seiner Entlassung gewiß sein. — Gegen Abend oder am Abend pflegen auch die Begräbnisse stattzufinden. Das Kreuz voran. Dann meistens ein Zug von Capuzinern und Franziskanern, Litaneien singend und brennende Wachskerzen tragend. Daneben laufen Straßenjungen, bemüht, in einem Papier oder auch wohl in ihrer Mütze das heruntertropfende Wachs aufzufangen, und manche Patres scheinen die Kerzen mit Fleiß recht schief zu halten, daß desto mehr abläuft. Wahrscheinlich fallen die gebrauchten Enden nicht ihrer Kirche zu, sondern der Pfarrkirche. Bei größeren Begräbnissen nimmt man wohl noch Mannschaften von anderen Orden zu Hülfe. Schließlich kommt der Pfarrgeistliche und dahinter der Sarg. Die Leiche wird aus dem Sterbehause in die Kirche getragen und auch nur bis dahin feierlich geleitet. Von dort holt sie des Nachts der Todtenwagen und bringt sie auf den Kirchhof bei St. Lorenz ohne Beisein der Angehörigen. Unserem deutschen Gemüthe würde das nicht zusagen.

Die Kirche hält sich auch sonst mit ihren Feiern nicht in die Kirchengebäude eingeschlossen. Als oberste Leiterin des gesammten Lebens tritt sie in Processionen, Illuminationen, Feuerwerken u. dergl. festlich in die Welt hinaus. Um ihre Feste dreht sich eigentlich das ganze öffentliche Volksleben. Sie verlieren dadurch allerdings von jenem ernsten und erbaulichen Karakter, wie wir Deutschen ihn lieben, aber sie gestalten sich zu großen von der Kirche geleiteten Volksfesten, wie die Südländer sie gern haben. Das Diario di Roma, der kirchliche Kalender Roms, der ein ziemlich ausführliches Verzeichniß gibt von allen kirchlichen Feiern auf jeden Tag des Jahrs, bringt bei den hohen Festen jedesmal die Bemerkung: spara castello all' alba. — Die Engelsburg feuert beim Tagesanbruch. — Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Peter-Paulstag, Mariä Himmelfahrt u. s. w. werden mit Kanonendonner eingeleitet. Kanonendonner erschallt, wenn am Ostersonnabend gegen Mittag in der päbstlichen Kapelle das Gloria in excelsis Deo angestimmt wird. Alle Glocken der Stadt, die in den letzten Tagen ganz geschwiegen, fallen ein und fangen an zu läuten. Die Uhren, die ebenfalls still standen, gehen wieder. Die verhüllten Bilder in den Kirchen werden enthüllt. Man schießt hin und her aus den Häusern. Gottesfürchtige knieen nieder und segnen sich mit dem Kreuzeszeichen. — Auch der große Segen des Pabstes vom Balkon der Peterskirche am ersten Ostertage und die große Frohnleichnamsprocession des Pabstes um den Petersplatz wird wiederum mit drei Kanonenschüssen der Stadt verkündet. Am zweiten Osterabend und am Peter-Paulsfest, den 29. Juni, wird auf der Engelsburg ein großartiges Feuerwerk (Girandola) abgebrannt. Die Kuppel, die Giebelseite und die Säulengänge der Peterskirche sind an den Abenden beider Feste prächtig erleuchtet, zuerst mit Lampen, und eine Stunde nach Anbruch der Nacht auch mit Fackeln, deren plötzliches Anzünden einen ungemein überraschenden Eindruck macht. Weithin ist die erleuchtete Kuppel mit ihrem Kreuze sichtbar, bis an's Gebirge und bis in's Meer hinaus. Am 13. Juni brennen sie wieder unter dem Capitol zu Ehren des heil. Antonius von Padua ein großes Feuerwerk ab. — Auf Mariä Himmelfahrt, den 15. August, erscheinen die vornehmsten Marienbilder in den Straßen mit großen Drapperien und vielen Lichtern geschmückt, und für den Abend sind Bühnen daneben gebaut und mit schönen alten Teppichen behangen, wo Musikbanden spielen. Vor den vornehmsten Palästen brennen Pechpfannen und in den Fenstern sind bunte Papierlaternen aufgestellt. Besonders ist die Gegend zwischen dem Trajansforum, dem venezianischen Palast und dem Capitol festlich erleuchtet. In engster Straße hier sogar ein Feuerwerk. — Am

29. Auguſt feiern die Franziskaner von St. Pietro in Montario ſchon wieder ein Madonnenfeſt; ſie betteln in der ganzen Stadt umher, um am Vorabend und am Abend des Feſtes ihre Kirche gegen die Stadt her mit Lampen zu ſchmücken, und auch ein artiges Feuerwerk fällt immer nach dabei ab. Ueberhaupt kündigt ſich faſt jedes größere Feſt, beſonders die Marienfeſte, ſchon am Vorabend an durch brennende Pechpfannen vor den Paläſten, bunte Papierlaternen in etlichen Fenſtern und durch Verbrennen von Tannen auf den Plätzen, was am folgenden Abend wiederholt wird. Um letztere ſammelt ſich immer ein Kreis von großen und kleinen Kindern. Die Einen ſehen ins Feuer, die Anderen verſuchen durch's Feuer zu ſpringen u. ſ. w. Aber die Bedeutung der einzelnen Feſte zu behalten, das wird dieſen Römern ſelbſt zu viel. Es iſt ihnen bequemer, die Madonnenfeſte nach dem Monat zu bezeichnen, in welchen ſie fallen: Madonna di mezz' Agosto, Madonna di Settembre (8. September Mariä Geburt). Die Entſchuldigung für ihre Unkunde wiſſen ſie dann in den artig klingenden Vers zu kleiden: Quando si sente il nome di Maria: non si dimanda, che festa sia; d. h. auf deutſch: Hört man nur Maria ſagen — Wer wird da nach weiter fragen. —

Vorzüglich ſind es aber die Proceſſionen, wo die Kirche mit ihrer ganzen Herrlichkeit auf die Straße heraustritt. Rothe oder buntgewirkte Teppiche hängen aus allen Fenſtern der Straßen, wo der Zug vorüberkommt. Ein Trupp päbſtlicher Karabinier mit hohen Bärenmützen voran, um Platz zu machen. Dann ein Crucifix mit Bändern geſchmückt und von einem kleinen Dach überſchattet. — Zünfte, Brüderſchaften, Mönchsorden, Geiſtlichkeit in vollem Ornat, mit Fahnen, Kreuzen, brennenden Kerzen und von Muſikanten unterbrochen. Die Fahnen mit Heiligenbildern. Die Kreuze, obgleich von Pappe gemacht und hohl, doch ſo hoch und dick, daß die Träger Mühe haben, ſie aufrecht zu halten. Dennoch verſuchen ſie etwa in allerlei Bewegungen mit denſelben nach dem Takte der Muſik ihre Kraft und Kunſt den Leuten zu zeigen. Endlich das Venerabile unter einem reichen Baldachin getragen und zum Schluß wieder ein Trupp Karabinier. Dieſe Beſtandtheile kehren ſo ziemlich bei allen Proceſſionen wieder. An irgend einer Ecke oder auf einem Platze unterwegs iſt dann ein Altar errichtet. Da wird Halt gemacht und nach einem kurzen Gebet die knieende Menge mit dem Venerabile geſegnet. — In der Bittwoche, die drei Tage vor Himmelfahrt, hält der geſammte römiſche Klerus täglich eine Proceſſion, am erſten Tage von der Hadrianskirche am Forum nach Maria Maggiore, am zweiten Tage von der Francesca Romana am Titusbogen nach der Laterankirche und am dritten Tage von der Kirche der heil. Lorenz und Damaſus über die Engelsbrücke nach der Peterskirche. — Berühmt iſt die große Proceſſion des Pabſtes am Morgen des Frohnleichnamsfeſtes um den Petersplatz herum, deſſen mit Teppichen behangene Säulenreihen zu dieſem Zwecke vorn durch blumenumkränzte Arkaden ganz verbunden ſind. Der Pabſt erſcheint dabei mit dem Venerabile, auf einem hohen Gerüſte getragen, und es ſind die Gewänder ſo um ihn herum gelegt, daß es ſcheinen muß, als trage er es knieend. Dieſe ganze Art iſt uns Anderen allerdings ſehr fremd. — Die Proceſſionen dauern nun acht Tage lang nach einer ein- für allemal beſtimmten Ordnung ununterbrochen fort. Die verſchiedenen Mönchsorden wetteifern dabei, einander an Glanzentfaltung zu übertreffen. Nur die Jeſuiten ſcheinen ſich mehr zurückzuhalten; ſie veranſtalten keine Proceſſion. Zweimal zieht auch der römiſche Senat feierlich mit auf: bei den Dominikanern von Maria ſopra Minerva, und bei der Proceſſion, die von der Markuskirche ausgeht. Den Beſchluß der acht Tage macht wieder eine Proceſſion bei der Peterskirche, nachdem die Veſper geſungen iſt. Wenn ſie da in die ſchon dunkelnde Kirche zurückkehrt, zeigt ſich der Hochaltar glänzend erleuchtet mit großen Kerzen, die nach allen Seiten ihren Schein über die wogende Menge durch die weiten hohen Räume ausſtrahlen laſſen. Da wird dann das Allerheiligſte nachmals emporgehoben und von der knieenden Volksmenge adorirt, welche hierauf allmählich, nachdem der Eine und der Andere nach der Petrusſtatue den Fuß geküßt, ſich aus der Kirche über den weiten Vorplatz in die Straßen der

Stadt zurückzieht. — Wird ein evangeliſcher Chriſt ſchon an dieſen Proceſſionen Vieles zu mißbilligen finden, zumal wenn er ſie lediglich als chriſtliche Gottesdienſte und nicht als kirchlich geleitete römiſche Volksfeſte beurtheilt, ſo iſt das ohne Zweifel noch viel mehr der Fall bei der Proceſſion, welche die Franziskaner von Maria in Araceli auf Mariä Empfängniß, den 8. December, veranſtalten. Auch da fehlt es an Militärmuſik, Trommeln und Trompeten nicht. Aber ſchließlich erſcheint, auf einem hohen ſchweren Gerüſt getragen, ein großes hölzernes Marienbild mit Krone und Perlenſchmuck, im himmelblauen, ſternenbeſäeten Kleide, von brennenden Kerzen rings umgeben. Wenn es ſo über den Köpfen der Menge den capitoliniſchen Berg herankommt, geſchaukelt von den Tritten der keuchenden Träger, dieſe große und aufgeputzte Holzpuppe mit ihrem angemalten Geſicht und ihren todten Augen, da überfällt einem nicht ein Gefühl der Andacht, ſondern des unheimlichen Grauens; und man muß ſich erinnern, wie groß die Macht der Gewöhnung iſt und wie dergleichen ſchon lange vor der chriſtlichen Zeit hier zu Lande heimiſch geweſen, um es nur erträglich zu finden.

Doch *wir treten nun in die Kirchen ſelbſt ein*. Der herkömmliche tägliche *Meßdienſt* iſt ja bekannt. Das Meſſeleſen dauert in vielen von ihnen an den zahlreichen Seitenaltären bis Mittag ziemlich ununterbrochen fort. Theils iſt eine Menge geſtifteter Meſſen vorhanden, welche bewältigt werden muß. Theils ſind auch nach Meſſen für mancherlei Nothdurft des Lebens gegen Entrichtung eines Opfers — ſie nennen es Almoſen — bei der Kirche für den Tag beſtellt worden. Hätte nun eine Kirche nicht Dienſtmannſchaft genug um das Alles in's Werk zu richten, ſo iſt dreierlei Aushülfe. Man nimmt einen oder mehrere von den vielen Klerikern zu Hülfe, die ohne beſtimmtes Amt ſich Morgens wohl in den Sakriſteien einfinden und nachfragen, ob nicht etwa eine Meſſe zu leſen iſt, welche ihnen übertragen werden könnte. Dieſe werden dann von der Kirche dafür — bezahlt darf man nicht ſagen — mit einem mäßigen Almoſen verſehen (etwa bis 10 Groſchen). Oder man ſchließt einen Vertrag mit irgend einem abgelegenen Kloſter im Gebirge, welches gegen ein dafür feſtgeſetztes Beneficium eine beſtimmte Anzahl von Meſſen ſtiftungsgemäß zu leſen übernimmt. Oder man zieht mehrere Meſſen in eine zuſammen. Es iſt dieſer Anſchauung ganz entſprechend, daß, als Jemand in ſeinem Teſtamente eine beſtimmte Summe für Meſſen ausgeſetzt hatte, der gewiſſenhafte Teſtamentsvollſtrecker in verſchiedenen Kirchen umherging und verſuchte, wo er für dieſe Summe die meiſten Meſſen zugeſagt bekommen könnte. Sicher meinte er damit ſeiner Pflicht gegen den Verſtorbenen am beſten nachzukommen. Wie weit gehen da unſere Gedanken vom Chriſtenthum auseinander! — Dies tritt freilich in noch viel ſtärkerer Weiſe zu Tage. In der Kirche Maria Trastevere ſteht neben einem Seitenaltar die Inſchrift: Jede Meſſe, die an dieſem heiligen Altar celebrirt wird, befreit eine Seele aus dem Fegefeuer. Und darunter ſteht verzeichnet, durch welche Päbſte dies Privilegium demſelben Altar von Neuem beſtätigt iſt. Wäre nun Jemand noch im Zweifel, ob das ſicherlich diejenige Seele ſey, für welche er die Meſſe halten läßt, ſo bietet ihm auch darüber eine andere Kirche — ich meine, es war St. Sebaſtian — vollſtändige Sicherheit; denn da iſt in ähnlicher Inſchrift geradezu geſagt: die Seele, für welche die Meſſe celebrirt wird. Das iſt eine von den äußerſten Spitzen des römiſchen Kirchenſyſtems, woraus deutlich erhellt, wie ſehr dieſes Syſtem dem Grunde des Evangeliums widerſpricht.

Von den *vielen täglichen Meſſen*, die vor ſich gehen, unbekümmert darum, ob Jemand aus der Gemeine dabei iſt oder nicht, werden diejenigen wohl am meiſten beſucht, die in der früheſten Morgenſtunde gehalten werden. Denn viele Leute pflegen da, bevor ſie zur Arbeit gehen, erſt eine Meſſe zu hören. *Sonn- und Feſttags*, wann das Hochamt geſungen wird, ſind die Kirchen allerdings ſehr ſtark beſucht, aber die thätige Mitbetheiligung der Gemeine iſt dabei ſehr gering. Man kniet wo man Platz findet, man betet aus dem Gebetbuch, man wartet ab was kommen wird, ſieht ſich in der Kirche um u. ſ. w. Das Uebrige thut der Prieſter unterſtützt von dem

Chor, von der Orgel oder auch von anderen muſikaliſchen Inſtrumenten. Dabei erwarte Niemand etwas zu hören, was auch nur kirchlichen Karakter hätte. In ganz Rom exiſtirt außer der päbſtlichen Kapelle und da, wo deren Sängerchor Dienſt thut, kein eigentlicher Kirchengeſang. — Hätte die Handlung nicht in ſich ſelbſt jene Macht unbeweglicher Objektivität, ſie würde durch dieſe Zuthaten neuitalieniſcher Muſik ganz vernichtet werden. Einen durchaus verſchiedenen Karakter haben freilich die Feiern in der päbſtlichen Kapelle und da, wo der päbſtliche Sängerchor mitwirkt. Kein Inſtrument, nicht einmal die Orgel iſt dabei thätig. Selbſt an den hohen Feſttagen bei den großen Funktionen in der Peterskirche nicht. Nur der Augenblick der Wandlung wird in der letzteren durch Poſaunen der verſammelten Menge angezeigt. Der Geſang iſt im ſtrengſten Kirchenſtyl, iſt ernſt und feierlich, faſt moſaikartig, aber gemüthlich iſt er nicht. Da hört man dann in der ſtillen Woche jenes Stabat mater, jene verſchiedenen Miserere u. ſ. w., auf Aller Seelen jenes Dies irae u. ſ. w. Allein es iſt doch lauter Kunſtgeſang. Wenn dagegen in unſeren Kirchen eine ganze Gemeine einmüthig anhebt, auf Advent etwa: Wie ſoll ich Dich empfangen; auf Weihnachten: Vom Himmel hoch da komm ich her; auf Epiphanias: Wie ſchön leucht uns der Morgenſtern; auf Charfreitag: O Haupt voll Blut und Wunden; auf Oſtern: O Tod! wo iſt dein Stachel nun; auf Pfingſten: Komm heiliger Geiſt Herre Gott; auf den letzten Sonntag nach Trinitatis: Wachet auf, ruft uns die Stimme; oder wenn eine zahlreiche Gemeine von Tauſenden, nachdem ſie die Predigt des Evangeliums vernommen, das: Nun danket Alle Gott, anſtimmt, ſo hat die ganze römiſche Kirche nichts zu bieten, was ſich dem an die Seite ſtellen könnte.

Der Gottesdienſt in der päbſtlichen Kapelle — (es iſt in der Regel die Sixtiniſche Kapelle im Vatikan) — und bei den großen Feſten in der Peterskirche, wo Pabſt und Cardinäle erſcheinen, hat ſeinen Schwerpunkt durchaus nicht in der Erbauung durch das Wort, ſondern in der Handlung und Darſtellung des Heiligen. Er iſt daher mit einer reichen Symbolik von Ceremonien ausgeſtattet, deren einmal feſtgeſetzte Ordnung ein eigener Ceremonienmeiſter leitet und überwacht, ſo daß Alles in genaueſter Reihenfolge ſicher ineinander greift. Es ſteht feſt, daß auf Weihnachten, Oſtern und Peter-Paulstag der Pabſt ſelbſt in der Peterskirche das Hochamt verrichtet, auch Pfingſten daſelbſt ein Cardinal aus der Klaſſe der Biſchöfe die Meſſe ſingt, auf Himmelfahrt in der Laterankirche ebenfalls ein Solcher, auf Mariä Himmelfahrt in der Kirche Maria Maggiore der Cardinal Erzprieſter, auf den erſten Advent in der päbſtlichen Kapelle ein Patriarch, auf Aller Seelen der Cardinal Groß-Pönitenziar, auf Mariä Empfängniß ein Cardinal aus der Klaſſe der Prieſter u. ſ. w. Auch die beſonderen Ceremonien für einzelne Feſtfeiern ſtehen für immer feſt. Mariä Lichtmeß empfängt man von des Pabſtes Knieen in der Peterskirche Wachskerzen, Palmenſonntag Palmen, Grünen Donnerstag iſt die Ceremonie der Fußwaſchung, Oſtern der große Segen, und bei allen dieſen Feiern der unausbleibliche Umzug durch die Kirche, wobei der Pabſt auf hohem Tragſeſſel getragen wird. Ueberhaupt erſcheint der Pabſt bei dieſen Feiern viel mehr behandelt, als daß er ſelbſt handelte. Man trägt ihn in die Kirche. Man ſetzt ihn hinter dem Hochaltar nieder. Man ſetzt ihn auf ſeinen erhöhten Thron unter einen Thronhimmel. Man macht ſich mit ſeinem Anzug zu ſchaffen. Man läßt ihn aufſtehen und wieder niederſetzen. Die Biſchofsmütze wird ihm öfters abgenommen und wieder aufgeſetzt. Man ſchwingt gegen ihn das Rauchbecken, oder läßt es ihn ſchwingen. Man beugt gegen ihn die Kniee ebenſo wie gegen den Hochaltar. Dergleichen Ceremonien vom Chorgeſange durchzogen, bilden eigentlich den ſichtbaren Leib der „großen Funktionen“ über dem Grabe des Petrus. Zu denſelben ſind auf beiden Seiten des Hochaltars Holzgerüſte aufgeſchlagen und mit Teppichen behängt, zu Sitzen für vornehmere Damen, für fürſtliche Perſonen und deren Gefolge, für die Diplomaten u. ſ. w. Dahinter iſt noch ein Raum von der übrigen Kirche abgeſperrt für Alle, die in Uniform oder mit Hut und Frack und ohne buntes Halstuch erſcheinen. Von großer

Andacht iſt da nicht zu rühmen. Die Herren ſehen viel umher, ſtellen ſich hinter die Sitze der Damen und machen Unterhaltung. Ein großer Theil derſelben beſteht allerdings aus Fremden, aus Proteſtanten. Zwei Reihen Soldaten halten im Mittelſchiff hinunter einen Gang offen für die Proceſſion. In den übrigen Räumen wogt die bunte Menge hin und her, kaum erreicht von den Tönen des Chorgeſangs. Unbekümmert um die große Funktion wird an etlichen Seitenaltären Meſſe geleſen und ein Kreis von Andächtigen ſammelt ſich daherum. Verſetzen wir uns in die Kirche auf Mariä Lichtmeß. — Der Pabſt ſitzt hinter dem Hochaltar an der Evangelienſeite unter ſeinem Thronhimmel; neben ſeinem Thron ſtehen allerlei dienſtthuende Prälaten; die Cardinäle ſitzen zur Seite gegen den Altar her. Wenn die Zeit gekommen iſt, erheben ſie ſich nach einander, ſchreiten gegen den päbſtlichen Thron hin, knieen einzeln auf der oberen Stufe nieder, küſſen den Ring auf der Hand, welche der Pabſt aus ſeinem ärmelloſen Obergewande hervorſtreckt, empfangen die in ſeinem Schoß liegende große Kerze, und ſchreiten mit derſelben auf ihre Sitze zurück. Nach ihnen kommen die Erzbiſchöfe und Biſchöfe und andere dazu angemeldete Glieder des Klerus. Ihnen ſchließen ſich die katholiſchen Diplomaten an und die anderen vorher dazu angemeldeten und zugelaſſenen Perſonen weltlichen Standes. Dieſe Alle knieen auf der unteren Stufe nieder, küſſen das Kreuz auf dem Pantoffel des Fußes, den der Pabſt aus dem langen Obergewande hervorgeſtreckt hält, und empfangen Jeder eine nach dem Range des Knieenden an Größe verſchiedene Kerze, welche ein Aſſiſtent dem Pabſte zuvor auf den Schoß gelegt hat. Damit kehren ſie — manche der Diplomaten freundlich lächelnd — auf ihre Sitze zurück. Sie ſcheinen die Sache mehr wie eine am römiſchen Hofe übliche Cour zu betrachten als wie eine chriſtliche Religionshandlung. Man rüſtet ſich nun zur Proceſſion durch die Kirche mit den inzwiſchen angezündeten Kerzen. Der Tragſeſſel, auf den man den Pabſt geſetzt hat, wird von den Trägern aufgehoben. Vornehme Perſonen halten den reichen Baldachin über ihm. An jeder Seite trägt man einen hohen Fächer von Pfauenfedern, welche Napoleon I. der Kirche geſchenkt hat. Die Schweizer in ihrem buntſpechtfarbigen Anzuge gehen mit hohen Hellebarden nebenher. Voran der Sängerchor Pſalmen ſingend. Die Cardinäle von ihren in ſchwarzer ſpaniſcher Hoftracht erſcheinenden Cavalieren begleitet u. ſ. w. — So ziehen ſie in langem Zuge an der einen Seite der Kirche hinunter und an der anderen wieder hinauf. Wo der Pabſt vorbeikommt, knieet man nieder. Das einzige Lebenszeichen, welches er von ſich gibt, iſt, daß er alle paar Schritte über die Knieenden mit einer Bewegung der rechten Hand das Kreuz ſchlägt. — Iſt man wieder zur Stelle gekommen, und iſt der Pabſt dann wieder, nachdem ſie ihn dort am Altar umgekleidet, auf ſeinem Thron zurecht geſetzt, ſo fährt der Meßdienſt fort. Die ganze Feier hat etwas ſehr Ermüdendes. Kann man auch nicht gut heißen, daß Viele von dem Publikum — denn eine Gemeine kann man dies nicht nennen — ſich durch Plaudern die Zeit zu vertreiben ſuchen, ſo kann man doch begreiflich finden, wenn Leute aus dem niederen Volk an den Seiten umher ſich in die Beichtſtühle hocken und ſchlafen. Die Art der Darſtellung, in welcher der Stellvertreter Chriſti ſich ihnen entgegenbringt, wirft ſie wohl auf einen Augenblick anbetend zur Erde nieder, aber wach erhält es ſie nicht. Andächtige, welche Erbauung ſuchen, gehen nicht zu den großen Funktionen in die Peterskirche.

Füllt der tägliche Meßdienſt ſo ziemlich die Morgenſtunden in den Kirchen aus, ſo ſind die Nachmittagsſtunden gegen den Abend hin wiederum mit mancherlei Feiern und geiſtlichen Uebungen beſetzt. In vielen Kirchen wird Veſper geſungen. Dazu kommen allerlei beſondere Feiern in den einzelnen Kirchen. Hier beginnt eine dreitägige Feier zu Ehren eines Heiligen, dort eine achttägige Feier irgend eines Ereigniſſes, dort wiederum ein Feſt zum heiligen Herzen Jeſu, dort eine Feier der heiligen Jungfrau als Tröſterin der Betrübten, und das zieht ſich durch das ganze Jahr. Heute tritt man einmal in die Peterskirche ein. Iſt ſie doch im Sommer ſo angenehm kühl und im Winter ſo angenehm warm. Siehe, da ſitzt der Groß-

Digitized by Google

Pönitenziar Beichte. Aus dem Beichtſtuhl an den Pfeiler der heil. Veranika ragt etwas in die Höhe wie eine Angelſtange. Man knieet fünf Schritt davor ehrerbietig nieder. Die Stange neigt ſich und tupft auf den Kopf. Man bekreuzt ſich, ſteht auf und geht heim mit dem Ablaß, der an dieſe Devotion geknüpft iſt. Morgen tritt man etwa in die Kirche S. Pietro ad vincula. Siehe, da werden die Ketten gezeigt, mit denen der Apoſtel gefeſſelt war. Man knieet ehrerbietig nieder. Der Prieſter kommt und hält ſie Einem um den Hals. Man ſteht auf und hat den Ablaß gewonnen, der auf dieſe Devotion geſetzt iſt. Uebermorgen kommt man etwa bei Maria ſopra Minerva vorbei. Man hört drinnen ſingen. Es iſt erſter Sonntag im Monat. Die Väter Dominikaner halten da ihre Roſenkranzproceſſion. Man ſchließt ſich an und gewinnt dadurch den Ablaß, eine Seele aus dem Fegefeuer zu befreien. „Vollkommener Ablaß“ iſt gemeiniglich dem verheißen, der eins der unzähligen nicht gerade kirchlich befohlenen Devotionsfeſte — festa di divoziane — in einer Kirche mitfeiert. Die bunten Vorhänge an den Kirchenthüren und darüber die hölzernen Schilder mit ihrer Inſchrift künden es genugſam den Vorübergehenden an. Ganz Rom ſteckt voll von Ablaß. — Bei vielen dieſer Feiern zeigt ſich nun eine größere Mitbetheiligung der Gemeine als beim Meßdienſt. Man betet zuſammen den Roſenkranz oder den „Kranz der ſieben Schmerzen der Jungfrau Maria“, und mancherlei andere geläufige Gebetformeln. Es werden auch Litaneien geſungen, auch einzelne Verſe, aber von unſerem Choral ſehr verſchieden. Den Schluß bildet meiſtens, daß der Prieſter zum Altar hinantritt, deſſen Kerzen die ſchon dunkelnde Kirche erhellen. Die Glocken heben an zu läuten, das Volk knieet nieder. Er ergreift die Monſtranz, erhebt ſie gegen das Volk und ertheilt mit ihr in Geſtalt des Kreuzes den Segen. Dagegen wird der zarte melodiſche Veſpergeſang der franzöſiſchen Nonnen „vom heiligen Herzen Jeſu“, welche die Kirche Trinita de Monti über dem ſpaniſchen Platze inne haben, wohl mehr von Fremden als von Römern gehört und geliebt. — Eine dem römiſchen Geiſte, wie es ſcheint, ſehr zuſagende Andacht iſt hinwiederum die Anbetung der geweihten Hoſtie, wann dieſelbe 40 Stunden lang auf dem prächtig erleuchteten Hochaltar einer Kirche ausgeſtellt wird. Pabſt Clemens VIII. hat das im J. 1592 eingeführt. Sie nennen es kurzweg die quarant' ore. Die Kirchen wechſeln damit ab, nachdem am erſten Advent der Pabſt ſelbſt den Anfang gemacht hat, indem er da nach der Meſſe in der Sixtiniſchen Kapelle das Venerabile feierlich zur Anbetung in die Pauliniſche Kapelle hinüberträgt. Wo es iſt, erkennt man nicht nur an dem vor dem Eingange etwa geſtreuten Buchsbaum und Myrthen, ſondern auch an den zu beiden Seiten die Tritte hinaufſtehenden oder ſitzenden Reihen von Bettlern, die mit ihren Büchſen klappernd die Ankommenden begrüßen, auch wohl die Klappthür aufmachen, und dabei fleißig erinnern an die „povere anime del purgatorio“. Da eine ſolche Kirche bis zwei Stunden nach Anbruch der Nacht geöffnet iſt, ſo ſind Abends zwei Laternen am Eingange angebracht. Dem Eintretenden ſtrahlt der glänzend erleuchtete Hochaltar entgegen, und nirgends iſt das großartiger und geſchmackvoller hergerichtet, als in den Kirchen der Jeſuiten. Vor dem Altar zunächſt knieet ein oder auch mehrere Prieſter. Dahinter, zumal in den Abendſtunden, eine zahlreiche Menge von Andächtigen. Es iſt eine große Stille in der Kirche. Man kommt ſchweigend und geräuſchlos und ebenſo geht man wieder. Eine eigenthümliche Verbindung von Gemeinſamkeit und Einſamkeit der Andacht. Ringsher betende Menſchen, alle demſelben Ziele zugewandt, aber jeder dem freien Gedankenzuge ſeines eigenen Herzens überlaſſen. Und vielleicht iſt es eben dies, was ſie ſo vorzugsweiſe zu dieſer Andacht hereinzieht.

Wir kommen zu den Predigten. Es iſt eine nicht richtige Vorſtellung, wenn man meint, daß es in Rom daran fehle, weil im Hauptgottesdienſt unter der Meſſe nicht gepredigt wird. Man kann in Rom das Jahr hindurch viel mehr Predigten hören als in Hamburg, und die Zahl derer, die ſie hören, iſt auch ohne Frage in Rom viel größer als in Hamburg, während die Zahl der Einwohner ungefähr gleich iſt.

Von den Predigten im Colosseum und auf der Straße ist schon oben die Rede gewesen. Der Gottesdienst in der päbstlichen Kapelle hat sich auch hierin wiederum mehr nach der altkirchlichen Ordnung gehalten, daß daselbst unter der Messe gepredigt wird. Da predigt alljährlich am ersten Advent der Dominikanergeneral, am zweiten Advent der Franziskanergeneral, am dritten Advent der Augustinergeneral, am vierten Advent der Karmelitergeneral, am zweiten Weihnachtstage ein Zögling des englischen Collegiums, am dritten Weihnachtstage der Kapuzinergeneral, zu Epiphanias der Servitengeneral, auf Aschermittwoch der Teatinergeneral, auf Pfingsten ein Zögling der Propaganda, auf Himmelfahrt in der Laterankirche ein Zögling des Collegiums Capranica, auf Johannis daselbst ein Zögling des römischen Seminars u. s. w. Allein diese Predigten werden lateinisch gehalten und dauern höchstens zehn bis zwölf Minuten. Sie sind ohne alle Bedeutung, lediglich eine Vervollständigung des Meßdienstes.

Die Hauptpredigtzeit ist für Rom in den Fasten. Da wird in zehn bis zwölf Kirchen täglich gegen Mittag gepredigt, und die verschiedenen Mönchsorden wetteifern miteinander, dazu den tüchtigsten Mann zu stellen, sollten sie ihn auch weither verschreiben. Aber schon in den Tagen zuvor, während die Straßen um den Corso her vom ausgelassensten Carnevalslärm erfüllt sind, kann man unter andern in der Jesuskirche vor zahlreicher Versammlung gegen den Carneval und seine Gefahren predigen hören, und die Schilderungen sind dabei dermaßen aus dem Leben genommen, daß die Zuhörer jedenfalls verstehen können, was posaunt ist. Man kann nicht sagen, daß sie den Muth nicht hätten gegen den Strom anzuschwimmen. — Die Fastenprediger werden zuvor dem Pabst vorgestellt und von ihm gesegnet. Ihre Predigten halten in der Regel einen bestimmten Gang inne. Sie gehen von allgemeineren Religionswahrheiten über zu den besonderen Glaubenssätzen der römischen Kirche und zu einer beredten Darlegung ihrer Disciplin. Einzelne Punkte, z. B. die Beichte, werden ausführlicher behandelt. An manchen Stellen nehmen sie auch einen apologetischen Karakter an, besonders wo sie sich mit den Protestanten zu thun machen. Es ist nicht ohne Nutzen zu sehen, wie sich unser Wesen in dem Kopfe eines römischen Predigers spiegelt. Nur machen sie sich — aus Unkunde — ihre Aufgabe ein wenig zu leicht. Gemeiniglich erscheinen wir ihnen gar nicht besonders klug und erleuchtet, sondern eher dumm und unwissend, irregemacht von etlichen „verabscheuungswürdigen Häresiarchen"; Leute mit einigen verworrenen religiösen Gedanken, ohne Sinn und Verständniß für die Schönheit und Einheit der Kirche; ein regelloser zuchtloser Haufen; viel Geschrei und wenig Wolle; die Häresiarchen gegen die Kirche, dann einer gegen den andern, dann die Schüler eines jeden wieder gegen den Meister, und wiederum untereinander gegeneinander; das ganze Chaos nur zusammengehalten durch die gemeinsame Feindschaft gegen den Felsen Petri, gegen Rom. — „Schisma ipsis unitas est." — So bezahlen sie reichlich in derselben Münzsorte, mit der sie freilich auch schon von diesseits bedient worden sind. — Aber doch hassen sie uns nicht, so sagen sie; vielmehr bedauern sie uns. Wir erscheinen ihnen höchst unglücklich. Wir sind in voller Auflösung begriffen. Das aus dem Vaterhause mitgenommene Gut des verlorenen Sohnes geht stark auf die Neige. Bald wird er in sich schlagen und bußfertig zum Vater zurückeilen. Der Vater wird die Arme seiner Erbarmung gegen ihn ausbreiten, wird ihn wieder an sein Herz drücken, und Alles wird vergeben und vergessen seyn u. s. w. Solcher Art ist gemeiniglich die Berücksichtigung, die wir Andern in den römischen Fastenpredigten finden. Aus den dunklen Schattenfiguren dieser Zeichnung erhebt sich dann die römische Kirche wie eine hohe heilige Lichtgestalt. Doch das hat mit der stillen Woche ein Ende.

Die Römer sagen nun wohl: Blumenkohl, Holzschuhe und Predigten — broccali, zoccoli e predica — hören auf nach Ostern; allein was die letzteren betrifft, so verschwinden sie doch nicht ganz aus dem Gebrauch wie die ersteren. Jeden Abend werden in mehreren Oratorien (Betsälen) der Stadt — es gibt deren etwa sechs — unter den anderen Andachtsübungen auch Predigten gehalten. Jeden Sonntag nach der Messe ist

gegen Mittag Predigt in der Kirche S. Andrea della Valle. Sonntag Nachmittags iſt deutſche Predigt in der Kirche Maria dell' Anima, und italieniſche in mehreren anderen Kirchen. Freitags gegen Abend ſind freie Anſprachen (discorsi) in der Jeſuskirche, in der Kirche Maria in Monticelli, und Predigt (sermone) in der Kirche S. Carlo ai Catinari. Daſſelbe Sonnabends in mehreren Kirchen gegen Abend. Da wird auch in einer kleinen Kirche vor dem Ghetto den Juden gepredigt. An allen Feſttagen iſt Predigt Morgens in Maria ſopra Minerva und gegen Abend in der Heiligengeiſtkirche an der Via Giulia. Außerdem geben neben den vielen gemeinkirchlichen auch die hunderterlei beſonderen Feſte bald in dieſer bald in jener Kirche eine reiche Veranlaſſung zu Anſprachen und Predigten, deren Inhalt dann durch den Gegenſtand der Feſtfeier beſtimmt wird. Nehmen wir z. B. den Anfang des Auguſt heraus. Am 1. Auguſt in der Kirche des heil. Euſtachius ein „discorso", weil da der Monat „des heiligen Herzens der Maria" beginnt, und gegen Abend in der Peterskirche wieder ein „discorso" und zwar über die göttliche Vorſehung, weil man das ausgeſtellte Meſſer, womit die heiligen Märtyrer getödtet ſind, wieder verſchließt. — Am 2. Auguſt als am Tage des heil. Alphons von Liguori eine Lobrede (panegirico) auf denſelben in der Kirche Maria in Monterone; am 5. Auguſt in Maria Trastevere eine Anſprache zur neuntägigen Vorfeier von Mariä Himmelfahrt; am folgenden Tage zu dem gleichen Zweck das gleiche in Maria in Campitelli. In dieſen Tagen iſt auch die dreitägige Feier der heil. Philamene mit einer Lobrede. Am 7. Auguſt als am Tage des heil. Cajetan, Stifters der Teatiner, eine Lobrede auf denſelben in Andrea della Valle — und ſo fort. — Die Anſprachen haben in Form und Inhalt oft wirklich etwas ſehr Anſprechendes. Die Panegiriken ſind dagegen unter allen römiſchen Predigten wohl diejenigen, wobei wir am meiſten die evangeliſche Nüchternheit und Gewiſſenhaftigkeit vermiſſen. Romaniſche Phantaſie, Sprache und Dogmatik, ſchwingen ſich da in Höhen empor, unter welchen der Grund der Apoſtel und Propheten kaum noch zu entdecken iſt. Auf Mariä Empfängniß hörten wir bei den Franziskanern auf dem Capitol, wie der Feſtredner, ausgehend von der Stelle im Hohenliede: Mea amica est dulcis etc., ſich in ungemeſſener Schilderung der Maria ſo weit erging, daß er den Sohn Gottes redend einführte. Derſelbe habe, im Himmel vom Anblick ſolcher Schönheit entzückt, gerufen: O Vater, thu was du thuſt, aber in dieſe laß mich einziehen; ſie iſt von mir geſchaffen, ſie iſt für mich geſchaffen, mea amica est dulcis etc. — Zum Schluß ward dann das große mitten in der Kirche aufgepflanzte häßliche Holzbild angeredet, und Alles knieete nieder. Für ſolche Beredtſamkeit haben wir nordiſchen Leute auf dem Grunde des Evangeliums allerdings kein Verſtändniß mehr.

In den Tagen nach Weihnachten werden in dieſer Kirche auch Kinderpredigten gehalten, Predigten nicht etwa für Kinder, ſondern von Kindern. Man richtet die kleinen Geſchöpfe, Knaben und auch Mädchen, mit großem Fleiß dazu ab. Auf einem Tiſche an einer Säule ſtehend müſſen ſie dann ihre Künſte von ſich geben. Die kleinen Mädchen muß man bisweilen weinend herunterheben. Wenn aber ein beherzter Junge, gut eingeſchult, die Manieren römiſcher Prediger nicht übel nachmacht, das Schlenkern der Arme, das Tupfen am Barett, das Spielen mit der Schnupftabaksdoſe u. ſ. w., ſo finden die Brüder Franziskaner mit dem umſtehenden Publikum das ſo erquicklich, daß ſie herzlich lachen und lautes Lob dem Kinde ſpenden. Die Kirche ſcheint ſich in Rom ſo ſtark zu fühlen, daß ſie ſolche Kurzweil an geweihter Stätte ruhig ertragen mag.

Eine dem Volkskarakter wiederum ſehr entſprechende Art von Predigten, iſt eine Verbindung von Anſprache und Zwiegeſpräch, die in der Kirche häufig vorkommt. Die Sache geht in der Regel nicht auf der Kanzel vor ſich, ſondern auf einer hölzernen Erhöhung, die eine freiere Bewegung geſtattet. Die beiden handelnden Perſonen ſind ein Kluger und ein Dummer — un Prudente o un Idiota; — doch iſt der Dumme klug genug, um ſich zuletzt bedeuten zu laſſen. Ein älterer Geiſtlicher in ſeinem gewöhnlichen Hauskleide ſitzt auf der Erhöhung in einem Stuhl und redet

die Verſammlung höchſt gemüthlich an. Er macht irgend eine Erzählung, oder ſetzt ihr ſonſt etwas auseinander. Dann kommt ein jüngerer Geiſtlicher — der Idiot — hinzu. Es folgen die landesüblichen Begrüßungen, und bald lenkt der Erſtere, durch etliche geſchickte Fragen auf den Punkt hinüber, den er beſprechen will. Der Jüngere macht aus ſeinem Herzen keine Mördergrube, er deckt es mit großer Offenheit auf. Jener erwidert. Dieſer macht Entſchuldigungen, macht Einwendungen, und ſeine Einwendungen ſind zum Theil gar nicht ungeſchickt. Die Verſammlung erkennt in dieſem Spiegel das Bild ihres natürlichen Menſchen dermaßen getroffen, daß ſie an etlichen Stellen in ein heiteres Murmeln ausbricht. Den Schluß bildet immer, daß der Idiot ſich überzeugt erklärt. Dann richtet der Andere an ihn und die Verſammlung in einer etwas gehobeneren Anſprache noch eine herzliche Ermahnung und Aufforderung zum Gebet. Dieſer Aufforderung kommen ſie ſogleich ſelber nach. Sie gehen gegen den Hochaltar, knieen nieder und fangen etwa die Litanei an zu beten. Die Verſammlung ſtimmt ein und thut es ihnen nach.

Aus dem bisher Geſagten wird wohl Jeder den Eindruck gewonnen haben, es ſey hier eine ſolche Fülle kirchlicher Erbauungsmittel gegeben, wie nirgendwo ſonſt, und es prange hier noch in vollem Grün, was in unſeren Kreiſen häufig als etwas längſt Abgeſtorbenes bezeichnet wird. Da fragen wir nun nach den Früchten; denn es ſteht geſchrieben: An ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen. Ueber das Verborgene der Herzen ſteht uns kein Urtheil zu, wir überlaſſen es Gott. Was davon zu Tage kommt, iſt zum Theil unſerer deutſchen evangeliſchen Art ſo fremd, daß es unſer Urtheil nur erſchweren kann. Daran zweifeln wir jedoch keinen Augenblick, daß die große Mehrzahl des römiſchen Volkes kirchlich iſt, das heißt, an ſeiner Kirche hängt und ſie liebt. Und ebenſowenig zweifeln wir daran, daß unter dieſen ſich viele wahrhaft fromme und aufrichtige Chriſten befinden in allen Ständen, Chriſten, die „ihre Seligkeit ſchaffen mit Furcht und Zittern“, die nach Tit. 2 mit allem Ernſte trachten, „daß ſie verläugnen mögen das ungöttliche Weſen und die weltlichen Lüſte, und züchtig, gerecht und gottſelig Leben in dieſer Welt“. — Aber leid muß es uns thun zu ſehen, wie ſie dabei nicht genugſam das beherzigen, was der Apoſtel Paulus, deſſen Grab ſie doch ſoeben wieder mit einer prächtigen Kirche überbaut haben, an ihre eignen Voreltern in dieſer Stadt eindringlich geſchrieben hat, nämlich, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht kommt aus Verdienſt der Werke, ſondern aus dem Glauben. Sie würden dadurch in ihrem Herzen und Weſen mehr Ruhe gewinnen und Zuverſicht.

Es iſt der römiſchen Kirche vielfach der Vorwurf gemacht, daß ſie nicht genug gethan habe für die geiſtige Hebung und Ausbildung des Volkes. Richtiger iſt es vielleicht, dieſen Vorwurf ſo auszudrücken, daß ſie dem natürlichen Hange des italieniſchen Volkskarakters gar zu weit nachgegeben und ſich von ihm habe in's Schlepptau nehmen laſſen. Denn das iſt offenbar das Durchſchlagende bei dem Allen, deſſen wir uns dort nicht freuen können; es iſt nicht apoſtoliſch und katholiſch, es iſt italieniſch. — Auch die Uebelſtände im ſocialen Leben: mehr Freundlichkeit als Treue, mehr Leidenſchaft als Geduld, mehr Phantaſie als Ueberlegung u. ſ. w. entſpringen aus derſelben Wurzel. Dieſe natürlichen Schößlinge hat die römiſche Kirche mit allen ihren Mitteln ebenſowenig austilgen können, wie die evangeliſche Kirche Deutſchlands in ihrem Lebenskreiſe z. B. die Trunkſucht und andere wilde Auswüchſe ausgetilgt hat. Weder die eine noch die andere hat Urſache, nach dieſer Seite hin Gloria zu ſingen. Und dieſen Vorwurf können wir auch der römiſchen Kirche nicht erſparen, daß ſie darüber zu leicht hinweggeht.

Man trifft in Rom ſelbſt, zumal unter denen, die mit den vielen Fremden in Berührung kommen, Leute genug, welche es gern merken laſſen, daß ſie von Pabſt und Prieſterſchaft nicht ſehr viel halten. Wer es hören mag, kann dergleichen vollauf zu hören bekommen. Darauf iſt jedoch wenig oder gar nichts zu geben. Würde man daraus allgemeine Schlüſſe ziehen, ſo wäre das ebenſo ungerecht, als wenn Jemand nach den Wirthen, Alpenführern und Kellnerinnen von Interlaken die ganze Schweiz

beurtheilen wollte. Man weiß recht gut, daß es auch in Rom vielleicht gar nicht wenige junge Leute gibt, die nicht gern beichten mögen. Man ſagt ſogar, daß dieſe, wenn der Pfarrer um Oſtern aus ſeinem Pfarrſprengel von Allen die Beichtſcheine einfordert, ſolche Forderung ihrer Kirche dadurch umgehen, daß ſie ſich von anderen Perſonen einen Beichtſchein zu verſchaffen wiſſen und dieſen abliefern. Aber dieſe ſtehen um deswillen dem evangeliſchen Glauben, der in der preußiſchen Geſandtſchaftskapelle auf dem Capital gepredigt wird, oder dem anglikaniſchen Gottesdienſt, der vor Porta del Popolo in dem oberen Stock eines Kornſpeichers gehalten wird, noch um keinen Schritt näher, als die übrigen.

Sollte es den Mächten der Revolution gegeben ſeyn, die Phantaſie der Italiener noch weiter zu erhitzen und ihre Leidenſchaften noch tiefer aufzuſtacheln, ſo kann es wohl wieder kommen wie 1798 und 1848, und wie es im früheren Mittelalter unzählige Male geſchehen iſt, daß die weltliche Herrſchaft des Pabſtes über Rom eine Zeit lang abgethan wird. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine ſo geartete Herrſchaft gegen ſo geartete Mächte ſich zu ſchwach erweiſt. Mittel, die vielleicht im Münſterlande dagegen anſchlagen würden, Aufrufung der Gemeinen u. ſ. w. ſind unter italieniſchen Bevölkerungen nicht anzuwenden. Die neuen Herren werden dann ein reiches Lager von Kirchengut zu plündern vorfinden. Die Engländer werden auf kleinen Flußdampfern die alte gelbe Tiber hinauffahren und mit ganzen Ladungen von wohlfeilem Baumwollenzeug die ewige Stadt neu zu bekleiden ſuchen. An Ripa Grande unterhalb des ehemaligen Pons Sublicius wird man ſchwere Kiſten mit Londoner Bibeln und Traktaten ausladen dürfen. Neben den alten römiſchen Firmen der „Indulgenza plenaria" u. ſ. w. werden ſich etliche neue etabliren, als: Deposito di Sacre Scritture u. ſ. w. — und werden mit jenen eine Concurrenz zu eröffnen verſuchen. Auf Piazza Navona und auf der Stiege von Araceli werden die Trödler nicht nur den Bellarminiſchen Katechismus feil haben, oder Bilder vom ſanto Bambino für einen halben Bajocken (zwei Pfennig) ausbieten; es werden auch Händler mit Londoner Traktaten da zu finden ſeyn. Auf den Spaziergängen von Monte Pincio wird man ausgeſtreute Traktate von der Erde aufleſen können. Die mancherlei kleinlichen verletzenden und vergeblichen Plackereien, welche die proteſtantiſchen Gäſte und Einwohner Roms jetzt zu befahren haben, werden großentheils aufhören. Die Grabſchriften auf dem proteſtantiſchen Kirchhofe werden nicht erſt die gefährliche Feuerprobe der Cenſur bei dem Pater Cenſor Dominikanerordens zu beſtehen haben, bevor ſie zugelaſſen werden. Wenn eine vornehme engliſche Familie auf einen Wochenabend ihre Bekannten zu gemeinſamer Schriftleſung und Gebet in ihrer Miethswohnung verſammelt, ſo wird die römiſche Polizei — „il buon Governo" — nachdem jene abgereiſt iſt, wohl nicht mehr den römiſchen Hauswirth vorfordern und ihm aufgeben, daß er künftighin ſeine Wohnung nicht wieder an „Methodisti" vermiethen ſolle. Die Engländer werden mit ihrem Gottesdienſt aus dem Kornſpeicher vor dem Thor vielleicht in einen Palazzo innerhalb der Stadt überſiedeln, zumal da die Palazzi dann ohne Zweifel wohlfeil zu haben ſind. Es wird auch wohl der eine oder der andere römiſche Jüngling ſich da einfinden, zumal wenn Broderwerb oder Heirathsluſt ihm nachhilft. Wir möchten gern glauben, daß die dargereichten Belehrungsmittel bei Einzelnen auch wirklich zu einer reineren Erkenntniß evangeliſcher Wahrheit durchſchlagen werden. Aber im Ganzen des römiſchen Weſens und Lebens wird dadurch ſchwerlich etwas geändert oder gebeſſert. Es iſt kaum anzunehmen, daß das evangeliſche Bekenntniß von ſolchem Umſturz päbſtlicher Herrſchaft weiter hinaus einen ſonderlichen Gewinn haben werde, ſo wenig als es von dem Falle der römiſchen Kirche am Ende des vorigen Jahrhunderts einen ſonderlichen Gewinn gehabt hat. Denn jene Mächte, denen das Pabſtthum nun am eheſten zur Beute werden kann, werden vom evangeliſchen Glauben Luther's ebenſo weitab ſeyn, wie vom römiſchen Stuhl und ſeinen Himmelsſchlüſſeln. — Seit einem halben Jahrhundert ſind Malta und die Joniſchen Inſeln dem freien Eingang der heiligen Schriften und ihrer

Bekenner geöffnet. Aber bisher hat ſich weder in Malta aus Malteſern eine evangeliſche Gemeine italieniſcher Zunge, noch in Corfu aus Joniern eine evangeliſche Gemeine griechiſcher Zunge zuſammengefunden. — Wir haben aller Orten täglich und ernſtlich zu bitten aus dem Vaterunſer: Dein Reich komme, Dein Wille geſchehe wie im Himmel, alſo auch auf Erden. — Auch Rom hat nöthig das zu bitten und zu beherzigen. Aber die Aufwiegelung und Auflehnung der Römer gegen den Pabſt wird nicht das Mittel ſeyn, ſie dahin vorwärts zu bringen, daß dieſe Bitte ſich zunächſt bei ihnen ſelbſt erfülle. — Auf der anderen Seite vermögen wir auch zu unſerer Betrübniß im Pabſtthum nichts zu entdecken, was eine gründliche Aenderung zum Beſſeren von dorther hoffen ließe. Es ſcheint, wie in den Straßen Roms, ſo auch da ein ſo hoher Schutt auf dem urſprünglichen Grunde der Apoſtel ſich gelagert zu haben, daß Luſt und Kräfte fehlen, ſich bis dahin durchzuarbeiten und danach heilſam aufzuräumen. Man bauet daher nur auf dem einmal vorliegenden Boden fort. Es iſt ebenſo bemerkenswerth wie betrübend, daß Pius IX. nicht umhin gekonnt hat, einerſeits die alten Bibelverbote zu wiederholen, und andererſeits das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä kirchlich zu proklamiren. Das ſind doch wahrlich nicht die Säulen, welche die hohen Gewölbe der Kirche tragen können, der die Verheißung gilt: die Pforten der Hölle ſollen ſie nicht überwältigen. Auch Rom, dies verzogene Schoßkind des Pabſtthums, wird durch dieſe Mittel dem Pabſte nicht unterthänig erhalten werden. — So ſcheiden wir nun von Rom mit geringer Ausſicht auf eine Aenderung, welche dieſe Stadt uns evangeliſchen Chriſten wieder im Glauben näher brächte. Aber die Rechte des Herrn iſt erhöht und reicht weiter, als wir mit unſeren Augen ſehen können. — Gott wird's vorſehen.

H. Thiele.

Romaniſche Bibelüberſetzungen. So lange man in den iſagogiſchen Handbüchern zur Bibel, den ſogenannten Einleitungen, hauptſächlich nur die Intereſſen der Kritik, beſonders auch der niederen oder Textkritik ins Auge zu faſſen gewohnt war, gehörten eingehendere Forſchungen über die Bibelausgaben in lebenden Sprachen zu den Ausnahmen. Sie wurden etwa da unternommen, wo ein lebendiges Intereſſe an der Geſchichte der Sprache ihnen einen gewiſſen Impuls gab, und man kann füglich ſagen, daß die Philologen bisher auf dieſem Felde mehr geleiſtet haben, als die Theologen. Dies war aber nur in denjenigen Kreiſen der Fall, wo die Bibel ſelbſt den Gebildeten wie den Maſſen überhaupt näher gelegt und empfohlen war, alſo in proteſtantiſchen Ländern; die katholiſchen Sprachforſcher, namentlich denn auch in Frankreich, hielten ſich von dieſen beſonderen Studien fern und ſind bis jetzt, mit ſehr geringen Ausnahmen, nicht über die Schwelle einer Wiſſenſchaft getreten, welche gerade ihnen die reichſte und reizendſte Ausbeute geboten hätte. Und doch könnte es auf dem weiten Gebiete der Kirchengeſchichte kaum ein intereſſanteres Kapitel geben, als dasjenige, welches der Betrachtung des Einfluſſes gewidmet wäre, den das geſchriebene und überlieferte Wort auf die chriſtliche Bildung der Maſſen gehabt hat. Für dieſe Seite der Bibelgeſchichte iſt aber überhaupt noch ſehr wenig gethan worden und im Bereiche der romaniſchen Sprachen ſo gut wie gar nichts. Was im gegenwärtigen Artikel aus obigem Geſichtspunkte gegeben werden kann, macht durchaus keinen Anſpruch auf kritiſche Vollſtändigkeit und Vollendung, ſondern mag als ein Wink mehr betrachtet werden, daß die Wiſſenſchaft einer größeren Ausdehnung fähig und bedürftig iſt, und als ein geringer Beitrag zu deren Förderung nach dieſer beſonderen Seite hin.

Wenn man von den bei dem Entſtehen des Chriſtenthums griechiſch redenden Völkern abſieht, welche aber nach wenigen Jahrhunderten ihre Civiliſation ins Stocken gerathen ließen oder ſelbſt in großen Ländergebieten ganz untergehen ſahen, ſind für die ältere Kirchengeſchichte bis über das Ende der Kreuzzüge hinaus die romaniſchen ohne Frage die wichtigſten. Unter romaniſchen Völkern verſteht man bekanntlich diejenigen, deren im Laufe der mittleren Jahrhunderte ausgebildete Sprachen nichts weiter als Abarten der römiſchen ſind. Ihrem Urſprunge nach gehörten ſie verſchiedenen Zweigen der

indo-germaniſchen Völkerfamilie an, zumeiſt dem celtiſchen, iberiſchen, italiſchen; auch germaniſche Elemente in nicht unbedeutendem Verhältniſſe hatten ſich damit vermiſcht, aber alle überwog das mächtige römiſche und weit über die Epoche des gänzlichen Verfalls und Untergangs des großen Weſtreichs hinaus, wirkte der Einfluß ſeiner einſt bahnbrechenden Civiliſation. Die Römerſprache blieb die herrſchende in allen älteren Theilen dieſes Reichs, diejenigen ausgenommen, wo ſich der Islam ſpäter dauernd feſtſetzte, und was von anderem Sprachgute ſporadiſch ſich erhalten oder einbürgern konnte, kommt hier nicht in Betracht. Was jene erhielt, war aber nicht allein die angelernte ſtaatlich-heidniſche Civiliſation, ſondern wohl mehr noch die kirchlich-religiöſe. Daß zur Zeit der deutſchen Völkerwanderung der chriſtliche Prieſter auf der Seite des beſiegten Volkes ſtand und bereits gewöhnt war, ſeinen Stützpunkt in Rom ſelbſt zu erkennen, hat gewiß nicht wenig dazu beigetragen, die ohnehin rohere und ſomit ſchwächere fremde Mundart in Schranken zu halten und zuletzt ganz verſchwinden zu laſſen. Indeſſen iſt es hier nicht unſere Aufgabe, eine Geſchichte der Sprachen zu ſchreiben, ſondern ein Stück Bibelgeſchichte, und wir beſchränken uns daher billig im Folgenden, was das philologiſche Element betrifft, auf das ſtreng nothwendige. Wir haben alſo zu erzählen, welches die Schickſale der Bibel bei den Nationen romaniſcher Zunge geweſen ſind, Spaniern, Italienern, Franzoſen und ſonſtigen verwandten Völkerſchaften, und wir beginnen mit den Franzoſen, nicht nur aus chronologiſchen Gründen, ſondern auch, weil dieſer Theil unſeres Berichtes der intereſſanteſte und reichhaltigſte werden wird.

Nächſt den Deutſchen darf ſich kein Volk der Neuzeit eines größeren Reichthums und Alters ſeiner bibliſchen Literatur rühmen, als die Franzoſen, aber keines hat auch in den letzten Jahrhunderten eine größere Gleichgültigkeit gegen dieſelbe an den Tag gelegt. Für den heutigen Geſchichtſchreiber ſind ſo gut als gar keine Vorarbeiten vorhanden, die älteren Drucke ganz vom Markte verſchwunden, und ſelbſt in größeren Bibliotheken äußerſt ſelten, von jüngeren nirgends eine Sammlung, ein irgend für die eigentliche Wiſſenſchaft brauchbares Verzeichniß; durch die Kirchenſpaltung Polemik und Zerſtörung zur Genüge, aber keine rechte unparteiiſche Hiſtoriographie, und während allein in Paris mehrere franzöſiſche Bibelhandſchriften im Staube vergraben liegen, als deutſche auf allen Bibliotheken Deutſchlands zuſammengenommen, ſo hat noch kein Menſch auch nur den Verſuch gemacht, über dieſe Schätze etwas im Ganzen Zuſammenhängendes und Ordnendes zu ſagen, kaum über Vereinzeltes eine Notiz, die ſelbſt wieder irre führt, ſo weit ſie über ihre Grenzen hinaus auf unſicheres traditionelles Wiſſen ſich ſtützen will. Als Richard Simon ſeine Geſchichte des A. Teſtam. ſchrieb (1678), wußte er von einer einzigen Genfer Handſchrift zu reden und ſagt kein Wort von den vielen, die er zu Paris ſelbſt hätte haben können! Erſt in ſpäteren Werken hielt er ſich im Vorbeigehen auch bei letzteren auf, doch nur als bei literäriſchen Curioſitäten ohne wiſſenſchaftlichen Werth, und ſelber ohne Ahnung ihrer culturgeſchichtlichen Bedeutung. Und die jüngeren Arbeiten ſeiner Zeit behandelt er nur als Kritiker oder, beſſer geſagt, als Krittler, überall ſeinen Ruhm als freiſinniger Forſcher durch die kleinmeiſterliche Eiferſucht des Parteimannes verdunkelnd. Sehr lehrreich als bibliographiſches Hilfsbuch wäre der betreffende Abſchnitt von Jaques Le Long's Bibliotheca sacra (ed. 2. 1723. Fol.), wenn man daraus etwas Anderes als Büchertitel lernte und in den literäriſchen Angaben nicht ſo viele Fehler mit unterliefen. Seitdem hat aber Niemand mehr Hand ans Werk gelegt, und was dem Freunde der Geſchichte im gegenwärtigen Artikel geboten werden kann, beruht auf eigenen, noch ziemlich ſporadiſchen Studien, meiſt vor dem eigenen Bücherbret gemacht, und trägt überall das Geſtändniß der Lückenhaftigkeit auf den Lippen.

Die halb- und falſch-gelehrte proteſtantiſche Ueberlieferung ſeit der Reformationszeit, im Eifer gegen Katholicismus und Bibelverbot, behauptet, der Anfang der Bibelüberſetzungen in dem uns hier beſchäftigenden Kreiſe gehöre in die Zeit und Wirkſam-

heit der erſten karolingiſchen Kaiſer. Ich habe ausführlich bewieſen (Les prétendues traductions de la bible sous Charlemagne et Louis-le-Débonnaire in der Straßburger Revue 1851. Tom. II.), daß dieſe Darſtellung eine irrthümliche ſey, auch abgeſehen von der Thatſache, daß wir auf keinen Fall dabei an romaniſche Ueberſetzungen zu denken hätten. Denn Alles, was aus der Zeit der Karolinger von bibliſcher Schrift auf uns gekommen iſt, der Heliand, Otfrid's Kriſt, der ſogenannte Tatian, u. ſ. w. iſt ja bekanntlich deutſch. Nur ſo viel iſt gewiß, daß bereits im Beginn des 9. Jahrhunderts das gemeine Volk im eigentlichen Gallien, nordwärts bis in das Gebiet zwiſchen Loire und Seine, nicht mehr eigentlich lateiniſch ſprach, vorausgeſetzt, daß dies je vorher der Fall geweſen, ſondern jene verderbte Mundart, lingua rustica von den Gelehrten, romana von den Deutſchen aber auch vom Volke ſelbſt genannt, zum Unterſchiede von der celtiſchen, welche ſpäter zur Zeit Karl's des Kahlen zur Dignität einer weltlichen Hofſprache erhaben wurde. Angeſichts dieſer Verhältniſſe verordnete auch ſchon eine Synode von Tours 813, daß die Biſchöfe, die damals angehalten waren, dem Volke Homilien (lateiniſche) vorzuleſen, welche ſie meiſt ſchon nicht mehr ſelbſt ausarbeiten konnten, ſelbige nachher nach Bedürfniß in rusticam romanam aber theotiscam überſetzen ſollten, damit das Volk ſie auch verſtünde. (Concil. turon. III. can. 17. ap. Mansi XIV. 85.) Offenbar iſt hier nur von mündlicher Ueberſetzung aus dem Stegreif die Rede, und ſelbſt daß auch nur die Perikopen, welche den Homilien zum Grunde gelegt ſeyn mußten, ſchriftlich überſetzt geweſen wären, wie man vermuthet hat, iſt weder wahrſcheinlich, noch dort angedeutet.

Wie bald aber Verſuche letzterer Art wirklich gemacht wurden, vermag ich heute noch nicht zu ſagen. Gerade mit denjenigen Handſchriften, welche hier zunächſt in Betracht kommen müßten, habe ich noch nicht Gelegenheit gehabt, mich näher bekannt zu machen; habe aber alle Urſache, auf die traditionelle Darſtellung franzöſiſcher Bibliographen nur mit äußerſter Vorſicht einzugehen. Ihre Wiſſenſchaft geht ſelten über eine rein äußerliche, ſelbſt blos artiſtiſche Beſchreibung der Mſſ. hinaus; um den Text und ſein Verhältniß zur Urſchrift bekümmern ſie ſich nicht. Dies Urtheil trifft vor Allen den Catalogue des manuscrits français de la bibliothèque du roi von Paulin Paris, der ſorgfältig die darin befindlichen Miniaturen beſpricht; und ſelbſt die gründliche Arbeit von Leroux de Lincy über einen (1841 vollſtändig abgedruckten) Codex der vier Bücher der Könige im nordfranzöſiſchen Dialekt, deſſen Text der Herausgeber ins zwölfte Jahrhundert ſetzt, verräth in manchen Dingen, die hier zu wiſſen noth thäten, eine bedauerliche Unkenntniß. Indeſſen läßt ſich immerhin einſtweilen mit Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß die älteſten Stücke franzöſiſcher Bibelüberſetzung ins elfte Jahrhundert hinaufreichen, und zwar daß man, aus naheliegenden Gründen und nach Maßgabe des Bedürfniſſes, mit dem Pſalter anfing, von welchem auch wirklich eine größere Anzahl unabhängiger Bearbeitungen vorhanden ſind, in der Sprache verſchiedener Zeiten und Gegenden. Merkwürdigerweiſe iſt noch keine einzige derſelben gedruckt, nur ſind hin und wieder ein paar Verſe des Anfangs als Sprachproben veröffentlicht. Geleſen habe ich mehrere; einen ſogar aus einem Codex der Straßburger Bibliothek abgeſchrieben. Selbſt aus dieſem, von jeher unter allen am wörtlichſten überſetzten bibliſchen Buche ließen ſich für die mittelalterliche Bibelgeſchichte intereſſante Notizen ſammeln, und das unwiderſtehliche Bedürfniß des Glaſſirens belegen, welches man der heutigen, beſonders in England und Frankreich bis zur Lächerlichkeit übertriebenen Buchſtäblichkeit als ein wenigſtens im Princip richtiges Verſtändniß der wahren volksthümlichen Methode vorhalten könnte. Alles, was ſonſt über franzöſiſche Ueberſetzungen in nördlichen Dialekten (langue d'oil) überliefert wird, muß einſtweilen als auf ſich beruhend bei Seite geſtellt werden. Niemand hat noch die betreffenden Sagen mit etwa vorhandenen Schriftdenkmälern zuſammengehalten. Jene Sagen (denn mehr iſt's kaum in dem jetzigen Stande der Wiſſenſchaft) reden von einer Bibelüberſetzung, die für Ludwig den Heiligen (um das Jahr 1250) gemacht worden wäre; von einer anderen, die ein gewiſſer Jean du

Viguier um 1340 gemacht haben ſoll, beſonders aber von einer für Karl V. um 1380 übernommenen Arbeit von Raoul de Prailles (Presle?) und von einem Biſchof von Liſieux, Nicolas Oresme. Von welcher Art und von welchem Umfange, in welchem Verhältniß zu einander alle dieſe Werke geweſen ſeyn mögen, ſagt uns Niemand; andererſeits lehren uns die Cataloge, daß hier allerdings, wie anderwärts, ſchon nach der Form zu urtheilen, ſehr verſchiedene Arbeiten vorliegen, welche eine nicht unbedeutende Betriebſamkeit auf dieſem Gebiete verrathen. Es gibt poetiſche und proſaiſche, wirkliche Ueberſetzungen und Hiſtorienbibeln, mit und ohne Gloſſen, und die Gloſſen ſelbſt aus verſchiedener Quelle geſchöpft. Einiges Nähere darüber habe ich, ſo weit meine Kenntniß reichte, in der Straßburger Revue de théologie Bd. IV. mitgetheilt.

Wenn ich nun auch heute in Betreff der eben beſprochenen Punkte weiter nichts thun kann, als eine noch unausgefüllte Lücke der Wiſſenſchaft bemerklich machen, ſo bin ich doch, in Hinſicht mehrerer anderer höchſt wichtiger Thatſachen, im Stande bereits Ergebniſſe vorzulegen, auf die ſich weiter bauen läßt. In einer Reihe von Abhandlungen in der vorhin genannten Zeitſchrift (Bd. II. V. VI.) habe ich mich zunächſt mit den vorhandenen Ueberſetzungen in ſüdfranzöſiſchen Mundarten (langue d'oc) beſchäftigt, woraus ich das Weſentliche in der Kürze mittheilen will. Daß die volksthümlichen Bibelſtudien in jenem Kreiſe im unmittelbaren Zuſammenhange ſtanden mit den religiöſen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts, welche in den Sekten der Waldenſer und Katharer zu ihrem concreten Ausdruck gekommen ſind, iſt über jeden Zweifel erhaben durch hinreichende Belege aus gleichzeitigen Schriftſtellern und öffentlichen Aktenſtücken; ebenſo feſt ſteht aber auch das andere Ergebniß, daß Alles, was theils aus falſch verſtandenen Stellen waldenſiſcher Schriftdenkmäler, theils namentlich aus antidatirten oder irrigerweiſe in ein höheres Alterthum hinaufgerückten Dokumenten dieſer Sekte hinſichtlich älterer Bibelüberſetzungen erſchloſſen worden iſt, ins Reich der Fabel verwieſen werden muß. Ferner macht es eine genaue Erwägung der gleichzeitigen Berichte über Peter Walda's (der letztere Name iſt patronymiſcher Genitiv, ſüdfranzöſiſch Valdès) im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß auf den Namen dieſes wirklichen Stifters der Sekte ſich in der That gar keine eigentliche Bibelüberſetzung, in unſerem Sinne des Worts, zurückführen läßt; für ihn, nicht durch ihn, mögen nach den älteſten Zeugniſſen verſchiedene Theile der heil. Schrift in die Volksſprache umgeſchrieben worden ſeyn, aber nach damaliger Sitte nicht ohne patriſtiſche, gloſſirende Zuthat; und daß, ſobald einmal von dem Geiſte, der dieſe Bewegung der „Armen von Lyon" hervorgerufen, der Anſtoß in dieſer Richtung ausgegangen war, größere, vollſtändigere, mannichfaltigere Verſuche nicht lange werden auf ſich haben warten laſſen, liegt in der Natur der Sache. So finden wir ſchon in den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts und ſpäter in verſchiedenen Theilen Frankreichs, namentlich in der Diöceſe von Metz, Spuren einer auf Bibelſtudien geſtützten religiöſen Bewegung unter den Maſſen, wichtig genug, daß ſelbſt Pabſt Innocenz III. ſich mit dem dortigen Biſchof darüber ins Vernehmen ſetzte. Die gleichzeitigen Berichte und Prozeßakten erzählen Vieles, freilich auch ſehr Unklares und zum Theil Widerſprechendes von ketzeriſchen Bibelüberſetzungen. Ob nun aber unter den noch vorhandenen Handſchriften irgend eine mit dieſen hiſtoriſch ermittelten Thatſachen in Verbindung zu bringen ſey, könnte erſt durch eine genaue vergleichende Unterſuchung aller entſchieden werden. Die Sprache allein entſcheidet hier nichts; denn dieſelbe Schrift, indem ſie aus einer Provinz in die andere wanderte, veränderte in dieſer Hinſicht ihr Gewand, und zudem herrſcht gerade über die damalige Sprache des öſtlichen Theils von Frankreich, an der Rhone unterhalb Genf und an der oberen Loire, unter den franzöſiſchen Philologen noch eine große Ungewißheit. So viel iſt aber ganz gewiß: diejenigen Handſchriften des waldenſiſchen Neuen Teſtaments, welche jetzt noch exiſtiren, haben mit Peter Waldo's und dem Lyoner Kreiſe des 12. Jahrhunderts nichts unmittelbar zu thun. Man kennt deren vier: zu Paris, Dublin, Grenoble und Zürich; ſie ſind in einem ſehr nahe ans Italieniſche ſtreifenden Dialekte ge-

ſchrieben, den Muſtan ausdrücklich für den waldenſiſchen der piemonteſiſchen Thäler erkennt, bieten aber vier verſchiedene Recenſionen des Textes dar, deren Karakter im Einzelnen der Kritik ſchwer zu löſende Probleme entgegenbringen. Das erſte und dritte ſind bis jetzt nur oberflächlich unterſucht; das Dubliner Manuſcript hat der Herausgeber dieſer Encyklopädie in eigenhändig gefertigter Copie auf der Berliner Bibliothek niedergelegt. Das von Zürich habe ich ſelbſt genau unterſucht und den unwiderleglichen Beweis geliefert, daß es, einem bedeutenden Theile nach, eine Arbeit enthält, welche nach einem gedruckten erasmiſchen griechiſchen Texte gefertigt iſt, während in einem anderen Theile die Vulgata, aber in einem vom clementiniſchen vielfach abweichenden Texte zum Grunde liegt. Daraus erhellt, daß die Handſchrift, welche die älteren Gelehrten ins zwölfte Jahrhundert ſetzten, etwa aus der Mitte des 16. ſtammt, wenn auch ihr Text in ſeiner Urform einer etwas älteren Zeit mag angehören. Ferner bemerke ich, daß das Dubliner Manuſcript und (wie es ſcheint) auch das von Grenable außer dem N. Teſtam. noch die fünf libros sapientales (Sprüche, Prediger, hohes Lied, Weisheit, Sirach) enthalten. In Hinſicht auf die theologiſche Färbung der Ueberſetzung ſind allerdings einige wenige Erſcheinungen zu beachten, welche auf den Gedanken führen könnten, daß dieſelbe urſprünglich nicht im Schooße der waldenſer Gemeinden entſtanden ſey. Dahin rechne ich z. B. die Vermeidung der Ausdrücke: ſchaffen, Schöpfung und ähnlicher, wo vom Verhältniß Gottes zur Welt die Rede iſt, wafür vielmehr von Anordnung, Erbauung geſprochen wird; ferner die regelmäßige Verwandlung des Menſchenſohnes in einen Sohn der Jungfrau und einige Spuren von Heilighaltung des jungfräulichen Lebens, welche nicht gerade ausdrücklich durch den Grundtext gebaten waren. Dieſe Erſcheinungen ſind allerdings ſehr vereinzelt, und nur mit äußerſter Vorſicht dürften hiſtoriſche Folgerungen aus denſelben gezogen werden, allein bei der Möglichkeit, daß noch weitere Entdeckungen auf dieſem noch ſo wenig angebauten Felde gemacht werden könnten, dürfen ſelbſt die leiſeſten Anklänge an dualiſtiſche Ideen, von denen man zur Genüge weiß, wie ſie in der mittleren Zeit in dem ſüdlichen Frankreich tiefe Wurzeln geſchlagen, nicht außer Acht gelaſſen werden.

Neben dieſer, wenigſtens ihrem ſpäteren Gebrauche nach, waldenſiſch zu nennenden Ueberſetzung iſt nun aber aus derſelben Gegend, allein, nach der Sprache zu urtheilen, aus einem weſtlicheren Landſtriche, in einer näher an das Spaniſche ſich anlehnenden Mundart, noch eine zweite vollſtändige des N. Teſtam. erhalten, in einem einzigen Lyoner Codex. Eine genaue Unterſuchung dieſes Buches hat unwiderleglich dargethan, 1) daß es aus den Händen der katharíſchen Sekte ſtammt, deren Liturgie am Ende, von derſelben Feder geſchrieben, angefügt iſt; 2) daß die Ueberſetzung ſelbſt durchaus eine andere iſt, als die vorhin beſchriebene, nicht nur der Sprache nach, ſondern auch nach dem Verſtändniß des Textes, und 3) daß letzterer dem Verfaſſer vielfach in anderer Geſtalt vorlag, als dem des waldenſiſch genannten Werkes. Aber es iſt nirgends auch nur die leiſeſte Spur einer Ketzerei zu entdecken, welche etwa, bewußt oder unbewußt, bei der Arbeit mit eingefloſſen wäre; und ohne die Anweſenheit der Liturgie, in welcher viele bibliſche Sprüche angeführt werden, welche meiſt buchſtäblich ebenſo, und namentlich in derſelben Mundart, im Texte ſelbſt zu leſen ſind, würde kaum ein Beweis für den katharíſchen Urſprung des Werkes zu finden ſeyn. Dieſe Liturgie, das bis jetzt einzige aufgefundene Denkmal katharíſcher Theologie, hat mein College Cunitz in den Straßburger theolog. Beiträgen Th. IV. 1852 abdrucken laſſen und commentirt.

Ich will mich nicht weiter bei einigen anderen Schriftdenkmälern aufhalten, welche ich zu unterſuchen Gelegenheit gehabt habe, und über deren Verbreitung, Urſprung und Einfluß mir annoch alle Kenntniß abgeht, und ein wenig länger bei demjenigen Werke verweilen, welches für die zweite Hälfte des Mittelalters ohne alle Frage in Frankreich das wichtigſte geworden iſt und welches uns zugleich in die Periode des Bücherdrucks hinüberführt. Das iſt das Bibelwerk, an welches die traditionelle Bibliographie, viel Falſches dem Wahren beimiſchend, den Namen eines gewiſſen Guiars des Moulins

angeknüpft hat. Eine mehrjährige Beſchäftigung mit dieſem merkwürdigen, in zahlreichen Handſchriften und Drucken vorliegenden Buche ſetzt mich in den Stand, zum erſten Male ſichere Kunde von demſelben zu geben, wobei ich mir erlaube, für die weitere Ausführung auf meine größere Abhandlung im 14. Bande der Straßburger Revue de théologie zu verweiſen.

Der gelehrten Welt iſt es nicht unbekannt, daß unter den literäriſchen Erzeugniſſen des Mittelalters wenige ſich eines größeren Rufes erfreuten, als jenes Compendium der Geſchichte, welches um's Jahr 1170 von dem damaligen Kanzler der Kirche zu Paris, früherem Capitelsdekan zu Troyes in der Champagne, Peter, genannt Cameſtor (le Mangeur, der Freſſer) unter dem Titel „historia scholastica" verfaßt worden iſt. Das Werk iſt weſentlich was wir jetzt eine Hiſtorienbibel nennen würden, da die geſchichtliche Subſtanz der heil. Schrift, beſonders des A. Teſtam., den eigentlichen Inhalt deſſelben ausmacht, doch ſo, daß an geeigneten Orten ganz kleine Excurſe über die gleichzeitige Profangeſchichte eingeſchoben ſind, daneben aber auch hin und wieder einiger Raum der ſchalaſtiſchen Gelehrſamkeit, traditioneller hiſtoriſcher und exegetiſcher Zuthat, und manchmal auch (beſonders am Anfange der Geneſis) metaphyſiſcher Wiſſenſchaft vorbehalten iſt. Der rein didaktiſche Theil der Bibel, Pſalmen, Propheten, Weisheitsbücher, Epiſteln, Apokalypſe fehlt ganz; was davon in hiſtoriſchen Büchern vorkömmt, Hiob, Reden Jeſu u. ſ. w., iſt ebenfalls weggelaſſen oder ſehr ins Kurze gezogen. Das Werk wurde nicht nur in Frankreich ſehr populär, ſondern verbreitete ſich auch außerhalb, wie denn gegen das Ende des 15. Jahrhunderts namentlich in Deutſchland viele Drucke davon veranſtaltet wurden, und früher ſchon Bearbeitungen deſſelben in anderen Sprachen exiſtirt haben. Dieſe histoire escolastre, wie ſie gemeinhin genannt wurde, iſt nun die Baſis eines franzöſiſchen Bibelwerkes geworden, das ſehr eigenthümliche Schickſale gehabt hat, und von welchem ſich eine ſehr verwarrene und irrige Vorſtellung unter den franzöſiſchen Gelehrten ſelbſt gebildet und verbreitet hat. Ein gewiſſer Guiars des Moulins, Cananikus bei St. Peter zu Aire (Aëria) im Artais, an der Grenze von Flandern, überſetzte den Cameſtor ins Franzöſiſche, nach ſeiner Vorrede zwiſchen 1286 und 1289 (aber nach einer Variante 1291—94). Dieſe Ueberſetzung war aber mit einer gewiſſen Freiheit gemacht, inſofern zwar die hiſtoriſirende und glaſſirende Methode des Originals im Allgemeinen beibehalten wurde, dabei aber der eigentliche authentiſche Bibeltext vielfach treuer und ausführlicher eingeſchoben war, ebenfalls mit Uebergehung alles deſſen, was nicht wirkliche Erzählung war, z. B. der Geſetze und Gedichte. Aenderungen von geringerem Belang, zugeſetzte oder geſtrichene Glaſſen, ausgelaſſene Profangeſchichte, wollen wir hier nicht weiter berückſichtigen. Wichtiger iſt, daß Guiars nach ſeiner eigenen Erklärung das Werk des Cameſtor bereicherte 1) durch eine kurze Geſchichte Hiob's und 2) durch die ſalomoniſchen Sprüche (les paraboles) und „einige andere Bücher". Ich habe wahrſcheinlich zu machen geſucht, daß darunter die ſogenannten Weisheitsbücher, beſonders Sirach und Weish. Sal. zu verſtehen ſeyen, als die im Mittelalter allgemein gebräuchlichen Sittenlehrbücher, die ſich auch bei dem provençaliſchen Neuen Teſtam. fanden. Propheten, Epiſteln, Pſalmen (letztere, weil ſchon vorher überſetzt und verbreitet) gehörten nicht zu Guiars' Werk. Dieſes ſcheint, nach Gründen, die zu entwickeln hier zu weit führen würde, mit Comeſtor's Evangelienharmonie geſchloſſen zu haben. Apoſtelgeſchichte und Apokalypſe ſind wahrſcheinlich nicht dabei geweſen. Aber kein mir bekanntes oder bis jetzt näher unterſuchtes Manuſcript enthält dieſe ächte Arbeit des Guiars. Alle Handſchriften ſcheinen mit Zuſätzen bereichert zu ſeyn, welche ſich dadurch von der Urſchrift unterſcheiden, daß ſie wörtliche Ueberſetzungen aus der Vulgata ſind, faſt ohne alle Gloſſen; daß ſie öfters das Werk des Guiars nicht blos erweitern, ſondern verdoppeln (Hiob, Daniel u. ſ. w.); daß ſie nicht in allen Handſchriften die gleichen ſind und in unendlich wechſelnder Ordnung ſtehen, endlich auch zum Theil die ächte Arbeit des Guiars verdrängen, z. B. in der Geſchichte der Makkabäer und in den Evangelien, wo eine wörtliche Ueberſetzung

der vier Evangelien an die Stelle der Harmonie getreten iſt. Daraus geht zugleich hervor, daß die Erweiterungen nicht alle von derſelben Hand ſeyn können.

Es finden ſich demnach aus der Zeit vor der Erfindung des Buchdrucks theils in den Exemplaren des Guiars'ſchen Werkes, theils unabhängig von demſelben: 1) wörtliche Ueberſetzungen verſchiedener hiſtoriſcher Bücher des A. Teſtam. In den Handſchriften des Guiars finden ſich davon die Chronik, Eſra und Nehemia, obgleich die Subſtanz dieſer Bücher ſowohl im franzöſiſchen als im lateiniſchen Comeſtor ſchon daneben verarbeitet iſt; außerhalb in verſchiedener Bearbeitung das Uebrige. Einen ganz vollſtändigen Codex dieſes Theils der Bibel, der in einzelnen Büchern auch die Glossa ordinaria excerpirt (ſ. unſeren Art. „Gloſſen“) habe ich im 4. Bande der Revue ausführlich beſchrieben. 2) Ein vollſtändiger Hiob, zum Theil neben Guiars' hiſtoriſchem Bericht (petit Job); ſodann auch uralte Moralités darüber, welche wohl aus dem bekannten Werke Gregor's des Großen ſtammen. 3) Viele Pſalter, die urſprünglich gewiß für ſich beſonders beſtanden haben, wie man ſchon aus den liturgiſchen Anhängen und ſonſtigen für den aſcetiſchen Gebrauch beſtimmten Notizen ſehen kann. In den von mir verglichenen Handſchriften ſteht der Pſalter an ſehr verſchiedenen Orten, bald mitten unter den hiſtoriſchen Büchern des A. Teſtam, bald ganz am Ende des Neuen, und die Texte ſelbſt ſind ſehr verſchieden von einander. 4) In einigen Handſchriften wird der Ueberſetzer der Weisheitsbücher, ſowie der Pſalmen, Peter Arrenchel genannt; es läßt ſich aber über dieſe Perſönlichkeit nichts Gewiſſes ermitteln, und die Notiz iſt nicht ſicher genug, um Guiars' Autorsrechte in Betreff der ſalomoniſchen Bücher zu beanſtanden. 5) Die vollſtändigen Propheten, nach der Vulgata, mit Klagliedern, Baruch und Pſeudo-Daniel, was alſo zum Theil Wiederholung der historia scholastica iſt, welche die geſchichtlichen Elemente der drei letzten großen Propheten auch enthält, befinden ſich in einigen Handſchriften erſt hinter dem N. Teſtam., wodurch alſo der neuere Urſprung hinlänglich bezeichnet iſt. 6) Die Makkabäerbücher in wörtlicher Ueberſetzung beſtanden unabhängig von Guiars und erſetzten in einzelnen Handſchriften die reſumirende Arbeit des letzteren, oder den Comeſtor. 7) Von der neuen Bearbeitung der Evangelien iſt ſchon die Rede geweſen. 8) Die Epiſteln und Apoſtelgeſchichte ſind ebenfalls neu und befinden ſich nicht in allen Manuſcripten. 9) Von der Apokalypſe exiſtirten im 13. und 14. Jahrhundert mehrere ganz unabhängige Ueberſetzungen, die aber alle dem Guiars fremd ſind. In den Handſchriften dieſes letzteren ſteht ſie bald hinter der Evangelienharmonie, bald zwiſchen Eſther und Pſalmen, bald an ihrer rechten Stelle, bald fehlt ſie ganz. Ich unterſcheide wenigſtens drei oder gar vier ganz verſchiedene Bearbeitungen, theils in reiner Ueberſetzung, theils mit Gloſſen mehrerer Form und Art. Es iſt gewiß nicht ohne Intereſſe, zu ſehen, daß gerade dieſes Buch auch in Frankreich ſich einer beſonderen Beachtung erfreute, wobei jedoch zu bemerken iſt, daß die Gloſſen überwiegend patriſtiſchen Urſprungs ſind, alſo myſtiſcher Auslegung huldigen, und nicht der häretiſch-eſchatologiſchen Richtung angehören. Und eben dieſes ſo entſtandene und vervollſtändigte Bibelwerk des Guiars wurde nun auch, nach der Erfindung des Bücherdrucks, zuerſt in Frankreich und längere Zeit allein, durch die Preſſe vervielfältigt. Die hier zu nennende editio princeps iſt ein undatirtes, um 1477 zu Lyon gedrucktes N. Teſtam., welches aber von der ächten Arbeit des Guiars nichts enthält, ſondern ganz aus den eben beſchriebenen Supplementarbeiten zuſammengeſetzt iſt. Als Herausgeber und Verfaſſer der ſehr ausgedehnten Summarien-Tabelle, nicht als Ueberſetzer, nennen ſich zwei Auguſtinermönche, Julian Macho und Peter Farget. Daſſelbe Buch wurde bald noch einmal gedruckt; die eine Ausgabe iſt in Columnen, die andere hat auslaufende Zeilen; ich wage aber nicht, zu entſcheiden, welche von beiden die ältere ſey. Die erſte vollſtändige Bibel erſchien (um 1487) in zwei großen Folianten zu Paris bei Anton Bérard und iſt dem König Karl VIII. gewidmet von dem Herausgeber, ſeinem Beichtvater, Jean de Rely, nachmaligem Biſchof von Angers. Dieſe Bibel enthält nun im A. Teſt. wirklich den ganzen ächten Guiars mit der Vor-

rede und Widmung des Comeſtor, außerdem die nachträgliche wörtliche Ueberſetzung der Chronik, dreier Bücher Eſra und des Hiob, im erſten Bande, und am Schluſſe deſſelben den Pſalter als ein beſonderes Werk ohne Pagination; im zweiten Bande den Reſt, von den Sprüchen Salomo's an, zum Theil mit Gloſſen und überdieß in manchen Stücken, was die äußere Anlage und die Beigaben betrifft, vielfach von großem Intereſſe für die Geſchichte der Bibelkunde. Im Ganzen iſt dieſes Bibelwerk wenigſtens zwölfmal aufgelegt worden (einige weitere Ausgaben ſind zweifelhaft), meiſt zu Paris, einige Male zu Lyon, zuletzt 1545. Intereſſant iſt, daß die ſpäteren Drucker ſowohl die Widmung des Comeſtor, als die Vorrede des Guiars wegließen, natürlich um dem Publikum das Werk leichter für eine ächte Bibel verkaufen zu können, zu einer Zeit, wo nach dieſer bereits größere Nachfrage war. Noch karakteriſtiſcher iſt es, daß das Werk ungehindert ſcheint verbreitet worden zu ſeyn und daß es wohl erſt in jüngerer Zeit in der Stille beſeitigt wurde und durch Nachläſſigkeit verſchwand, während jede beſſere Arbeit mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Uebrigens ſind heute die ſämmtlichen Ausgaben, auch die jüngſten, von der größten Seltenheit; auf dem Büchermarkte kommen ſie beinahe gar nicht mehr vor. Auf den ſämmtlichen Pariſer Bibliotheken findet man nur acht Ausgaben vertreten, und die zwei einzigen, deren ich für meine eigene Sammlung habe habhaft werden können, fehlen dort. Die Herausgeber nannten das Werk die große Bibel, zum Unterſchiede von einem anderen Werke von kleinerem Umfange, das man la bible pour les simples gens nannte und welches bloß die Geſchichte des A. T. umfaßte, ſo zwar, daß auf die Erzählung von Erſchaffung der Welt bis ans Ende der Bücher der Könige noch Jonas (der im Comeſtor fehlt), Ruth, Tobias, Daniel, Eſther und Hiob folgen. Ich kenne von dieſem Werke fünf Ausgaben, vier undatirte, eine von 1535. Es hat mit dem vorigen nichts gemein.

Ich habe mich bei dieſem Theile meines Berichtes etwas länger aufgehalten, theils weil deſſen Inhalt für die Wiſſenſchaft überhaupt großentheils neu iſt, theils weil ſich an den Gegenſtand ein viel größeres cultur- und kirchenhiſtoriſches Intereſſe knüpft, als man gemeinhin anzunehmen geneigt iſt. Ich kann mich von hier an im Allgemeinen viel kürzer faſſen.

Auch in Frankreich führte die reformatoriſche Bewegung gleich in ihren allererſten Anfängen zu einer eifrigeren Beſchäftigung mit der Bibel. Doch iſt die in chronologiſcher Ordnung hier zuerſt zu nennende Ueberſetzung nicht eigentlich, wie dies in anderen der Fall war, ein Werk der Reformation ſelbſt, kaum ein ihr dienendes geweſen. Das iſt die 1523 bei Simon de Colines, dem Stiefvater des berühmten Buchdruckers Robert Eſtienne, ohne Namen des Verfaſſers erſchienene, ſpäter noch öfter aufgelegte Ueberſetzung des N. Teſtam., zu welcher 1525 der Pſalter kam, 1528 die übrigen Theile des A. Teſtam. (alles zuſammen 7 Theile in 8°), letztere aber zu Antwerpen bei Martin Lempereur, weil mittlerweile das Buch von der geiſtlichen Polizei mit Beſchlag belegt worden war. Die herkömmliche, noch durch keine Gründe der Kritik widerlegte, aber auch nicht zur abſoluten Gewißheit zu erhebende Meinung (ſ. darüber beſonders Graf in Illgen's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie, 1852) iſt die, daß der Verfaſſer des ganzen Werkes, jedenfalls der Pariſer Theile, der bekannte Humaniſt und Theolog Jacques Le Fèvre von Etaples in der Picardie (Jac. Faber Stapulenſis, † 1536) geweſen ſey, der vorher ſchon durch eine lateiniſche Ueberſetzung der pauliniſchen Briefe und exegetiſche Schriften über alle Evangelien und Epiſteln ſich auf dieſem Gebiete ausgezeichnet hatte. Seine franzöſiſche Ueberſetzung beruht übrigens durchaus auf der Vulgata (mit ſehr geringen Abweichungen nach dem Griechiſchen im N. Teſt.) und machte ſchon darum und um ihrer ängſtlichen Buchſtäblichkeit willen keinen Anſpruch darauf, ein Buch der Zukunft zu werden. Indeſſen erfordert die Billigkeit, daß wir ſie zunächſt nicht mit dem Maßſtabe der Theorie und unſerer gereiften Anſprüche meſſen, ſondern im Vergleich mit dem, was vor und neben ihr herging, beurtheilen. Die ganze alſo nach und nach vervollſtändigte Bibel wurde zum erſtenmale 1530 in Folio zu Ant-

werpen gedruckt, und ſpäter noch einigemal. Daß Le Fèvre bei dieſer Geſammtausgabe noch betheiligt geweſen, läßt ſich nicht erweiſen. Indeſſen entging auch in Belgien dieſe Bibel den Angriffen der Kleriſei nicht lange, weniger wohl um des Textes ſelbſt willen, als der häufig nach dem Lutherthum ſchmeckenden Randgloſſen und ſonſtigen Beigaben. Das anfangs vom Kaiſer Karl privilegirte Werk kam 1546 auf den Index. Allein es wurde darum nicht ganz aufgegeben. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts, wie Jeder aus der Kirchengeſchichte weiß, wäre es eine übelberathene Politik geweſen, in Ländern, die, wie Frankreich und Deutſchland, von dem Geiſte der Reformation in höherem Maße ergriffen waren, dieſe Richtung durch einfaches Bibelverbot ändern, die Bewegung hemmen zu wollen. Wir ſehen im Gegentheil um jene Zeit die beſonnenen Katholiken ihr Augenmerk darauf richten, daß dem Volke eine von ihrer Kirche anerkannte, wenigſtens zugelaſſene Ueberſetzung geboten würde, um ihm die Verſuchung oder die Nothwendigkeit zu erſparen, nach einem Buche ketzeriſchen Urſprungs zu greifen und ſo, dem natürlichen Laufe der Dinge nach, in eine nähere geiſtige Berührung mit der Häreſie ſelbſt zu kommen. Die Löwen'ſchen Theologen, welche 1547 bereits eine Ausgabe der Vulgata beſorgt hatten, als erſten Verſuch, den Text derſelben kritiſch herzuſtellen und ſo die Wünſche des Concils von Trident, hinſichtlich einer beglaubigten Recenſion der für normirend erklärten Kirchenüberſetzung, zu erfüllen, unternahmen nun etwas Aehnliches in Betreff der franzöſ. Bibel, und konnten es um ſo eher damit wagen, als der Ruf ihrer Orthodoxie hinlänglich feſtſtand in der katholiſchen Welt. Zwei aus ihrer Mitte, Nicolaus de Leuze und Franz van Larben, beſorgten demnach eine Reviſion der ſogenannten Antwerpener Bibel, in welcher der Text eigentlich nur nach Styl und Ausdruck durchgebeſſert wurde, was bei der damaligen raſchen Umwandlung der franzöſiſchen Schriftſprache nothwendig war, im Uebrigen aber die Beſeitigung des verdächtigen Beiwerks die Hauptſache war. Dieſe Löwen'ſche Ausgabe (1550 bei Barth. de Grave, Fol.) erhielt ein kaiſerliches Privilegium und cirkulirte von da an unbehelligt unter den Katholiken franzöſiſcher Zunge, obgleich man ſie füglich als eine wenig veränderte Le Fèvre'ſche bezeichnen kann. Sie hat ſich, wie es ſcheint, einer Art von kirchlicher Beglaubigung erfreut, ſo weit dies unter der Herrſchaft des katholiſchen Princips der Fall ſeyn konnte, und ſuchte ſich durch zeitweiſe Nachbeſſerung der Sprachform auf der Höhe der Zeit zu erhalten. Die Drucke derſelben ſind ſehr zahlreich, meiſt von Antwerpen, Paris, Rouen und Lyon, und ihre Reihenfolge erſtreckt ſich weit über ein Jahrhundert. Selbſt die verſuchten Reviſionen von Pierre Beſſe 1608, Pierre Frizon 1621, Fronz Véron 1647 beweiſen, wie ſehr dieſe Ueberſetzung ſich geltend gemacht und verbreitet hatte. Indeſſen kam eine Zeit, wo trotz aller Hülfe ihre Sprache ſchlechterdings nicht mehr den Anſprüchen eines Geſchlechts genügen konnte, welches das Bewußtſeyn hatte, der ſeinigen eine klaſſiſche Vollendung gegeben zu haben. Die Löwener Bibel verſchwindet ſo allmählig aus dem Gebrauche und aus den Jahrbüchern der Bücherkunde, ohne jedoch eigentlich durch eine andere erſetzt zu werden, welche in ähnlicher Weiſe eines gewiſſen kirchlichen Patronats ſich erfreut hätte.

Ehe wir indeſſen zuſehen, was eine jüngere Zeit in katholiſchen Kreiſen an ihre Stelle ſetzte, wenden wir uns zurück zu den Anfängen der franzöſiſchen Reformationsbewegung, um auch das auf proteſtantiſcher Seite Geſchehene nachzuholen. Die äußere Geſchichte des Urſprungs der unter den franzöſiſch redenden Proteſtanten bis heute gangbaren (übrigens ſich ſelbſt längſt nicht mehr gleichenden und hundertfach umgewandelten) Bibelüberſetzung iſt bekannt genug, aber von der inneren weiß die Wiſſenſchaft im Allgemeinen noch viel zu wenig, weil eine eingehende Collation der Texte noch nirgends verſucht iſt und dieſe fehlt, weil die älteren Exemplare nirgends in größerer Anzahl geſammelt ſind und ſchon der Sprache wegen kein kirchliches Intereſſe mehr wecken, wie groß auch das hiſtoriſche und philologiſche iſt, das ſich daran knüpft.

Ein Vetter Calvin's, ebenfalls aus Noyon in der Picardie, Peter Robert Olivetan (Oliveteau?), der ſich in Genf als Hauslehrer aufgehalten hatte und von dort mit den

Waldenſern in Verbindung getreten war, unternahm die zu jeder Zeit, beſonders aber damals eines Einzelnen Kräfte überſteigende Arbeit einer Bibelüberſetzung aus den Grundtexten. Er rühmt ſich ſelbſt, auf dieſe Arbeit nur ein einziges Jahr verwendet zu haben. Sein Werk wurde 1535 von Peter de Wingle, gleichfalls einem Picarden, in dem Dorfe Serrières bei Neufchâtel auf Koſten der Waldenſer gedruckt. Die katholiſchen Kritiker und Controverſiſten haben dem Buche, hinſichtlich ſeines wiſſenſchaftlichen Werthes, einen ſchlimmen Namen gemacht, beſonders Richard Simon klagt den Ueberſetzer einer groben Unwiſſenheit in philologiſchen Dingen an. Die proteſtantiſche Vertheidigung war ſchon durch den Umſtand gelähmt, daß die reformirte Kirche faſt unmittelbar nach dem erſten Erſcheinen des Werkes anfing, daran zu beſſern und zu ändern, und dieſes Geſchäft eigentlich nie aufgab. Indeſſen iſt das Wahre an der Sache Folgendes: Olivetan war des Hebräiſchen wirklich nicht unkundig, und wenn man ihm auch nachweiſen kann, daß er die damaligen exegetiſchen Hülfsmittel benutzte, namentlich die lateiniſche Ueberſetzung des Urtextes durch den gelehrten Dominikaner von Lucca, Santes Pagninus (1528), ſo wird ihm Niemand daraus ein Verbrechen machen dürfen, um ſo weniger, als aus unzähligen Stellen erhellt, daß er ſelbſtſtändig auf das Original zurückgegangen iſt, und dabei leiſtete, was ſeine Zeit überhaupt machte. Im N. Teſtam. iſt die Sache eine andere. Sey es, daß die Zeit drängte, ſey es, daß Olivetan des Griechiſchen nicht mächtig war, es iſt unverkennbar, daß hier im Weſentlichen Le Fèvre's Ueberſetzung abgeſchrieben wurde. Und dies iſt um ſo bedenklicher, als der Verfaſſer in ſeiner Vorrede, in einer Aufzählung aller vorhandenen oder doch von ihm benutzten Ueberſetzungen in ältere und neuere Sprachen, mit keiner Sylbe der franzöſiſchen gedenkt, ſo daß er ſich den Anſchein gibt, der allererſte franzöſiſche Ueberſetzer zu ſeyn. Hin und wieder weicht er allerdings von Le Fèvre ab, indem er den Erasmus zu Rathe zieht, und zwar mehr deſſen Ueberſetzung als den Urtext, aber dies geſchieht nicht durchgreifend und verräth auch keine Meiſterſchaft. So war allerdings die franzöſiſche Bibel der Proteſtanten (zwar nur Privatunternehmen, aber nach der Natur der Sache ſofort Volks- und bald Kirchenbuch), gleich in ihrer erſten Anlage ein viel unvollkommeneres Werk, als dies von irgend einem anderen derſelben Gattung und deſſelben Jahrhunderts geſagt werden kann, und leider fand ſich in der nächſten Zeit der rechte Mann nicht, der etwas ganz Neues an die Stelle hätte ſetzen wollen, obgleich ſowohl Calvin als Beza dazu befähigt geweſen wären; man griff zu dem Syſtem der Reviſionen und blieb dabei, ſo daß heute gerade die Franzoſen, trotz ihren Anſprüchen auf den Beſitz der klarſten und durchgebildetſten Sprache, die denkbar ſchlechteſte Kirchenverſion haben, oder richtiger es nicht einmal zu einer wirklichen ſolchen haben bringen können. Darauf aber müſſen wir nun etwas näher eingehen.

Ob die Urausgabe von Serrières, welche nur in wenigen Exemplaren auf öffentlichen Bibliotheken erhalten iſt (ich ſelbſt beſitze nur ein defektes), noch einmal unverändert gedruckt worden ſey, wie behauptet wird, wage ich nicht zu entſcheiden, da ich keinen älteren Druck beſitze als vom J. 1546, und von da an eine gewiſſe Suite, und ſchon hier die Ueberſetzung ganz durchcorrigirt erſcheint. Und dieſe Veränderung des Textes geht von da an faſt von Ausgabe zu Ausgabe fort, ſo daß ich, nach Anſicht meines eigenen Vorraths (denn eine ältere Notiz darüber habe ich nicht gefunden), die Behauptung aufzuſtellen wage, daß bei jeder neuen Ausgabe (deren ziemlich viele und raſch ſich folgten, alle zu Genf oder Lyon) irgend eine gelehrte Hand thätig geweſen iſt. Im Allgemeinen ſchreibt man nun dieſe Nachbeſſerung dem Calvin ſelbſt zu, und daß er dabei betheiligt geweſen, wird auch wohl nicht in Abrede zu ſtellen ſeyn. Allein es will mich doch bedünken, als ob hier ſein Name, als der berühmtere, gleichſam das Verdienſt Vieler abſorbirt habe, und es dürfte wohl die Anſicht Manches für ſich haben, daß von Anfang an die Genfer Theologen das Geſchäft als ein gemeinſames und fortdauerndes betrachteten und betrieben, wie dies für die ſpätere Zeit gewiß iſt. Ich gehe längſt mit dem Gedanken um, dieſen Punkt durch eingehendere Vergleichung

der Ausgaben näher zu beleuchten, für jetzt genügt mir aber dazu meine Sammlung noch nicht, und bei der großen Seltenheit der Drucke des 16. Jahrhunderts, welche wohl durch die Verfolgungen jener Zeit ſich erklärt, vermehrt ſie ſich auch nur langſam. Nach anderen Nachrichten hätten auch Beza, L. Budé und andere Genfer Zeitgenoſſen einzelne Theile der Bibel einer ſpeciellen Bearbeitung unterworfen. Darüber können aber biographiſche Notizen allein nicht entſcheiden.

Einen beſtimmten Abſchnitt in dieſer Geſchichte bringt das Jahr 1588, in welchem die Genfer Geiſtlichkeit (la Vénérable Compagnie) eine gründlich durchgearbeitete Reviſion erſcheinen ließ, bei welcher ſich beſonders der gelehrte (ſpäter in der Pfalz angeſiedelte) Bauav. Corn. Bertram betheiligte, unter Mitwirkung von Beza, Simon Goulart, Ant. Faÿ u. A. Er gibt ſelbſt Rechenſchaft über ſeine Arbeit in der Vorrede zur erſten Ausgabe ſeiner Lucubrationes Francotallenses, woraus man ſieht, daß er ſich den Hauptantheil zuſchreiben durfte, und daß vorzüglich ſeine hebräiſche und rabbiniſche Gelehrſamkeit dabei ſein Werkzeug war. Ich will bei dieſer Gelegenheit eines Umſtandes erwähnen, der nicht ganz ohne Intereſſe für die Wiſſenſchaft iſt, ſo unbedeutend er ſcheinen mag. Der Gottesname Jhwh im A. Teſtam. war von den Juden und Chriſten altherkömmlich mit „Herr" geleſen und überſetzt worden, und die meiſten proteſtantiſchen Bibelüberſetzer blieben hierin der Ueberlieferung treu. Olivetan zuerſt ſetzte an einzelnen Stellen dafür l'Eternel, obgleich auch er meiſt le Seigneur ſchrieb. Die Ausgabe von 1588 war die erſte, ſo viel mir bekannt, welche überall ohne Ausnahme den erſten Ausdruck brauchte, was denn auch bis auf den heutigen Tag von den franzöſiſchen Proteſtanten beibehalten und in die Kirchenſprache übergegangen iſt. Dieſelbe Ausgabe iſt noch darum merkwürdig, weil ſie, ſo weit meine Kenntniß reicht, für lange Zeit einen Stillſtand in den Reviſionsarbeiten herbeiführte. Bei genauerer Betrachtung erſcheint ſie faſt als eine eklektiſche, inſofern ſie viele ihrer Aenderungen, aus den einzelnen früheren Ausgaben auswählend, bald da bald dort her genommen hat, gewiſſermaßen alſo bereits die Epache bezeichnet, wo man von eigentlicher Neuerung ſchon glaubte mehr abſehen zu müſſen.

Die berührten Umſtände brachten es alſo mit ſich, daß die unter den Proteſtanten franzöſiſcher Zunge zu kirchlichem Anſehen gelangte Ueberſetzung insgemein die Genfer Bibel hieß, obgleich auch in Frankreich ſelbſt an verſchiedenen Orten Nachdrucke derſelben veranſtaltet wurden, z. B. zu Lyon, Caen, Paris, La Rochelle, Saumur, Sedan, Charenton, Niort u. a. O., die meiſten Ausgaben jedoch lieferten Holland und die franzöſiſche Schweiz nebſt Baſel. Nach der Widerrufung des Edikts von Nantes hörten die proteſtantiſchen Bibeldrucke in Frankreich ganz auf, dafür erſchienen nun auch norddeutſche Städte als Druckorte. Es iſt wohl auch zum Theil den düſtern Verhältniſſen des Mutterlandes zuzuſchreiben, daß die Epoche der vollendeten Claſſicität der franzöſiſchen Schriftſprache, das Zeitalter Ludwig's XIV., auf dieſes Bibelwerk ohne merklichen Einfluß blieb, ſo daß es bereits am Schluſſe des 17. Jahrhunderts als ein veraltetes angeſehen werden konnte. Vergeblich bemühten ſich einzelne Geiſtliche, hier nachzuhelfen; man unterſcheidet in der jüngeren Zeit Ausgaben nach der Recenſion von J. Diodati (Genf 1644), von Sam. Desmarets (Amſterdam 1669), von Dav. Martin (Utrecht, N. T. 1696, Bibel 1707); ſodann legte auch die Vénérable Compagnie zuletzt Hand an und lieferte neuerdings einige revidirte Stammausgaben (1693. 1712. 1726). Allein mit allem dieſen Nachhelfen im Einzelnen war weiter nichts gewonnen, als daß die veralteten Wörter durch neue erſetzt wurden, hin und wieder ein Satz anders gefaßt, eine Phraſe moderniſirt wurde, im Ganzen aber nicht nur dem Geiſte der Sprache, wie er ſeitdem ſich gebildet, kein Genüge geſchah, ſondern auch die einzelnen unter dem Volke curſirenden Exemplare einander mehr und mehr unähnlich wurden, und zwar zu einer Zeit, wo das Dogma und die ganze theologiſche Wiſſenſchaft ſich ſtereotypirt hatten. Bei keinem der gebildeteren europäiſchen Völker iſt das Mißverhältniß zwiſchen der Bibel- und Geſellſchaftsſprache ein ſtärkeres geworden als bei den Franzoſen, und

wir erwähnen dies bei Gelegenheit der Proteſtanten, weil die Katholiken (was den Styl betrifft) beſſere Ueberſetzungen haben, aber ſie nicht leſen. Von den genannten Recenſionen hat ſich bis auf unſere Zeit herab nur eine erhalten, die von Martin, welche nochmals 1744 von einem Baſeler Prediger, Peter Roques, durchgeſehen wurde und heute noch neben anderen von Bibelgeſellſchaften verbreitet wird. Trotz der Thatſache, daß je von einer Recenſion zur anderen der Schritt nie ſehr weit war, kann man ſagen, daß zwiſchen dem calviniſchen Urtext und dieſer Martin'ſchen Ausgabe, wenn man nur die beiden Endformen neben einander ſtellt, kaum noch eine Aehnlichkeit, geſchweige denn eine Abhängigkeit dem oberflächlichen Beobachter erkennbar wird. Und doch iſt's im Grunde immer dieſelbe Ueberſetzung geweſen.

Aber dabei blieb es nicht. Es wurden auch ſolche Arbeiten unternommen, welche den alten franzöſiſchen Kirchentext ſehr weſentlich umgeſtalteten, ja, genau betrachtet, völlig beſeitigten. Hier iſt zunächſt die Bibel von J. Friedrich Oſterwald zu erwähnen. Dieſer, ein Prediger in Neufchâtel, und in der Geſchichte der Theologie als ein Beförderer milderer theologiſcher Anſichten oder, wenn man lieber will, des Latitudinarismus bekannt, hatte 1724 den Genfer Text mit Summarien und Réflexions herausgegeben (2 Tom. Fol.), ſpäter aber überarbeitete er den Text ſelber und ließ 1744 eine Ausgabe deſſelben erſcheinen, in welcher nicht nur auf die franzöſiſche Sprachform, ſondern auch auf die damaligen Ergebniſſe der Exegeſe ſorgfältig Rückſicht genommen wurde, ſo daß alſo dadurch eigentlich eine weſentlich moderniſirte Bibel entſtand. Daß nun dem Bearbeiter noch keine fertige Wiſſenſchaft zu Gebote ſtand, und ſo in exegetiſcher Hinſicht, beſonders im A. Teſtam., unzählige Mißgriffe mit unterlaufen, dürfen wir hier nicht groß in Anſchlag bringen, da Oſterwald's Vorgänger in dieſem Stücke ſich keines beſſeren Erfolgs rühmen können; aber ſehr zu beklagen iſt es, daß unter ſeinen Händen die franzöſiſche Bibelſprache einerſeits vollends Alles abgeſtreift hat, was ihr von alterthümlichem Reichthum und angeborener Kraft übrig geblieben war, andererſeits dafür nicht das Geringſte an moderner Eleganz und Feinheit erworben hat, vielmehr durch ſchleppendes Wortgefüge und proſaiſche Breite und Spießbürgerlichkeit, ohne allen Gewinn für die Deutlichkeit des Sinnes, wo das Original Schwierigkeiten bot, die denkbar ungenießbarſte geworden iſt. Und dieſe Oſterwald'ſche Bibel iſt es, welche jetzt, in Frankreich wenigſtens, die herrſchende geworden iſt. Die Bibelgeſellſchaften drucken ſie beinahe ausſchließlich, und obgleich ihr kein officielles Anſehen zukömmt, iſt ſie doch durch die Macht der Gewohnheit, und bei dem gänzlichen Mangel an exegetiſchen Studien jenſeits der Vogeſen, die einflußreichſte, die einzige Bibel. Denn von Hebräiſch und Griechiſch iſt da keine Rede, alſo auch kaum von einem Bedürfniß oder Wunſche nach etwas Beſſerem.

Dieſe Vorliebe des ſtreng orthodoxen Frankreichs für ein Werk, das ſeine Entſtehung einem übrigens überaus frommen und achtbaren Latitudinarier verdankt, erklärt ſich ganz einfach aus dem Umſtande, daß die Genfer Theologen in demſelben Frankreich in dem allerübelſten Rufe ſtehen, was ihre Orthodoxie betrifft, und deshalb was von ihnen direkt kommt, höchſt verdächtig iſt. In der That aber müſſen wir bekennen, daß, abgeſehen von aller möglichen Neologie, diejenigen unter ihnen, welche im Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts das von den Vätern ererbte Geſchäft der Bibelreviſion (ein, wie geſagt, in anderen proteſtantiſchen Ländern in dieſer Weiſe unbekanntes) wieder aufnahmen, dabei Methoden und Grundſätze befolgten, welche nur wenig geeignet waren ihrer Arbeit Eingang zu verſchaffen. Für ſie war nun plötzlich die franzöſiſche Sprache die Hauptſache, und erſt in zweiter Reihe kam das Textverſtändniß, für welches, ſechzig Jahre nach Oſterwald, in Genf eben keine rieſenmäßigen Anſtrengungen waren gemacht worden. Die Bibel ſollte endlich einmal für die gebildete franzöſiſche Welt lesbar werden und „le jargon de Canaan", wie man „drinnen" zu ſagen pflegt, ſich ein bischen nach dem Dictionnaire de l'académie modeln. Im N. Teſtam. ließ ſich dies nun noch erträglich an, da hier die Schwierigkeiten aller Art geringer waren

und der Sprachgebrauch ſich früher ſchon abgeſchliffen hatte. Der Text, wie er 1835 gedruckt worden iſt, verdiente im Allgemeinen das Zelotengeſchrei nicht, das gegen denſelben erhoben worden iſt. Anders aber iſt's mit dem A. Teſtam., deſſen jüngſte Reviſion oder beſſer Umgeſtoltung 1805 veröffentlicht wurde. Hier iſt in den poetiſchen und prophetiſchen Büchern, vielfach auch außerdem, der ungefähre Sinn der Urſchrift in gutem Franzöſiſch ausgedrückt und die alte unverſtändliche Buchſtäblichkeit ſo ſehr vermieden, daß man wohl ſagen darf, ſie ſey in ihr Gegentheil umgeſchlogen und habe viel zu viel der Paraphroſe ſich genähert, wobei namentlich das Colorit des orientaliſchen Styls ganz verwiſcht iſt, ohne daß dadurch dem ungelehrten Leſer das Verſtändniß nun in gleichem Maße erleichtert worden wäre.

So iſt es gekommen, daß die franzöſiſchen Proteſtonten, unter allen ihren Glaubensgenoſſen allein, keine nationale Bibelüberſetzung haben, weil mehrere einander ganz unähnliche Werke obgleich aus derſelben, ſchon in ihrer erſten Form verfehlten, Grundlage erwachſen, ſich gegenſeitig verdrängen oder doch beſchränken, und daß ſie, trotz alles Nachbeſſerns, vielleicht ſogar wegen deſſelben, unter allen die am wenigſten brauchbare, am weiteſten hinter den Anforderungen der Zeit zurückgebliebene, in der Form unbeholfenſte, in der Sache unzuverläſſigſte Bibel in Händen haben, dazu leider auch bei Weitem die wenigſten wiſſenſchaftlichen Mittel, in ſich und um ſich, um zu etwas Beſſerem zu gelangen.

Das Intereſſe, welches ſich an die Ueberſetzungen der Bibel knüpft, mißt ſich natürlich nach dem Grade des Einfluſſes, welchen ſie auf die Gemeinde ausgeübt haben mögen. Kirchlich beglaubigte und offiziell eingeführte, oder durch die Gewohnheit empfohlene nnd verbreitete ſind alſo für die Geſchichte ungleich wichtiger als ſolche, die ſich höchſtens einem engeren Kreiſe empfohlen haben, oder welche als bloße exegetiſche Verſuche aufgetreten ſind. Indeſſen dürfen doch auch die letzteren nicht ganz mit Stillſchweigen übergangen werden, theils im Allgemeinen, weil ſie dazu beitragen den Geiſt der Zeit und Wiſſenſchaft zu kennzeichnen und das Bewußtſeyn etwaiger Mängel des Vorhandenen zu bezeugen, theils im Beſonderen, weil Privatarbeiten in dem Maße wichtiger ſind als die gangbaren Bücher unvollkommener, oder ſelbſt unſelbſtſtändiger und veränderlicher. Aus allen dieſen Rückſichten iſt ein ſummariſcher Bericht, vorzüglich über die franzöſiſchen Werke dieſer Art, unerläßlich. Wir beginnen mit den katholiſchen Verſuchen.

Vereinzelt begegnet uns zuerſt die Bibel des René Bénoiſt, Mitglieds der theologiſchen Fakultät zu Paris (1566, Fol.), welche zu einem langwierigen Streite Anlaß gab, der bis vor den König nnd nach Rom verſchleppt wurde, die Abſetzung des Verfaſſers zur Folge hatte und ſchließlich nach mehr denn 20 Jahren mit ſeinem Widerruf und ſeiner Rehabilitation endigte. Ob er in den Punkten, die den Anſtoß erregten, wirklich eine an proteſtantiſche Ideen ſich anlehnende Ueberzeugung ausſprach, ſteht ſehr dahin. Spätere Katholiken (wie z. B. Richard Simon) ſtellten die Sache vielmehr ſo dar, als habe er, in Sprachen ein ſehr unwiſſender Mann, ſich den wohlfeilen Ruf erwerben wollen die Bibel aus dem Grundtext überſetzt zu haben, und zu dieſem Behufe ein leicht verändertes Exemplar der Genfer Ueberſetzung ohne Weiteres in die Druckerei geſchickt, wobei ihm Manches entſchlüpft wäre was den Urſprung zu deutlich verrieth. Die Vergleichung der Texte iſt dieſer Darſtellung ſehr günſtig; die beigefügten Anmerkungen zeigen indeſſen eben ſo leicht, daß eine bewußte Neigung zur Ketzerei bei dem Manne nicht vorhanden war. Merkwürdig iſt, daß das Werk, wenigſtens das Neue Teſtament ohne die Anmerkungen, während jener Controverſe noch öfter gedruckt wurde trotz der Cenſur und der verbietenden Edikte.

Eine ganze Reihe von neuen Ueberſetzungen ſehr verſchiedener Währung brachte das Zeitalter Ludwig's XIV., und ſeitdem iſt im Grunde in dieſer Arbeit bis heute nie ein völliger Stillſtand eingetreten. Einige derſelben ſind zu größerer, ja zu europäiſcher Berühmtheit gelangt. Nur im Vorbeigehen erwähnen wir die von dem Pariſer

Parlamentsadvokaten Jacques Corbin aus der Vulgata gefertigte mehr lateiniſche als franzöſiſche (1643), und das Neue Teſtament von Michel de Maralles, Abbé de Villelain (1649 u. ö.), welcher die lateiniſche Ueberſetzung des Erasmus zum Grunde legte, der aber nachher bei der Bearbeitung des Alten Teſtamentes auf kirchliche Schwierigkeiten ſtieß, welche er nicht überwinden konnte. Der Druck wurde unterbrochen und konnte nicht wieder aufgenommen werden (1671). Viel früher hatte er die Pſalmen einzeln erſcheinen laſſen; ferner das Neue Teſtament von Denys Amelote, einem Oratorianer (1666 u. ö.), der ſich mit ſeinen kritiſchen Vorſtudien ſehr breit macht, in der That aber nur die Vulgata in ein ſehr gutes Franzöſiſch übertrug; das Neue Teſtament des Jeſuiten Dom. Bouhours (1697 u. ö.) u. ſ. w. Alle dieſe Arbeiten, an die ſich dann im folgenden Jahrhundert die von Ch. Huré (1702), von Auguſtin Calmet (1707), dem berühmten Benediktiner von Senones und gelehrten Commentator der Bibel, ferner die von Nic. Le Gras (1739 u. ö. bis in die neuere Zeit herab) und mehrere andere jetzt Vergeſſene anreiheten, deren Aufzählung nach dem Katalage meiner eigenen Bibelſammlung ein eben ſo leichtes als überflüſſiges Geſchäft wäre, ſind zwar, als von der Vulgata mehr oder weniger abhängig, in den Augen der Wiſſenſchaft unbedeutend, für die Kirchengeſchichte aber inſofern wichtig, als ſie im Schoße der katholiſchen Kirche ein ziemlich reges Bedürfniß vorausſetzen, dem die Geiſtlichkeit nicht ungeneigt war helfend entgegen zu kommen. Daß keine derſelben zu offizieller Geltung kam verſteht ſich von ſelbſt, und verſchlägt in der Sache ſelbſt nichts.

Zwei Werke indeſſen müſſen hier nach beſonders hervorgehoben werden, und zwar aus ſehr verſchiedenen Gründen. Das eine iſt die Ueberſetzung des Neuen Teſtamentes, welche 1702 ohne Namen des Verfaſſers zu Trévoux herauskam, von der es aber über allen Zweifel erhaben iſt, daß ſie von dem berühmten Oratorianer Richard Simon (ſ. d. Art.) herrührte. Wir verweiſen ihretwegen auf das in der Biographie des Verfaſſers zu Sagende, da das Werk ſelbſt ohne kirchlichen Einfluß geblieben iſt, ſo ſehr es ſich zu ſeinem Vortheil vor allen bisher genannten auszeichnete. Unendlich wichtiger, ja von allen franzöſiſchen Ueberſetzungen der Katholiken weitaus die wichtigſten, ſind die von Port-Royal und überhaupt vom Janſenismus ausgegangenen, bei welchen wir uns etwas länger aufhalten müſſen. Wir ſetzen die Geſchichte des Janſenismus als bekannt voraus und verweiſen überhaupt wegen des hier nicht einzuführenden Details auf die ausführlicheren Specialwerke. Es herrſcht in den Berichten über die janſeniſtiſchen Bibelarbeiten noch eine gewiſſe Unklarheit, weil Niemand noch eine kritiſche Vergleichung der unzähligen Ausgaben, ja nur ein ordentliches Verzeichniß derſelben veranſtaltet hat. Schon ſeit der Mitte des 17. Jahrhunderts erſchien, zuerſt ſtückweiſe, ſodann vollſtändig, die Ueberſetzung von Ant. Godeau, Biſchof von Vence, welche in Styl und Manier mit den gleich zu nennenden eine große Verwandtſchaft verräth. Im J. 1667 folgte das Neue Teſtament von Mons, weil auf dem Titel der Name eines dortigen Buchhändlers Migeot als des Verlegers ſteht; gedruckt wurde es von den Elzeviren zu Amſterdam. Die Ueberſetzer waren die Brüder Antoin und Louis Iſaac Le Maître de Sacy, denen außerdem die übrigen Häupter der janſeniſtiſchen Partei, Antoin Arnauld, Peter Nicole, Claude de Sainte-Marthe und Thomas du Faſſé, als Gehülfen zur Seite ſtanden. Später kam auch das Alte Teſtament dazu, weſentlich von Iſaac Le Maître bearbeitet, und daneben die Evangelien (1671) und das Neue Teſtament (1687) von Pasquier Quesnel. Dieſe verſchiedenen Werke erwarben ſich einen ungemeinen Einfluß theils ſchon durch ihre Vollendung in der franzöſiſchen Sprachform, in Betreff welcher ſie ohne alle Frage bis heute obenan ſtehen unter allen in Frankreich gemachten Ueberſetzungen, theils aber auch durch die beigefügten Anmerkungen, welche weſentlich der Erbauung dienten. Ihre Methode iſt eine verhältnißmäßig freiere, zum Theil ſogar an's Paraphraſtiſche anſtreifende, ſo daß man ſie vielleicht der Luther's vergleichen dürfte; das Griechiſche blieb, wenigſtens in Randglaſſen, nicht unberückſichtigt, und die Verfolgung, welche bald über die Partei erging, an deren Spitze die Verfaſſer glänzten,

trug wohl nicht wenig dazu bei, ihre Bibeln populär zu machen. Sie ſind es in dem Grade geworden, daß ſie nicht nur im vorigen Jahrhundert öfter aufgelegt wurden, ſondern noch heute häufig wiedergedruckt werden, zum Theil in illuſtrirten Prachtausgaben, was allein ſchon die Vorliebe des Publikums für dieſelben bekundet, wobei freilich nicht zu überſehen, daß das gemeine Volk im katholiſchen Frankreich die Bibel nicht lieſt, ſondern nur gewiſſe Kloſſen. In der Regel wird die alſo verbreitete Ueberſetzung ohne Weiteres die Sacy'ſche genannt und geht der Text meiſt auf die Recenſion zurück, in welcher Iſaac Le Maître ihn 1696 erſcheinen ließ. Er erſcheint mit und ohne Vulgata, mit und ohne die alten janſeniſtiſchen Anmerkungen; doch meiſt ohne letztere. Ja ſogar die Proteſtanten haben 1816 eine ſchöne Ausgabe des Neuen Teſtamentes von Sacy als erſte Frucht einer ſich unter ihnen bildenden Bibelaſſociation veröffentlicht, zu einer Zeit, wo die ſtrengeren theologiſchen Principien die Wohl noch nicht beſtimmten, und die Beſchoffenheit der vorhandenen proteſtantiſchen Ueberſetzungen, verbunden mit einer zerſplitternden Kirchenverfaſſung dieſelbe nicht leicht machte.

Indeſſen haben noch in unſeren Tagen mehrere katholiſche Geiſtliche neue Verſuche oder auch größere Arbeiten herausgegeben. Oefters ſind namentlich die Pſalmen überſetzt worden, auch Hiob. Doch gehört dies wohl mehr in die Geſchichte der Exegeſe. Die Ueberſetzungen (auch des ganzen Neuen Teſtamentes und zuletzt der Bibel 1821) von Eug. Genaude haben ſich beſonders eines bedeutenderen Erfolges zu erfreuen gehabt. Die Evangelien von La Mennais (1846) ſind als Stylarbeit ausgezeichnet, die beigegebenen Anmerkungen machen ſie zu einer ſocialiſtiſchen Parteiſchrift. Im Allgemeinen wäre es unbillig wenn man dieſe Beſtrebungen nicht anerkennen oder in Anſchlag bringen wollte bei der Beurtheilung der kathaliſchen Zuſtände in Frankreich; freilich aber darf nicht vergeſſen werden, daß die Kirche als ſolche die Verbreitung der Kenntniß der heil. Schrift nicht fördert und daß die Kleriſei nur zu ſehr betheiligt iſt bei manchen Dingen, welche aus einer entgegengeſetzten Quelle fließen, namentlich denn auch bei dem zeitweiligen Auftauchen apokryphiſcher mittelalterlicher Machwerke, wie des Briefs des Lentulus und ähnlicher ſelbſt dem gelehrten Fabricius unbekannt gebliebener „Aktenſtücke“ zur heiligen Geſchichte, mit welchen das gläubige Volk abgeſpeiſt wird, dem oft ſonſt kein Blatt eines franzöſiſchen Evangeliums in die Hand kömmt.

Zum Schluſſe müſſen wir unſeren Leſern noch eine Anzahl Arbeiten Einzelner unter den Proteſtanten vorführen, wodurch dem tief gefühlten Bedürfniſſe abgeholfen werden ſollte etwas Beſſeres an die Stelle der unvollkommenen und veränderlichen Genfer Bibel zu ſetzen, welche aber dieſe letztere im öffentlichen Gebrauche nicht verdrängen konnten. Die erſte und merkwürdigſte dieſer Art war noch eine Frucht der Reformationsbewegung ſelbſt. Der in der Geſchichte der ſchweizeriſchen Kirchenverbeſſerung viel genannte wackere und unglückliche Savoyarde Seb. Chatillon (Coſtalio), der auch eine ſchöne lateiniſche, bis auf die neuere Zeit oft gedruckte Bibelüberſetzung verfertigte, gab 1555 (Baſel, 2 Bde., Fol.) eine franzöſiſche heraus, worin er den Verſuch machte, die Bibel nach dem Genius der franzöſiſchen Sprache, dieſe aber nach ſeinem eigenen zu geſtalten. Beides mißglückte in ſeltſamer Weiſe, wenn auch der Verſuch weder den klaſſiſchen Hohn H. Eſtienne's, noch die dogmatiſche Rüge der calviniſtiſchen Eiferer verdiente. Das Werk war bald verſchollen; die Exemplare, deren wohl überhaupt nicht allzuviele waren, ſind vom Markte ganz verſchwunden und die Biographen Chatillan's haben dem Buche viel zu wenig Aufmerkſamkeit geſchenkt. In die Zeit der beginnenden Reaktion gegen die Orthadoxie gehören zwei andere Werke, das Neue Teſtament von J. Le Clerc (Clericus), Amſt. 1703, 4°. und die Bibel von Charles Le Cène, welche erſt 40 Jahre nach ihrer Abfaſſung und noch des Autors Tod 1741 Fol. herauskam. Das erſtere, von einem berühmten den arminianiſchen Glaubensanſichten zugethanen Gelehrten, drang nicht nach Frankreich hinein, ſondern verbreitete ſich unter den in Halland und Deutſchland angeſiedelten Réfugiés, doch weniger um ſeiner inneren Vorzüge willen als wegen des dawider erhobenen Lärms und eines in

Berlin erwirkten Verbotes. Die dogmatiſche Verdächtigung, welche hier im Ganzen genommen vom Ueberfluß war, traf ſicherer und mit mehr Grund das andere Werk, deſſen Verfaſſer ein geflüchteter Prediger 1703 zu London geſtorben war. Hier war in der That dem Texte durch den Rationalismus des Ueberſetzers vielfach und auf eine mehr als naive Weiſe Gewalt angethan worden, namentlich in Stellen, welche ſacinianiſchen und pelagianiſchen Anſichten direkt in den Weg traten. Für die Geſchichte der Bibelüberſetzungen hat das Buch, das ziemlich glänzend ausgeſtattet iſt, weiter kein Intereſſe, da es in keiner Weiſe populär werden konnte; aber für die Geſchichte des erwachenden Antaganismus der deiſtiſchen Aufklärung und der kirchlich-dogmatiſchen Ueberlieferung iſt es ſchon um ſeiner chronologiſchen Stelle willen von großer Bedeutung und viel zu wenig beachtet. Wichtiger für unſeren gegenwärtigen Zweck iſt die Ueberſetzung des Neuen Teſtamentes durch die zwei berühmteſten Gelehrten der franzöſiſchen Diaſpora im Anfange des vorigen Jahrhunderts, Iſ. de Beauſobre und Jak. Lenfant. Sie iſt mit Sorgfalt ausgearbeitet was den Styl betrifft, und mit Anmerkungen unter dem Titel ſowie hiſtoriſchen Einleitungen verſehen. Sie wurde zuerſt 1718 zu Amſterdam in Quart, ſpäter häufig in Deutſchland und der Schweiz gedruckt, auch mit begleitender deutſcher Ueberſetzung, und hat ſich im Auslande ſehr lange im Gebrauch erhalten. Aber auch ſie drang nicht nach Frankreich zur Zeit ihres größeren Anſehens und in unſeren Tagen, wo ihr der Weg offen geſtanden hätte, war ſie denn doch der Welt ſchon zu ſehr aus den Augen gerückt.

Dagegen iſt es ein merkwürdiges und erfreuliches Symptom, unter ſo vielen anderen, daß in unſeren Tagen das Bewußtſeyn der Mangelhaftigkeit der gangbaren Kirchenbibeln mehr und mehr Verſuche zu neuen Arbeiten auf dieſem Gebiete hervorruft. Sie fangen ſchon an ſo zahlreich zu werden, daß der Bibliograph oder Sammler in Gefahr kömmt unvollſtändig zu werden. Ich will nur das Wichtigſte hier anführen und einige allgemeine Bemerkungen daran knüpfen. Ich halte es für einen großen Mißgriff, daß die Männer oder Geſellſchaften, welche ſolche Werke unternehmen, entweder ausſchließlich oder doch viel zu ſehr den Geſichtspunkt feſthalten für die Kirche, d. h. für den öffentlichen Gebrauch arbeiten zu wollen, eben weil die angenommene Ueberſetzung durch eine beſſere erſetzt werden ſoll. Dadurch gerathen ſie von vorneherein, auch abgeſehen von den vorherrſchenden theologiſchen Ueberzeugungen, in eine viel zu große Abhängigkeit von der bereits gegebenen Form und unzählige Stellen, Wendungen, Ausdrücke wagt man gar nicht anzutaſten, um ja keinen Anſtoß zu erregen oder etwas allzu fremd Klingendes vorzubringen. Damit verbindet ſich ſodann das ächt calviniſtiſche Princip der größtmöglichen Buchſtäblichkeit, welches, verbunden mit der bekannten Sprödigkeit der franzöſiſchen Sprache, immer wieder unter den Zwang der alten Mängel zurückführt. Würde man einmal, frei und frank von ſolchen Rückſichten, die Ergebniſſe einer geſunden Exegeſe und die Natürlichkeit des vaterländiſchen Sprachgebrauches in harmoniſchen Einklang mit dem Genius des bibliſchen zu bringen ſuchen, ſo würde man allerdings zunächſt nur für die häusliche Lektüre und nicht für die Kanzel gearbeitet haben, aber, bei der glücklicherweiſe ſehr verbreiteten Sitte der erſteren, unzähligen Laien, beſonders auch in denjenigen Klaſſen, wo man das Beſſere ſucht und würdigen kann, einen weſentlichen Dienſt leiſten. Die Kanzel nimmt ja doch auf neue Recenſionen nicht Rückſicht, und kann es auch nicht, wären ſie noch ſo vortrefflich. Aus dieſen Gründen halte ich die zwei verhältnißmäßig wichtigſten, weil collegialiſch verfaßten, Werke, die hier zu nennen ſind, für ganz ungeeignet dem allgemein gefühlten Mangel abzuhelfen. Das eine iſt von einer Anzahl waadtländiſcher Geiſtlichen begonnen, welche 1839 das Neue Teſtament und ſeitdem als Specimen des Alten die Pſalmen herausgegeben haben, wobei anzuerkennen iſt, daß die Ergebniſſe der neueren Exegeſe im Einzelnen vielfach verwerthet ſind; aber das Streben nach ſklaviſcher Treue gegen den Buchſtaben (und zwar den elzeviriſchen, mit abſoluter Ausſchließung jeder kritiſchen Neuerung) geht in der That weiter als in jeder früheren Ueberſetzung, ſo daß auf der einen Seite

eben ſo viele Rückſchritte als auf der anderen Fortſchritte gemacht ſind. Das andere hier zu nennende Unternehmen ging von England aus, wo denn nach der Natur der Sache das timeo Danaos noch viel ſicherer ſeine Anwendung leidet. Es wurde 1834 in Paris unter dem Vorſitze des anglikaniſchen Biſchofs Luscambe ein Comité für eine neue franzöſiſche Bibelüberſetzung gebildet, in deſſen Auftrag, und weſentlich unter der Leitung des damals in Paris angeſtellten Kirchenhiſtorikers und Philoſophen J. Matter, das Werk von einer Anzahl jüngerer, meiſt elſaſſiſchen Candidaten in Angriff genommen wurde, die einander dabei, je nach der Dauer ihres zufälligen Aufenthaltes in der Hauptſtadt, ablöſten. Des Durch- und Nachcorrigirens, von Seiten aller theologiſchen und kirchlichen, möglicherweiſe auch ſtyliſtiſchen Intereſſen, war dabei kein Ende, und das Reſultat (N. T. 1842 im rieſigſten Format, nebſt Handausgabe, ſpäter auch die ganze Bibel) muß den Unternehmern ſelbſt ſehr wenig befriedigend geſchienen haben, da ſoviel mir bekannt, die ganze Auflage bis heute unter Schloß und Riegel liegt und nur wenige Exemplare durch Geſchenke ausgekommen ſind.

Neben dieſen von Mehreren gemeinſchaftlich unternommenen Arbeiten ſind aber auch einige von einzelnen Verfaſſern zu nennen, wobei wir billig, was mehr in die eigentliche Schrifterklärung gehört, Werke über einzelne Bücher übergehen. Vorzüglich günſtig iſt beurtheilt worden die nicht vollendete Ueberſetzung des Alten Teſtamentes (Propheten und Hagiographen) durch den Prediger Perret-Gentil von Neuſchâtel; vom Neuen Teſtament haben wir vor Kurzem zwei faſt gleichzeitig erſcheinen ſehen, eine bereits vollendete von Eug. Arnaud, Pfarrer im Ardèche-Departement, und eine erſt angefangene von A. Rilliet in Genf. Beide legen einen kritiſch revidirten Text zum Grunde, Letzterer ſogar einen nach Lachmann'ſchen Grundſätzen ſehr weſentlich umgeſtalteten, und zeigen ſchon von dieſer Seite ein löbliches Beſtreben die Feſſeln des Herkommens abzuſchütteln. Es muß ſich nun zeigen, und darüber kömmt natürlich uns ferner Stehenden kein Urtheil zu, inwiefern dieſe Werke geeignet ſind ſich Bahn zu brechen und überhaupt ein lebendigeres Intereſſe im größeren Publikum für die Neugeſtaltung der franzöſiſchen Bibel zu wecken. Sie werden, ſelbſt im günſtigſten Falle, die letzten ihrer Art nicht ſeyn, und namentlich muß, ehe überhaupt hier durchgreifende Ergebniſſe errungen werden können, das tief darniederliegende exegetiſche Studium mehr geweckt und gehoben ſeyn, welches allerdings nicht bloß von dem Ueberſetzer ſelbſt gefordert werden darf, ſondern auch in gewiſſem Sinne vom Leſer ſchon mitgebracht werden muß, wenn er ſich für ſolche Beſtrebungen intereſſiren ſoll.

Man wird mir verzeihen, daß ich mich ſo lange bei einem dem Auslande faſt gleichgültigen Gegenſtande aufgehalten habe. Meine Entſchuldigung mag in der Thatſache liegen, daß derſelbe noch nie und nirgends mit gründlicher Vollſtändigkeit behandelt iſt, ſo daß ich auf eine vorhandene Literatur verweiſen könnte, und in der Ueberzeugung, daß die Geſchichte der neueren Bibelüberſetzungen mit großem Unrecht, trotz ihrer Bedeutung für die chriſtliche Sitten- und Kirchenhiſtorie, in den gewöhnlichen Werken zur bibliſchen Literatur übergangen wird. Ich werde mich nun in Betreff der übrigen romaniſchen Sprachen deſto kürzer faſſen, und zwar um ſo mehr, als hier meine Wiſſenſchaft leider nicht viel weiter geht als die meiner Vorgänger.

Wir wenden uns zunächſt nach Italien, der Wiege der modernen Cultur. Daß auch die Bibel hier, lange vor der Reformationszeit, in das Gewand der Sprache Dante's und Boccaccio's gekleidet worden, unterliegt keinem Zweifel, wenngleich der italieniſche Patriotismus, der ſonſt ſo viel Lärm in der Welt macht, in unſeren Tagen nie darauf ausgegangen iſt, den Ruhm der Nation durch die Erinnerung an verborgene Schätze und vergeſſene Mühen zu erhöhen. Zwar die Sage, daß ſchon Jacobus de Voragine († 1298), Biſchof von Genua und Verfaſſer der bekannten Legenda aurea, eine italieniſche Bibelüberſetzung verfaßt habe, iſt bis jetzt durch nichts zur Gewißheit erhoben worden; nichtsdeſtoweniger gehen auch hier die erſten Verſuche über die Erfindung des Bücherdrucks hinauf, wie denn die Bibliographen Nachricht von einzelnen auf

Bibliotheken verwahrten Handſchriften geben. Welches reiche Material für den Forſcher auch hier ſich bieten dürfte, mag man an der einzigen Notiz abnehmen, die ich in Lami's Werke de eruditione apostolorum 1738, in einem Anhang finde, wo allein auf Florentiner Bibliotheken vierzig einſchlägliche Codices nachgewieſen werden. Aber von allen dieſen Dingen ſcheint ſeit Jahrhunderten Niemand weiter nähere Einſicht genommen zu haben.

Die Geſchichte der gedruckten italieniſchen Bibeln beginnt mit zwei in demſelben Jahre (1471) zu Venedig erſchienenen, wovon aber die eine nur dem Titel nach aus bibliographiſchen Katalogen bekannt iſt, die andere bis 1567 öfters wiederholte eine größere Berühmtheit erlangt hat. Letztere hat zum Verfaſſer einen Kamaldulenſer Abt Nicolo di Malherbi (oder Malermi), der in der Vorrede ſelbſt von älteren Ueberſetzungen ſpricht, denen gegenüber, als zu freien (vielleicht blaß den Comeſtor wiedergebenden?) er ein genaueres Anſchließen an den Text des Hieronymus ſich zum Geſetze macht; mit dieſer Verſicherung iſt es aber auch nicht allzu genau zu nehmen. Die Sprache Malherbi's iſt übrigens nicht die feine klaſſiſche wie ſie damals ſchon ſich ausgebildet hatte. Die weiter zunächſt zu nennende Ueberſetzung nimmt ungefähr für Italien die Stelle ein, welche Lefèvre's Arbeit für Frankreich, wir meinen die des Florentiners Antonio Bruccioli. Er eifert in ſeiner Vorrede gegen Bibelverbot und jegliches der Verbreitung des göttlichen Wortes in der Volksſprache bereitetes Hinderniß, behauptet auch auf den Grundtext zurückgegangen zu ſeyn (N. T. 1530 zu Venedig, Pſalmen 1531, Bibel 1532 u. ſeitdem öfters). Indeſſen ſind in dieſer Hinſicht ſeine Anſprüche wohl ſehr einzuſchränken und außer dem Venetianiſchen, wo damals das päbſtliche Anſehen nicht eben im Flor ſtand, ſcheint ſein Werk wenig Eingang gefunden zu haben und mußte ſich bald in's Ausland flüchten, was mit dem Schickſal der proteſtantiſchen Bewegung in Italien überhaupt auf's Engſte zuſammenhängt. Auch hört mit Bruccioli bereits die katholiſche Thätigkeit auf dieſem Felde und in dieſem Lande auf, wenn man nicht auf die faſt unbekannt gebliebenen Ausgaben des Neuen Teſtamentes von dem Dominikaner Zaccario (1532) und von Damin. Giglio (1551) Rückſicht nehmen will, welche beide ebenfalls zu Venedig erſchienen.

Von dieſer Zeit an ſiedelt, wie geſagt, die Geſchichte der italieniſchen Bibel ſich im Ausland an, zunächſt in Genf, wo ſich um die Mitte des 16. Jahrhunderts eine Flüchtlingsgemeinde bildete, für welche ein ehemaliger Benediktiner von Flareuz, Maſſimo Teofilo, das Neue Teſtament aus dem Griechiſchen überſetzte (zuerſt Lyon 1551), welches öfters, auch mit dem franzöſiſchen oder lateiniſch-erasmiſchen Texte verbunden, gedruckt worden iſt, und an deſſen Verbeſſerung Beza und Nic. des Gallars ſich betheiligten. Für das Alte Teſtament ſah man Bruccioli's Ueberſetzung durch, und ſo erſchien 1562 ohne Druckort (in Genf) die erſte proteſtantiſche Bibel in italieniſcher Sprache. Ganz außer Gebrauch wurde dieſelbe geſetzt durch die 1607 ebenfalls ohne Druckort (Genf) erſchienene Bibel von Joh. Diodati von Lucca, der als Profeſſor der hebräiſchen Sprache, ſpäter der Theologie in Genf lebte und wirklich eine Arbeit lieferte, welche nach dem damaligen Stande der Wiſſenſchaft zu den beſten gerechnet werden darf, welche die Reformation hervorgebracht hat. Auch hat ſie ſich bis heute, wenn auch zum Theil in neuen Recenſionen, im Gebrauch erhalten und wird noch jetzt durch Bibelgeſellſchaften verbreitet. Denn die ſeitdem in Deutſchland gedruckten italieniſchen Bibeln oder Neuen Teſtamente (von Matthias von Erberg 1711, Fol.; von Ferromontana 1702, d. i. Eph. H. Freiesleben, mit verändertem Namen 1711; von J. Dav. Müller 1743 u. ö.) ſind mehr oder weniger treue Wiederholungen derſelben, oder doch von ihr ſehr abhängig. Selbſtſtändiger iſt die Ueberſetzung des Neuen Teſtamentes von J. Gottlob Glück (Glicchio) 1743; namentlich aber das von den Convertiten Berlando della Lega und Jac. Phil. Ravizza 1711 zu Erlangen herausgegebene Neue Teſtament, welches letztere faſt in der Weiſe Le Cène's dogmatiſche Texte abzuſchwächen ſich erlaubt. Daß alle dieſe Werke für Italien ſelbſt gar keine hiſtoriſche Bedeutung gehabt haben,

bedarf für den Kenner der Kirchengeſchichte keiner Erinnerung. Sie müſſen je länger deſto mehr einen äußerſt beſchränkten Leſerkreis gefunden haben, und ſind ſamit, abgeſehen von ihrem exegetiſchen Werthe, van verhältnißmäßig geringer Wichtigkeit.

Die jaſephiniſche Zeit und deren Geiſt, welche namentlich in Deutſchland die Schranken des kirchlichen Herkammens in Betreff des valksthümlichen Bibelgebrauchs durchbrochen hatten, übten auch in den Ländern ramaniſcher Zunge, die eigentlich für dieſen Anbau nach ganz brach lagen, einigen Einfluß aus. Van dem Erzbiſchaf von Florenz, Antan Martini, erſchien zu Turin 1776 eine italieniſche Bibel, welche ſeitdem mehrmals gedruckt und revidirt warden iſt; da ſie den Namen eines kathaliſchen Kirchenfürſten an der Stirne trug und aus der Vulgata geflaſſen iſt, ſa hatte ſie, ſelbſt ſeit der ultramantanen Reaktion gegen jenen ans Dentſchland ſtammenden Geiſt der Aufklärung, allerdings mit geringeren Hinderniſſen zu kämpfen als jede proteſtantiſche, und deswegen hat ſich die Londaner Bibelgeſellſchaft derſelben angenammen nnd dieſelbe ſeit 1813 (N. T.) und 1821 (Bibel) öfter wieder gedruckt und in Maſſen nach Italien eingeführt. Aus der jüngſten Zeitgeſchichte iſt wahl jedem unſerer Leſer bekannt, daß an dieſelbe und an die damit verbundene engliſche Miſſiansthätigkeit ſich religiöſe Bewegungen geknüpft haben, deren Bedeutung weniger nach einzelnen Aufſehen erregenden Auftritten (Madiai n. ſ. w.) als nach künftigen Ergebniſſen gemeſſen werden muß, ſo daß dem jetzigen Geſchlechte nach kein Urtheil darüber zuſteht. Wir können damit die Natiz in Verbindnng bringen, daß in der jüngſten Zeit, und durch Vermittelung derſelben Geſellſchaft, einerſeits für die ſeit 1532 wirklich zum Pratestantismus übergetretenen Waldenſer in den italieniſchen Alpenthälern, andererſeits für das piemonteſiſche kathaliſche Valk, in ihren reſpektiven eigenthümlichen Mundarten, Ueberſetzungen angefertigt und gedruckt worden ſind, nach dem richtigen Grundſatze, daß, wenn die Bibel wirken ſall, ſie die Sprache des Valkes reden müſſe, wabei freilich die Frage, ab ſie dies könne, bei Feſthaltung des calviniſtiſchen Grundſatzes der Buchſtäblichkeit, eine affene bleibt. Das ſüdliche und öſtliche Italien ſcheint übrigens bis jetzt nach außer aller Berührung mit dieſen Tendenzen zu ſtehen.

Auch in Spanien war einmal, im Mittelalter, eine Zeit, wa der Trieb nach chriſtlicher Erkenntniß die erſten Knaspen eines valksthümlichen Bibelſtudiums hervorlockte, denen leider nach viel weniger Blüthe und Frucht varbehalten war als ſelbſt in dem leichtſinnigen Italien. Aber auch hier ſind dieſe Anfänge in tiefes Dunkel gehüllt und klingen wie verſchollene Sagen. Verſchiedene Könige vam 13. Jahrhundert an, unter denen ein Alphans van Kaſtilien und ein Johann van Lean genannt werden, ſallen für ihre Landestheile nnd deren Mundarten derlei Arbeiten begehrt aber gefördert haben. Welcher Art dieſe aber geweſen ſeyn mögen davan wiſſen uns auch die ſpaniſchen Geſchichtsſchreiber nichts zu ſagen, und Thealogen, bei welchen man ſich darüber Raths erhalen könnte, giebt es ahnehin nicht dart. Iſt eine Vermuthung geſtattet, ſo dürften die Spuren van Bibeltexten, namentlich in catalaniſcher und limaſiniſcher Mundart mit der aben erwähnten gleichzeitigen religiöſen Bewegung in Frankreich zuſammenhängen. Auf der Pariſer Natianalbibliathek befindet ſich eine als catalaniſch verzeichnete Bibelhandſchrift, die nach Niemand unterſucht hat; die wenigen Verſe, welche R. Siman daraus als Praben mittheilt, gleichen in der Sprache auffallend dem Lyaner (katharaiſchen) Neuen Teſtament. Auch in der Periade der Incunabeln kammen wir hier nicht aus dem Gebiete der Sage heraus. Die Bibliagraphen verzeichnen zwar eine 1478 zu Valencia in limoſiniſcher Mundart gedruckte Bibel nnd nennen ſagar den Verfaſſer, einen Karthäuſer Banif. Ferrer, allein es ſcheint auf keiner europäiſchen Bibliathek ein Exemplar davan zu exiſtiren, ab in Spanien ſelbſt nach irgendwa, ſteht dahin. Auch von jüdiſchen Ueberſetzungen in's Spaniſche, in dieſer älteren Periade, wiſſen die Gelehrten zu berichten; als noch varhanden nachgewieſen hat ſie keiner, und ſa lange nicht ächter Farſcher- nnd Sammlerfleiß über die dortigen Schätze ſich hermacht, bleiben alle dieſe Natizen werthlaſe Ueberlieferungen.

Aus dem Kreiſe derſelben heraus auf ſicheren Boden führt uns die Geſchichte ſofort über die Gränzen Spaniens, zu Männern, welche den neuen Ideen zugänglich waren, und zu Werken, welche denſelben Eingang verſchaffen ſollten. Dahin gehören das Neue Teſtament von Franz Enzinas (Antwerpen 1543), das von Juan Perez (Venedig 1556), die Bibel von Caſſiodoro Reyna (ohne Druckort, Baſel 1569) und die neue Recenſion der letzteren von Cypr. de Valera (Amſterd. 1602). Sie gehen ſämmtlich, mit ungleichem Geſchick, auf den Grundtext zurück, wobei natürlich, beſonders im Alten Teſtament, viel mit fremdem Kalbe gepflügt werden mußte. Alle dieſe Werke haben wohl ſelten oder nie den Weg in ihre rechte Heimath gefunden und ſind daher ohne große Bedeutung für die Kirchengeſchichte. Sie dienten zunächſt mehr einer Hoffnung als einem Bedürfniſſe, und jene ging nicht in Erfüllung. Auf die von ſpaniſchen Juden gefertigten Ueberſetzungen des ganzen Alten Teſtamentes oder einzelner Theile deſſelben, wollen wir hier nur im Vorbeigehen aufmerkſam machen. Sie erſchienen von verſchiedenen Verfaſſern im 16. und 17. Jahrhundert, ſämmtlich außerhalb Spaniens (zu Ferrara, Amſterdam, in der Türkei) zum Theil das Spaniſche mit hebräiſcher Schrift gedruckt, und gehören ſa in die reiche Reihe der für die Synagoge berechneten Werke, welche einſt mit den LXX begonnen hatte.

Erſt zu Ende des vorigen Jahrhunderts, wofern unſere leicht entſchuldbare Unkenntniß nicht Aelteres vergeſſen ließ, hat endlich Spanien ſelbſt durch einen katholiſchen Geiſtlichen, Phil. Scio de S. Miguel, ein Bibelwerk erhalten, welches gleich nach großem Maßſtabe angelegt war, lateiniſcher und ſpaniſcher Text nebſt Commentar, Madrid 1794, in 19 Theilen. Die hier gegebene Ueberſetzung iſt nun ſeit 1828 von der Londoner Bibelgeſellſchaft wieder gedruckt worden und dient nun, wie die Martini'ſche in Italien, der proteſtantiſchen Propaganda. Es muß bei dieſer Gelegenheit an das bekannte, ſoviel ich weiß auch in's Deutſche überſetzte, Werk des thätigen Agenten der britiſchen Bibelgeſellſchaft J. Borrow (bible in Spain) erinnert werden, welches durch ſeinen anziehenden Inhalt wie wenige geeignet iſt, die hohe Bedeutung der Bibelüberſetzungen und ihrer Schickſale für nationale Culturgeſchichte in ein helles Licht zu ſetzen und den Beweis dafür zu liefern, wie eng und ungenügend der Kreis der geſchichtlich-literäriſchen Thatſachen iſt, auf welchen ſich unſere herkömmlichen ſogenannten „Einleitungen" zu beſchränken pflegen.

Auch für Spanien hat der britiſche Eifer bereits einen Anfang mit den Volksdialekten gemacht. Wenigſtens liegt mir ein Neues Teſtament in cataloniſcher Mundart vor, welches 1832 in London gedruckt iſt; ob ſchon Mehreres dieſer Art zu Tage gefördert iſt, weiß ich nicht. Von Bibeldrucken in biscayiſcher Mundart rede ich nicht, da dieſe bekanntlich keine romaniſche, ſondern eine baskiſche iſt, wie ſchon der Name bezeugt.

Sehr wenig iſt von portugieſiſchen Ueberſetzungen zu ſagen. Die Geſchichte derſelben beginnt, ſoviel mir bekannt, erſt im 18. Jahrhundert mit dem Neuen Teſtament eines ehemaligen katholiſchen Geiſtlichen Jo. Ferreira d'Almeida, welcher ſpäter in Batavia lebte und, wie es ſcheint, dort ſeine Arbeit auch auf das Alte Teſtament ausgedehnt hat. Das Neue Teſtament erſchien zu Amſterdam 1712, Pentateuch und hiſtoriſche Bücher 1719 und ſpäter zu Tranquebar, wo ſich die däniſchen Miſſionen der Sache annahmen, die ſie ſpäter auch fortſetzten. Auch die ſonſt als Bibelüberſetzer in oſtindiſchen Sprachen genannten Deutſchen, Barth. Ziegenbalg, Joh. Ernſt Grundler und Benj. Schulze betheiligten ſich bei der Arbeit, welche ſamit weſentlich für die portugieſiſche Diaſpora in jenen entfernten Ländern, nicht zunächſt für deren europäiſche Heimath beſtimmt war. In letzterer erſchien meines Wiſſens erſt 1784 zu Liſſabon eine Bibel von Anton Pereira de Figueiredo, deren ſich, wahrſcheinlich ebenfalls aus Mangel einheimiſcher Pflege, die Londoner Bibelgeſellſchaft angenommen hat. Die Zeit muß lehren, ob dieſe ausländiſchen Bemühungen ein fühlbares Ergebniß erzielen und ob ſich dem Boden ſüdeuropäiſcher Geſittung, ſo raſch als man's wünſcht und weiſſagt, die immerhin ziemlich exotiſche Pflanze acclimatiſiren werde.

Wir ſchließen mit einigen kurzen Notizen über beſchränktere Sprachgebiete romaniſcher Zunge. Vor Allen iſt hier Graubünden zu erwähnen, in welches Land die Reformation frühe ſchon eindrang und mit ihr die Volksbibel. Von 1560 herab bis auf unſere Tage ſind Bibeldrucke in den Mundarten des oberen und unteren Engadin häufig geweſen, namentlich zu Chur, und es knüpfen ſich an das Werk die Namen vieler rhätiſchen Prediger, Jak. Biffrun im 16. Jahrhundert, Joh. Gritti im 17., Jac. Ant. Bulpia und Jak. Darta a Vulpera im 18. Bekanntlich hat ſich gerade an den Dialekt dieſes winterlichen Winkels der Erde der Name romaniſch im engſten Sinne angeheftet. Hier handelt es ſich indeſſen immer noch um ein von ſeinen Nachbarn ringsum getrenntes Volksthum, und ſeine Sprache, wenn auch von geringerer Verbreitung, darf als ein beſonderer Zweig der Familie gelten. Anders verhält es ſich mit den zahlreichen provinziellen Dialekten, welche, z. B. in Frankreich, neben der Schriftſprache im Munde des niederen Volkes ſich erhalten haben und oft allein am häuslichen Heerde verſtanden werden. Auch auf ſie iſt bereits von Freunden der bibliſchen Volkserziehung mehrfach Rückſicht genommen worden und dürfte vielleicht künftig noch mehr werden, da dieſe patois zum Theil ſehr zäher Natur ſind und der höhere Volksunterricht ſie nicht ſo leicht verdrängen wird. So liegen mir z. B. die Pſalmen und andere liturgiſche Stücke, nach der Ordnung des Breviers in provençaliſcher Sprache (Aix 1702) vor, ferner ein Evangelium Johannis im Dialekt von Toulouſe (1820), das Buch Ruth in der Mundart der Auvergne (1831) u. ſ. w. Wie unendlich weit das Feld für ſolche Arbeit, in philologiſcher Hinſicht, ſeyn könnte, wie wenig aber zugleich die Gränzen des Zweckmäßigen und die Regeln der Methode bereits feſt beſtimmt ſind, können zwei in dieſem Jahrhundert erſchienene Werke zeigen, Stalder's Landesſprachen der Schweiz 1819, und Coquebert de Montbret, Mélanges sur les patois de France 1831, worin die Parabel vom verlorenen Sohn in allen örtlichen Mundarten, und zwar, nach richtigem Gefühle, nicht in allzu ſklaviſcher Buchſtäblichkeit abgedruckt iſt. Im erſteren Werke kommen 15 franzöſiſche Ueberſetzungen derſelben und 8 italieniſche vor; im letzteren außer 68 auf franzöſiſchem Boden erwachſenen, 4 aus Belgien, 10 aus der weſtlichen Schweiz und 2 rhätiſche. Sie haben natürlich für den Philologen allein Intereſſe, da ſie bloß zum Zwecke der Sammlung und Zuſammenſtellung von Kennern angefertigt ſind. Ed. Reuß.

Romanus, Heilige dieſes Namens. Von den vielen Heiligen, welche die römiſche Kirche unter dem Namen Romanus anführt, erwähnen wir vornehmlich den heiligen Romanus Thaumaturgus, der im 5. Jahrhunderte in Antiochien gelebt, in einer engen Höhle ein ſehr ſtrenges Leben geführt, nur Brod, Salz und Waſſer genoſſen, nie ein Licht oder ein Feuer angezündet und viele Wunder gethan haben ſoll. Ihm iſt der 9. Febr. als Gedächtnißtag geweiht. — Der heilige Romanus, Erzbiſchof von Rheims (530), ſoll ein Verwandter des Pabſtes Vigilius und erſt Mönch geweſen ſeyn, ein Kloſter in der Nähe von Troyes gebaut und von Chlodwig I. die Beſtätigung erhalten haben. Man ſetzt ſeinen Tod in das Jahr 533 oder 534; ſein Gedächtnißtag iſt der 28. Februar. Derſelbe Tag iſt auch dem heiligen Romanus geweiht, welcher als Abt im Kloſter Jour in Burgund genannt wird, angeblich am Ende des 4. Jahrhunderts geboren und vom Biſchof von Arles, Hilarius, zum Prieſter geweiht worden war. Er begab ſich, wie erzählt wird, 35 Jahre alt in die Einſamkeit, führte das Einſiedlerleben in Frankreich ein, baute Zellen und Klöſter, heilte Kranke durch Gebet und Kuß und erwarb ſich dadurch den Ruf der Heiligkeit. Er ſoll 460 geſtorben ſeyn. Die beiden Heiligen Albert und Domitius Romanus läßt man in Rom den Märtyrertod gefunden haben. Ihre angeblichen Gebeine wurden 1659 in Rom ausgegraben und in die Kirche der Jeſuiten zu Antwerpen gebracht; der 14. März iſt zu ihrer Verehrung beſtimmt. — Der heilige Romanus, Mönch in der Diöceſe von Auxerre und Sens im 6. Jahrhunderte, ſoll ſich auf Gottes Befehl wegen der damaligen Verwüſtungen in Italien nach Frankreich begeben, Klöſter gebaut, viele Menſchen

zum Klaſterleben bekehrt und Wunder gethan haben. Seine Reliquien befinden ſich in Sens; ſein Gedächtnißtag iſt der 22. Mai. — Vom heiligen Romanus, Erzbiſchof von Rauen (622), der aus dem Geſchlechte der Könige von Frankreich abſtammen ſoll und als Heiliger den 30. Mai und auch ſeinen angeblichen Todestag, den 23. Okt., zum Gedächtnißtage hat, erzählt die Legende: In Rauen habe ſich ein Menſchen und Thiere verſchlingendes Ungeheuer aufgehalten, der Biſchof aber habe einen zum Tode beſtimmten Verbrecher mit dem Zeichen des Kreuzes verſehen, dem Verbrecher befohlen, das Ungeheuer fortzuſchaffen, und wirklich ſey dieſes ihm wie ein zahmes Thier gefolgt und mitten in der Stadt in Gegenwart aller Bewohner verbrannt worden. Zum Andenken an dieſes Wunder finde jährlich eine Prozeſſion ſtatt. Als Todesjahr dieſes Romanus wird das Jahr 639 angegeben. — Ein heiliger Märtyrer Romanus, der vom heiligen Laurentius getauft und unter Decius 255 enthauptet worden ſeyn ſoll, hat den 9. Aug. als Gedächtnißtag. — Der heilige Romanus, Diakonus zu Cäſarea, ſoll als Märtyrer unter Diokletian geſtorben ſeyn; ſein Gedächtnißtag iſt der 18. Novbr. — Von einem anderen heiligen Romanus endlich, der als Prieſter von Bourdeaux genannt und deſſen Tod in das Jahr 318 geſetzt wird, ſagt die Legende, daß bei ſeiner Anrufung viele Wunder geſchehen, beſonders Schiffbrüchige gerettet worden ſeyen. Sein Gedächtnißtag iſt der 24. Novbr.

Vgl. Ausführliches Heiligen-Lexikon — nebſt Heiligenkalender. Cölln u. Frankfurt 1719. S. 1928 ff.; Les Vies des Saints pour tous les jours de l'année. Par. 1734. T. I, p. 243. T. II, p. 101. Neudecker.

Romanus, Pabſt, gebürtig aus Galezza, beſaß im J. 897 nur 4 Monate und 20 oder 23 Tage lang den römiſchen Stuhl, als ihn der Tod ſchon ereilte. Ob er durch die Umtriebe einer politiſchen Partei, oder durch geſetzliche Wahl zu ſeiner Würde gelangte, iſt ungewiß. Die kurze Zeit ſeiner Regierung iſt nur dadurch merkwürdig, daß er das unziemliche Verfahren ſeines Vorgängers Stephan VII. (ſ. d. Art., — aber nach Anderen Stephan VI., wofern Stephan II. in der Pabſtreihe nicht gezählt wird) gegen Formoſus (ſ. d. Art.), deſſen Leichnam Stephan in die Tiber werfen ließ, mißbilligte. Sein Nachfolger war Theodor II. Neudecker.

Romuald, ſ. Camaldulenſer.

Ronge, ſ. Deutſchkatholicismus.

Roos, M. Magnus Friedrich, geb. zu Sulz am Neckar den 6. Sept. 1727, reiht ſich jener Kette württembergiſcher Theologen an, die, mit J. A. Hedinger beginnend und ſich durch das vorige Jahrhundert von ſeinem Anfang bis zu ſeinem Ende hindurchziehend, eine ſelbſtſtändige Fortbildung des Pietismus repräſentirt und, ohne daß einer derſelben (Bengel, Oetinger, Steinhofer, Ph. D. Burk, Ph. M. Hahn, J. C. Storr, die beiden Rieger) einen akademiſchen Lehrſtuhl eingenommen hätte, demnach auf die Haltung der württembergiſchen Prediger und Gemeinden, gegenüber den vom Norden kommenden Bewegungen, den bedeutendſten Einfluß geübt hat. Roos war der Letzte in jener Reihe, „mild und friedlich wie der Abendſtern“, wie J. T. Beck (in dem Vorwort zu dem neuen Abdruck der „Glaubenslehre“ deſſelben, Tübingen 1845, S. IV) von ihm geſagt hat; Jüngere, die ſich ihrer innerſten Geſinnung nach an jene Vorgänger anſchloſſen, wie C. A. Dann, Gottlob Chriſtian Storr (welche beide noch in perſönlichem Verkehr mit Roos ſtanden), J. Chr. Flatt, Bahnmaier u. A., Männer, die die Brücke von der Bengel'ſchen Periode herüber zu der neuen, etwa von Ludwig Hofacker an zu datirenden Kirchenzeit in Württemberg vorſtellen, redeten doch ſchon eine mehr oder weniger verſchiedene, den Einfluß der theologiſchen Luft ihrer Zeit verrathende Sprache. — Die Familie, welcher Roos entſtammt, ſchrieb ſich bis um 1600 „Roſa“; es liegt aber die Vermuthung nahe, daß dieß nur Ueberſetzung des urſprünglich deutſchen Namens war, wiewohl kein früheres Familienmitglied bekannt iſt, das dem die nomina barbara latiniſirenden Gelehrtenſtand angehörte. — Magnus Friedrich, der Sohn eines geiſtlichen Verwalters und Güterpflegers für das Kloſter Alpirsbach, durch-

lief die württembergiſchen Lehranſtalten in regelmäßiger Weiſe. Im Tübinger Stift, in welches er 1744 eintrat, beſtanden ſeit Spener's Auftreten immer Privatverſammlungen und Andachtsübungen frommer Studirender, an die ſich auch Roos anſchloß. Seine Lehrer waren Weismann, Canz, Klemm und namentlich Kanzler Pfaff, unter deſſen Präſidium Roos eine von Pfaff geſchriebene Diſſertation über den Ausgang des heiligen Geiſtes vertheidigte. Im J. 1749 trat er als Vikar in Kirchendienſte ein; in dieſer Eigenſchaft war er auch längere Zeit zu Owen unter Teck bei Steinhofer, dem Vater des nachmaligen bekannten Dekans von Weinsberg, wodurch er mit dieſem in nähere und für ihn einflußreiche Beziehung kam. Nachdem er 1752 Repetent in Tübingen und 1755 Stadtvikar in Stuttgart geworden war, wo der in chriſtlichen Kreiſen hochgeſchätzte herzogliche Leibarzt Reuß mit ihm in Verbindung trat, wurde er 1757 als Diakonus in Göppingen angeſtellt; die Frau, mit welcher er ſich ſofort verheirathete, war eine Tübinger Gmelin, ein Abkömmling von Johann Brenz. Von ihr († 1766) blieb ihm ein Sohn am Leben, der unten noch genannt werden wird. Im J. 1767 ging er als Pfarrer und Dekan des Bebenhäuſer Sprengels nach Luſtnau; ſein Inveſtiturtag daſelbſt war zugleich der Tag ſeiner zweiten Verehelichung mit der Tochter des Kloſterbaumeiſters und Chirurgen Wittels in Adelberg. In Luſtnau pflegte er vielen Umgang mit Studenten aus dem nahen Tübingen, denen er über bibliſche Theologie Privatvorträge hielt; unter den Tübinger Notabilitäten, mit denen er verkehrte, wird beſonders der Kanzler Jerem. Fr. Reuß genannt. Im J. 1784 ward er ſeinem Wunſche gemäß auf die Prälatur Anhauſen ernannt, — eine jener Stellen im alten Herzogthum Württemberg, deren Inhaber außer der Beſorgung einer kleinen Pfarrgemeinde nur als Vertreter des Kloſters, das ſich vor der Reformation daſelbſt befunden hatte, ſomit als legitimer Nachfolger der alten Aebte, Sitz und Stimme in der Landſchaft hatte, um das noch für ſich beſtehende Kloſtergut bei der Steuerverwilligung zu repräſentiren. (Es war dieſelbe Würde, die Bengel in Herbrechtingen, Oetinger in Murrhard bekleidete.) Roos hatte zum Nachbar und Collegen in Herbrechtingen einen Freund, den Präloten Kübler; es wird erzählt, die beiden alten Herren ſeyen auf ihren Spaziergängen öfters einander entgegengekommen und hätten in der Mitte des Weges an einem ſtillen Orte miteinander gebetet, worauf jeder wieder in ſein Kloſter heimgekehrt ſey. Je ruhiger das Amt in Anhauſen war, um ſo mehr konnte Roos neben treuer Verſorgung der Gemeinde ſeinen ſchriftſtelleriſchen Arbeiten und ſeiner ſehr ausgebreiteten Correſpondenz leben; war doch unter den Männern von ſeiner Geſinnung eine ungemeine geiſtige Regſamkeit, von welcher u. A. die Basler Chriſtenthums-Geſellſchaft ein Zeugniß gibt, der ſich auch Roos, mit dem Stifter derſelben, Samuel Urlſperger, vorher ſchon bekannt geworden, anſchloß, jedoch erſt, als der urſprünglich größer angelegte Plan auf ein beſcheidenes Maß reducirt war und ſo der ſtille wirkenden und im Kleinen anfangenden Art des Evangeliums beſſer zu entſprechen ſchien. Uebrigens nahmen ihn von 1787 bis 1797 die Landtagsgeſchäfte mehr in Anſpruch, da er während dieſer Zeit zum Mitglied des größeren Landtagsausſchuſſes gewählt war. Aus dieſem wurde er nebſt verſchiedenen Andern in dem letztgenannten Jahr ausgeſchloſſen, was durchaus nicht in perſönlichem Verhalten der Ausgeſchloſſenen ſeinen Grund hatte, ſondern mit den Gährungen jener Zeit und den Regierungsmaßregeln denſelben gegenüber im Zuſammenhange ſtand. — Am Chriſtfeſt 1802 predigte Roos das letzte Mal in ſeiner Kirche. Ein polypöſes Gewächs, das ſich in ſeinem Munde gebildet hatte, machte das Zuſichnehmen von Nahrungsmitteln immer ſchwerer, was, da der übrige Körper geſund war, unſägliche Leiden zur Folge hatte, ohne daß eine Operation hätte gewagt werden können. Unter dem Geſang eines von ihm gewünſchten Loobliedes, das die Seinigen an ſeinem Sterbebette anſtimmten, entſchlief er am 19. März 1803.

Roos war nicht der Urheber oder Träger einer wiſſenſchaftlich-theologiſchen Idee; auch in dem Gedankenkreis, in welchem er ſich bewegte, geht ihm die Tiefe und Selbſtſtändigkeit Bengel's und Oetinger's, ſelbſt Steinhofer's und Burk's entſchieden ab; auch

was er Erbauliches geſchrieben — ſo namentlich ſein in unzähligen Haushaltungen regelmäßig zur Familienandacht gebrauchtes „Hausbuch“ (2. Aufl. 1790), das auf jeden Tag zu den im Hiller'ſchen „Schatzkäſtlein“ gegebenen Bibelſpruch und Lied eine Betrachtung enthält, ebenſo ſein „Beicht- und Communianbuch“ 1791 u. A. m., ſeine Predigten (zwei Sammlungen, 1787 u. 1795) — das alles entbehrt des Schmuckes und Reizes, den redneriſche Form oder geiſtreiche Gedanken auch ſolcher Literatur verleihen. Die Atmoſphäre, in welcher Roos allein lebt und webt, iſt die Bibel; all' ſein Denken dreht ſich um ſie und geht da aus und ein; was in ihr geſchrieben ſteht, iſt ihm ſo, wie es ſteht, ſchon vollendete Theologie, die dem Theologen bloß noch das Geſchäft übrig läßt, das dort Ausgebreitete zuſammenzufaſſen, das Zerſtreute zu ſammeln und unmittelbar in Glauben und Leben umzuſetzen. Entweder entwickelt er den geſchichtlichen Inhalt der Schrift („Einleitung in die bibliſchen Geſchichten“, 1. Aufl. 1774, wovon ein Theil unter dem Titel: „Fußſtapfen des Glaubens Abrahams“, eine Lebensgeſchichte der Patriarchen und Propheten, ſchon 1770 erſchienen war; ferner: „Lehre und Lebensgeſchichte Jeſu“, 1776), oder kämpft er für die Göttlichkeit der Schrift ſelbſt („Chriſtliches Glaubensbekenntniß und überzeugender Beweis von dem göttlichen Urſprung und Anſehen der Bibel“, 1773; „Beweis, daß die ganze Bibel von Gott eingegeben und die chriſtliche Religion wahr ſey, in Geſprächen“ 1791); oder ſtellt er in größerem oder kleinerem Umfange den Lehrinhalt der Schrift zuſammen (ſo in dem „kurzen Entwurf und Beweis der nöthigſten Lehren des Evangelii“ 1784, und in der als erweiterte Bearbeitung dieſes Schriftchens 2 Jahre ſpäter erſchienenen „chriſtlichen Glaubenslehre“; auch in den „gewiſſen, wahrſcheinlichen und falſchen Gedanken von dem Zuſtande gerechter Seelen nach dem Tod“ 1791; in den „zwo Abhandlungen von der Rechtfertigung und Heiligung“ 1797); oder endlich liefert er eigentliche Commentare (Auslegung der Weiſſagungen Daniel's [2. Aufl. 1795]; desgl. der 2 Briefe an die Theſſalonicher [1786]; Erklärung der Offenbar. Joh. [1789]; Auslegung des Briefs an die Römer [1789], an die Galater [1784]; die 3 Briefe Johannis [1796]; der Brief Jakobi [1794]; die Briefe Judä und beide Briefe Petri [1798]; der 2. und 12. Pſalm [1793]; der 45. und 110. Pſalm [1796] u. A. m.; auch hat Roos im Auftrage des württembergiſchen Conſiſtoriums die ſogen. Summarien — kurze, erbauliche Bibelauslegungen zum öffentlichen Vorleſen in der Kirche bei Wochengottesdienſten — über den Pentateuch, die Synoptiker, die 2 Briefe an die Korinthier und die Apokalypſe gefertigt). Als Ausleger verweilt er mit Liebe bei allem Einzelnen, überall die Spuren göttlicher Weisheit ſuchend und findend; als Dogmatiker ſtellt er die bibliſchen Lehren einfach zuſammen, da ſie ihm, um als vollendetes Ganzes ohne Makel und Lücke dazuſtehen, keiner Verarbeitung zu bedürfen ſcheinen. Auch diejenige Schrift, mit welcher er am meiſten in den Bereich wiſſenſchaftlicher Forſchung eingetreten iſt, die fundamenta psychologiae sacrae (Tübingen bei Fues, 1769, neu erſchienen in deutſcher Ueberſetzung bei Steinkopf in Stuttgart 1857) — eine Schrift, die zu J. T. Beck's bibliſcher Seelenlehre Impuls und Grundlage gegeben hat —, iſt mehr eine auf fleißigſter Durchforſchung der Schrift und umfaſſendſter, detaillirteſter Bekanntſchaft mit ihr beruhende Sammlung aller Bibelſtellen, in welchen ein pſychologiſcher Ausdruck vorkommt und Angabe des einheitlichen und verſchiedenen Sinnes, den derſelbe hat, als eine ſyſtematiſch ausgeführte Seelenlehre. Delitzſch karakteriſirt dieſelbe in ſeinem Syſtem der bibliſchen Pſychalogie S. 7 folgendermaßen: „Roos ſtellt die über *ψυχή*, *πνεῦμα*, *καρδία* handelnden Schriftſtellen principlos zuſammen und genügt bei dieſer lexikaliſch äußerlichen Methode weder formell noch ſachlich der Aufgabe bibliſcher Pſychalogie; aber der Grundſatz: ita accedere ad scripturam, ut nullum praestruatur systema gibt dieſem Büchlein doch ein frühlingsartiges Ausſehen, wodurch es gegen ſolche Schriften niedrig rationaliſtiſchen Standpunktes, wie F. A. Carus' Pſychologie der Hebräer vortheilhaft abſticht. Darum iſt es auch nicht ohne Wirkung geblieben.“ In der Vorrede gibt Roos als ſeinen Hauptgrundſatz ſelber an: Kein Wörtlein ſey von dem durch Gottes Geiſt getriebenen Ver-

faſſer auf's Gerathewohl hingeſetzt, und es herrſche durchweg in der heiligen Schrift eine Gottes würdige Genauigkeit und Bündigkeit; die Unſicherheit und Nachläſſigkeit, mit der man ſich im gemeinen Leben z. B. der Ausdrücke Herz und Gemüth, als wären ſie ſynonym, bediene, auch bei einem der heiligen Schriftſteller anzunehmen, erlaube ihm ſein Gewiſſen nicht; je ſcharfſichtiger und ernſter ſchon ein Menſch in ſeiner Rede ſey, deſto größern Fleiß verwende er auch auf die Wahl ſeiner Worte; ob das nicht in viel höherem Grade vom heiligen Geiſte zu erwarten ſey? Eine Vermittelung dieſer bibliſchen Bezeichnungen und Begriffe mit dem, was das allgemeine Selbſtbewußtſeyn bei richtiger Beobachtung und wiſſenſchaftlicher Forſchung über die pſychologiſchen Phänomene an die Hand gibt, hat Roos nicht geſucht; das Wahre iſt ihm in jenen vollſtändig beſchloſſen und in der richtigen Form ausgedrückt. Als Apologet kam es ihm ſehr zu Statten, daß er ein für dogmatiſche Zweifel wenig zugängliches Gemüth hatte; nachdem er in inneren Erfahrungen „den Frieden Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt auf eine ſehr merkliche Weiſe empfunden“ (wie er in einer ſelbſtbiographiſchen Aufzeichnung ſagt) und nachdem er den Joh. 7, 17. gewieſenen Weg eingeſchlagen hatte, wurde er „hernach mit Zweifeln in Religionsſachen nie ſonderlich angefochten“. Der wohlthuende Eindruck, den dieſe ihrer Sache zum Voraus gewiſſe Glaubenseinfalt auf den Leſer zu machen nicht verfehlen kann, darf uns jedoch nicht hindern, auch zu bemerken, daß die auf dieſem Standpunkte genügenden Beweisführungen denjenigen Antitheſen gegenüber, welche ſpätere Perioden gebracht und ausgebildet haben, wiſſenſchaftlich nicht Stand halten, ſondern vielmehr für das, was dort einfach als Vorausſetzung feſtſteht, erſt ſchärfere begriffliche Vermittlungen geſucht werden müſſen. — Wie alle die Männer, in deren Reihe ſich Roos geſtellt hat, eine beſondere Aufgabe chriſtlichen Denkens und Wirkens darin fanden, die Zeit, in der ſie lebten, und die vor der Thür ſtehende Zukunft im Lichte des göttlichen Wortes zu betrachten: ſo hat auch Roos nach dieſer Seite ſeine Aufmerkſamkeit gewendet und, wie natürlich, in der Apokalypſe die gewünſchten ſpeziellen Aufſchlüſſe über Welt, Kirche und Zeit geſucht. (Vgl. außer den „Betrachtungen der gegenwärtigen Zeit und die Nothwendigkeit und Beſchaffenheit der Bekehrung und chriſtlichen Frömmigkeit“ 1779, und der „Anweiſung für Chriſten, wie ſie ſich in die gegenwärtige Zeit ſchicken ſollen“ 1790, beſonders die „Prüfung der gegenwärtigen Zeit nach der Offenbarung Johannis“ 1786, die „Beleuchtung der gegenwärtigen großen Begebenheiten durch das prophetiſche Wort Gottes“ 1793; die „erbaulichen Geſpräche über die Offenbarung Johannis“ 1788 und die „deutliche und zur Erbauung eingerichtete Erklärung der Offenbarung Johannis“ 1789.) Im Weſentlichen folgt er Bengel, jedoch ohne die von dieſem geſetzten Termine (wie das J. 1836) anzunehmen; überhaupt war er nüchtern genug, um zu erkennen, wie Vieles von jetzigen mühſeligen Deutungen apokalyptiſcher Geheimniſſe ſeiner Zeit, d. h. im Moment der Erfüllung ſich als Irrthum und Mißverſtand herausſtellen werde; ſchreibe man jetzt ſchon zu viel davon, ſo könne der Schade daraus entſtehen, daß die Sache ſelbſt, wenn ſie eintrete, mißkannt werde (ſ. ſeine Einleitung in's A. T. III, S. 501). — Dieſelbe Nüchternheit bewahrte er auch den religiöſen Erregungen und Bewegungen gegenüber, die in engeren Kreiſen um ihn her ſichtbar wurden. Theils die Oetinger'ſche Theoſophie, theils herrnhutiſche Theologie, theils andere Differenzen drohten, mannigfache Spaltungen unter den Gläubigen hervorzurufen. Roos ſprach ſich in dieſer Beziehung ganz beſonders ſtreng, aber mit vollem Recht, gegen das ungeſtüme Treiben junger, unvergohrener Eiferer aus, dergleichen auch im Tübinger Stift vorhanden waren, die da ſagen: „Die jungen Brüder müſſen den Alten, einen Einigen“ (ohne Zweifel Oetinger) „ausgenommen, kein Gehör mehr geben und tiefer und höher gehen als ſie, ihre Religion ſich ſelber erfinden, den sensum communem zum Prüfſtein nehmen, bei neuen Einſichten eine neue Sprache führen“ u. ſ. w. Ein treffliches Wort in dieſen Dingen hat Roos geſprochen in dem Schriftchen: „Chriſtliche Gedanken von der Verſchiedenheit und Einigkeit der Kinder Gottes“ (1. Aufl. 1764, neu abgedruckt in 3. Aufl. 1850); wir geſtehen, dieſes frü-

heste literarische Produkt des ehrwürdigen Mannes ist uns unter Allem, was er geschrieben, als das beste erschienen.

Nach ist beizufügen, daß der einzige Sohn des Vorigen, Johann Friedrich Raas, geb. 1759, † als Dekan in Marbach 1828, noch zu des Vaters Lebzeiten mit zwei historisch-theologischen Werken vor die Oeffentlichkeit trat, zu denen sein Vater die Vorreden schrieb: 1) Reformationsgeschichte, in einem Auszug aus Seckendorf's historia Lutheranismi mit Anmerkungen ꝛc. (1. Auflage 1781. 1783, 2. Auflage 1788) und 2) Versuch einer christlichen Kirchengeschichte für Leser aus allen Ständen ꝛc., 2 Bde., 1796. 1801. Beide beruhen freilich nicht auf Quellenstudien; das letztere kann auch, gegenüber der geschmackvollen Art, mit welcher neuerlich Hase, Hagenbach u. A. kirchengeschichtliche Gegenstände für einen nichttheologischen Leserkreis bearbeitet haben, nicht mehr seinem Zwecke genügen; allein es waren für ihre Zeit brauchbare Arbeiten. Ein Sohn dieses Johann Friedrich, Wilhelm Friedrich, derzeit Pfarrer in Ditzingen bei Leonberg, hat verschiedene Werke des Großvaters neu herausgegeben. **Palmer.**

Rosa von Lima, die peruanische Heilige par excellence, geboren 1586 in Lima, war eine schöne Jungfrau, die von der frühesten Jugend an die größte Geduld in Ertragung körperlicher Schmerzen bewieß, bald lebhafte Neigung zum ascetischen Leben zeigte, ihre Eltern, die in Armuth waren, mit ihrer Hände Arbeit unterhielt und von ihnen endlich die Erlaubniß erhielt, anstatt zu heirathen, wozu sich reiche Bewerber fanden, in dem Kloster der Dominikanerinnen den Schleier zu nehmen. Auf dem Wege dahin verrichtete sie ihr Gebet in einer Kirche; als sie weiter gehen wollte, vermochte sie es nicht; sie blieb wie am Boden angeheftet, und so wurde sie Einsiedlerin, eine von ihr selbst erbaute Zelle bewohnend im Garten ihrer Eltern. Schon dieser Zug beweist, wie sehr ihr Leben der Sage verfallen; es ist wie mit einem Kranz von Dichtungen umwunden. Sie starb, nachdem sie auf die grausamste Weise lange Jahre hindurch sich in Kasteiungen abgequält hatte, im Jahre 1617 und wurde 1671 kanonisirt. Die Dominikanerin Katharina von Siena war ihr Vorbild gewesen; in denselben Orden hatte sie eintreten wollen; so wurde sie nun auch in der Kirche der Dominikaner begraben. Als eigentliche Patronin des romanischen Reiches genießt sie noch immer große Verehrung, und ihr Fest wird am 26. August mit großer Feierlichkeit und großem Spektakel begangen. S. Acta SS. zum 26. August.

Rosa von Viterbo, so wie die Rosa von Lima dem Orden des heil. Dominicus angehört, so Rosa von Viterbo dem des heil. Franz von Assisi, auch ohne eigentlich in den Orden einzutreten; auch sie bewohnte eine Zelle im elterlichen Hause und begab sich auf die Straßen, das Kreuz in der Hand, Buße zu predigen. Nachdem sie eine Zeit lang aus Viterbo verbannt gewesen und auswärts eben so gewirkt hatte, wurde sie zurückgerufen und mit großem Jubel aufgenommen. Sie starb im J. 1252, etwa 18 Jahre alt. S. Acta SS. zum 4. Sept.

Rosalia, die große Heilige der Sicilianer, lebte, nach den Acta SS. zum 4. Sept., im 12. Jahrhundert und starb zwischen 1160—1180. Ihr Vater war der Graf Sinibald von Quisquina und Rosis, der angeblich von den altsicilischen Königen abstammen soll. Sie lebte eine Zeit lang als Einsiedlerin auf dem Berge Quisquina, später auf dem Berge Pelegrina bei Palermo. — Im Jahre 1624 wollte man daselbst ihren Leib gefunden haben, und an einer Höhle des Berges Quisquina eine Inschrift, welche ihre Abstammung und ihren Aufenthalt daselbst bezeugte. So steht also die ganze Geschichte auf sehr schwachen Füßen. Zur Zeit der Entdeckung ihres Leichnams hörte die gerade herrschende Pest auf; man schrieb dies ihrer Fürbitte zu, und so erklärt sich zum Theil die große Verehrung der Sicilianer gegen sie. Ihr Fest wird am 4. Sept. zu Palermo mit großem Prunk begangen und eine colossale Statue der Heiligen durch die Stadt im Triumphe herumgeführt.

Roscelin, auch Racelin, Rucelin, ist ein in der christlichen Dogmengeschichte und in der Geschichte der Philosophie als Tritheist und Nominalist mehr genannter als

genauer bekannter Mann, da bei der Dürftigkeit der vorhandenen Nachrichten nicht nur das Nähere ſeiner perſönlichen Verhältniſſe für uns ziemlich in's Dunkel gehüllt bleibt, ſondern auch ſelbſt ſeine theologiſchen und philoſophiſchen Anſichten, durch welche er einen Namen erlangt hat, etwas ſchwierig zu beſtimmen ſind. Nach einer freilich erſt bei Aventinus (Annales Boiorum lib. VI. aus dem 15. Jahrhundert) ſich vorfindenden weiter nicht beglaubigten Notiz ſoll Roſcelin aus der Bretagne gebürtig geweſen ſeyn; man vergleiche Études sur la philosophie dans le moyen-age par Rousselot I, 127 und Hauréau, de la philosophie scolastique I, 187. Wenn Buläus in ſeiner historia univers. Paris. Tom. I, 443 aus einem alten fränkiſchen Geſchichtswerke einen Johannes Sophiſta als Vertreter der ars sophistica vocalis (des Nominolismus) und den Roſcelin als sectator deſſelben anführt (vergl. Tennemann, Geſchichte der Philoſophie. VIII. 1. S. 164. und Köhler, Realismus und Nominolismus ꝛc. S. 34), ſo iſt freilich die Perſon dieſes Johannes Sophiſta eine ganz ungewiſſe. Buläus iſt geneigt, unter ihm den Johannes Surdus, Leibarzt König Heinrich's des Erſten zu verſtehen, während Tennemann mit den franzöſiſchen Encyklopädiſten jene Angabe bei Buläus als ungeſchichtlich und den Roſcelin als Urheber des Nominalismus betrachtet wiſſen will, wieder andere unter dem Johannes Sophiſta den Joh. Scotus Erigena vermuthen, wie Hauréau a. a. O. I. S. 174, ſo daß dann das Wort sectator im weiteren Sinne zu nehmen wäre. Verhalte es ſich nun mit dieſem Johannes Sophiſta wie es wolle, ſo weit werden wir jene Notiz des fränkiſchen Geſchichtsſchreibers bei Buläus nicht verdächtigen dürfen, daß wir mit Tennemann den Roſcelin ohne Weiteres zum Urheber des Nominolismus machen, wenn auch Otto von Freiſingen de gestis Friederici I. lib. I. ep. 47. ſagt: qui (Rosc.) primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit denn dies kann wohl eine ungenaue Angabe ſeyn, darauf beruhend, daß Roſcelin zuerſt den Ausdruck flatus vocis von den allgemeinen Begriffen gebraucht und ſein Name wegen der Streitigkeiten, in die er verwickelt wurde, vorzugsweiſe genannt wurde. Weder Anſelm noch Abälard, noch ein anderer gleichzeitiger Schriftſteller reden ſo von Roſcelin, wie wenn ſie ihn als den eigentlichen Urheber des Nominolismus betrachten würden, ſetzen vielmehr dieſen als vorhanden voraus, wie wenn Anſelm in der Hauptſchrift gegen Roſcelin de fide trinitatis, auch de incarnatione betitelt, Kap. 2. den Roſcelin als einen der nostri temporis dialectici, in Kap. 3. als einen der moderni dialectici nennt; ohnedies fällt ſo nachweisbar der Urſprung des Nominalismus in eine frühere Zeit, vgl. Ritter, Geſch. der Philoſ. VII. S. 195 f. S. 310. Cousin oeuvres inédits d'Abélard p. LXXVI sq. und den Artikel „Scholaſtik“. Zu der Zeit, da der Name des Roſcelin zum erſtenmale in der Geſchichte auftaucht, kurz vor dem um ſeinetwillen gehaltenen Concil zu Soiſſons 1092, war er Kanonikus zu Compiegne und ſprach ſich hier in einer häretiſch erſcheinenden Weiſe über die Trinität aus, welche die Aufmerkſamkeit eines Schülers des Anſelm, Johannes, ſpäter Abt in Teleſe und zuletzt Cardinolbiſchof zu Fuſcoli erregte, weswegen er das bei Baluzius Miscell. Bd. IV. S. 478 erhaltene Schreiben an Anſelm richtete, umſomehr, als Roſcelin für ſeine Anſicht ſich auf die Auctorität Anſelm's berufen hatte. Anſelm antwortete ſeinem Berichterſtatter in einem kurzen Briefe, eine genauere Widerlegung Roſcelin's, für welche ihm augenblicklich die Zeit fehle, für die Zukunft in Ausſicht ſtellend; vgl. Epist. Anselmi, lib. II, 35. Ein zweites Schreiben ſendete Anſelm unmittelbar vor der Synode zu Soiſſons an den Biſchof Fulco von Beauvais, worin er ſeine Rechtgläubigkeit in der angeregten Lehre verſichert, und ſein Schreiben, wenn es nöthig ſeyn ſollte, der Synode vorzulegen bittet. Epist. II, 41. Die Synode zu Soiſſons, auf welche Roſcelin durch den Erzbiſchof Raynold von Rheims vorgeladen wurde, zwang jenen zum Widerruf ſeiner Ketzerei, daher Anſelm die genauere Widerlegung Roſcelin's, die er ſchon zu ſchreiben begonnen hatte, zunächſt wieder ſollen ließ. Der weitere Verlauf der Lebensgeſchichte Roſcelin's von dieſem Zeitpunkte an iſt wieder aus den vorhandenen Nachrichten nicht ganz ſicher zu erkennen. Man kann dieſe Nach-

richten ſo combiniren, daß Roſcelin bald nach der Synode zu Soiſſons, da er in Frankreich Gefahr für ſich fürchtete, nach England gereiſt, hier ſeinen Widerſpruch zurückgenommen und dann als Gegner des Anſelm unter dem Schutze des damals noch im Streite mit Anſelm lebenden König Wilhelm des Rothen aufgetreten ſey, wodurch dann Anſelm zur Vollendung ſeiner Schrift de fide trinit. veranlaßt worden. In Folge der im Jahre 1095 zwiſchen dem engliſchen König und Anſelm eingetretenen Verſöhnung und des Unwillens des engliſchen Klerus gegen Roſcelin, welcher einen unter den engliſchen Geiſtlichen eingeriſſenen Mißbrauch heftig angegriffen, ſey dieſer wieder aus England vertrieben worden und habe nun auch ſein Kanonikat in Compiegne verloren; ſo Hoſſe, Anſelm II. S. 293 ff. Gegen dieſe Combination ſcheint aber zu ſprechen, daß in der Schrift Anſelm's gegen Roſcelin wenigſtens nichts von ſeinem Aufenthalte in England und von ſeiner perſönlichen feindlichen Haltung gegen Anſelm erwähnt iſt. Roſcelin war allerdings in England, denn in der Epiſt. 21. Abälard's iſt geſagt: ab utroque regno, in quo conversatus est, tam Anglorum scilicet quam Francorum cum summo dedecore expulsus est. Roſcelin hat nämlich wohl ſeinen Widerruf bald nach dem Concil zu Soiſſons zurückgenommen, weil er, wie Anſelm anführt, de fide trin. 1. se non ob aliud abjurasse dicebat, nisi quia a populo interfici timebat. Da nun Anſelm ſelbſt im Eingang ſeiner Schrift dies erwähnt, ſo iſt wohl dieſe Nachricht für Anſelm die nächſte Veranlaſſung der Vollendung ſeiner Schrift geweſen. Roſcelin ging aber jetzt erſt nach England, ob nur, weil er wegen Zurücknahme ſeines Widerrufs ſich nicht mehr ſicher in Frankreich glaubte, oder auch, weil er wegen dieſer Zurücknahme damals ſchon ſein Kanonikat in Compiegne verloren, iſt nicht zu entſcheiden. Jedenfalls ſuchte er ſich an Anſelm wegen ſeiner Schrift in England zu rächen, denn Abälard redet von contumeliae gegen Anſelm Epiſt. 21. Dieſe contumeliae und der Unwille des engliſchen Klerus gegen ihn wurden nun der Grund ſeiner Vertreibung aus England. Möglich iſt, daß er ſein Kanonikat auch erſt in Folge ſeines Auftretens in England verlor. Jedenfalls bewog ihn die Noth, da er nun auch in England keine Stätte mehr fand, ſich an Ivo von Chartres mit der Bitte um eine Zuflucht zu wenden. Dieſer verlangte Epiſt. VII. von ihm eine öffentliche Palinodia und Gutmachung des gegebenen Aergerniſſes, wozu aber Roſcelin ſich nicht verſtanden zu haben ſcheint. Es muß ihm jedoch, ob in Folge einer öffentlichen Retractation, wie die histoire littéraire de la France meint, wiſſen wir nicht, gelungen ſeyn, eine Stelle in Tours zu erlangen, denn im Briefe 21. Abälard's an den Biſchof Gisbert von Poris vom Jahre 1120 erſcheint er als Canonicus Ecclesiae beati Martini, d. h. wohl der Kirche zu Tours; Roſcelin ſelbſt ſagt in dem gleich nachher zu erwähnenden Schreiben an Abälard Turonensis aut Bizuntina ecclesia, in quibus canonicus sum. Dies führt uns auf das Verhältniß Roſcelin's zu Abälard. Otto von Freiſingen ſagt in der oben angeführten Stelle: habuit (Abaelard) primo praeceptorem Rozelinum quendam, qui primus nostris temporibus etc. Man hat dieſe Angabe früher bezweifelt, weil Abälard in ſeiner Selbſtbiographie den Roſcelin mit keiner Sylbe als ſeinen Lehrer erwähnt und die ſchon öfters citirte, unter Abälard's Briefen erſcheinende Epiſt. XXI. gegen Roſcelin ſchon wegen ihres heftigen Tones nicht von einem Schüler Roſcelin's herrühren könne. Je mehr ſagte, Abälard habe gar nicht Roſcelin's Schüler ſeyn können, da er, 1079 geboren, zur Zeit der Verdammung des Roſcelin zu Soiſſons 1092 erſt 12—13 Jahre geweſen, und Roſcelin nachher von Frankreich ſich entfernt habe. Wenn nun aber Roſcelin um's Jahr 1120 noch als Canonikus in Tours genannt wird, ſo iſt die äußere Möglichkeit, daß Abälard ſein Schüler wurde, nicht abgeſchnitten, mögen wir auch den Zeitpunkt nicht näher beſtimmen können; das Faktum dieſer Schülerſchaft überhaupt aber iſt nun zur Gewißheit erhoben durch die von Couſin herausgegebene, früher ungedruckte Dialektik Abälard's; denn hier ſagt dieſer ſelbſt: fuit autem memini magistri nostri Roscelini tam insana sententia etc. Oeuvr. inédits d'Abélard p. 471, womit zu vergleichen die Nachweiſung Couſin's an dem-

ſelben Orte S. XL. Beſtätigt iſt dies nun aber auch durch Roſcelin ſelbſt in dem von Schmeller entdeckten und herausgegebenen Briefe Roſcelin's an Abälard, Abhandlungen der philoſophiſch-philologiſchen Klaſſe der Akademie in München, Bd. V. Jahrgang 1849. 3te Abth. S. 195. Warum es Abälard in ſeiner Selbſtbiographie übergieng, ob, wie Conſin ſagt, sous le poids d'une condemnation et ayant eu gravement à se plaindre de R., oder weil jener Unterricht nur vorübergehend war, ſteht dahin. Der heftige Ton der Epist. XXI. aber erklärt ſich einfach daraus, daß Abälard in ſeinem Buche de trinitate (ſpäter unter dem Titel: introductio in theologiam) vom Jahre 1119 die Einheit Gottes in der Dreiheit der Perſonen ſehr nachdrücklich und mit unverkennbarer Rückſicht auf die zu Soiſſons verdammte Meinung des Roſcelin in Schutz nahm und Roſcelin nun Anſtalt machte, den Abälard wegen ſeiner Irrthümer in der Trinitätslehre bei dem Biſchof von Paris anzuklagen, weswegen nun Abälard den beſprochenen Brief XXI. an den Biſchof Gisbert in Paris richtete, ſich vertheidigte, eine Disputation mit Roſcelin anbot, dabei aber auch ſehr heftig über die Irrthümer und den Lebenswandel Roſcelin's ſich ausließ. Darauf enthält nun die Antwort von Seiten Roſcelin's der von Schmeller aufgefundene Brief, in welchem Roſcelin den Abälard in zum Theil ſehr derben Schmähungen überbietet und auf die theologiſche Streitfrage etwas vorſichtig, meiſt unter Citate aus den Vätern ſich verſteckend, eingeht. Als einen Heiligen läßt er ſich jedenfalls aus dieſem Briefe nicht erkennen, ſo daß die Angabe des Chronicon Malleacense ad ann. 1103 über einen durch ſeine Frömmigkeit ausgezeichneten Mönch Roſcelin in Aquitanien auf unſeren Roſcelin bezogen werden dürfte. Die ſpäteren Schriftſteller, ſchon Johannes von Salisbury, der ihn erwähnt, wiſſen wenigſtens davon nichts zu ſagen. Und ſo verſchwindet Roſcelin nach dieſem Zuſammenſtoß mit Abälard aus der Geſchichte.

Gehen wir weiter zu der Lehre Roſcelin's, ſo kommt zuerſt ſeine Abweichung von der kirchlichen Trinitätslehre für ſich in Betracht, dann ſein Nominalismus und zuletzt der Zuſammenhang des letzteren mit der erſteren. In dem Schreiben des Johannes an Anſelm über Roſcelin's Irrlehre iſt geſagt: hanc de tribus deitatis personis quaestionem movet Rosc.; si tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est. Um alſo die Folgerung abzuſchneiden, daß mit dem Sohne auch der Vater und der heil. Geiſt Fleiſch geworden, will Roſcelin die drei Glieder der Trinität als drei für ſich beſtehende Weſen betrachtet wiſſen, die jedoch durch die Einheit der Macht und des Willens zuſammengehalten ſeyn ſollen. Zwar ſagt Anſelm ſelbſt de fide trin. 3.: sed forsitan ipse non dicit: sicut sunt tres angeli aut tres animae, sed ille, qui mihi ejus mandavit quaestionem hanc ex suo posuit similitudinem, sed solummodo tres personas affirmat esse tres res, sine additamento alicujus similitudinis. Dies letztere iſt aber nicht ſehr wahrſcheinlich, weil Roſcelin doch wohl den an ſich doch nicht ganz deutlichen Ausdruck tres res per se ſelbſt näher beſtimmt hat. Anſelm fragt nun in ſeiner Polemik gegen Roſcelin, was er denn wohl mit dem Ausdruck tres res per se ſagen wolle; ob er nämlich dabei das commune von Vater und Sohn im Auge habe oder das proprium eines Jeden; er könne das letztere darunter verſtehen, alſo die relationes, durch welche Vater und Sohn in Gott unterſchieden ſind. In dieſem Falle wäre nichts gegen ſeinen Satz einzuwenden, ſo gewiß die Kirche lehre: der Vater ſey als Vater nicht der Sohn, und der Sohn als Sohn nicht der Vater, ſie ſeyen alii ab invicem und inſofern duae res. Das könne aber doch nicht ſeine Meinung ſeyn, da er ſage, die tres personae ſeyen tres res per se separatim; dieſes separatim weiſe umſomehr auf eine noch ſtärkere Unterſcheidung hin, als er mit dem tres res separatim der ihm bei der kirchlichen Lehre unvermeidlich ſcheinenden Conſequenz ausweichen wolle, daß mit der einen Perſon auch die andere Menſch geworden, liberare patrem a communione incarnationis filii. Glaube er nun mit der Unterſcheidung von relationes

dieſe Conſequenz nicht vermieden, ſo müſſe er die separatio auf das Gemeinſame der drei Perſonen, ihre Gattheit, beziehen, alſo drei Götter lehren. Das erhelle auch aus der von Roſcelin für jene Separation gebrauchten Vergleichung; cum enim ait: sicut tres angeli aut tres animae aperte, monstrat se non de pluralitate vel separatione illa loqui quae est illis personis secundum propria (der Unterſchied der Relationen); die drei Engel aber drei Seelen ſind offenbar drei Weſen, substantiae, nicht blos drei Relationen eines und deſſelben Weſens, während die drei Perſonen der Trinität nach der Lehre der Kirche nicht tres substantiae, tres Dei, ſondern unus Deus ſind. Würde Roſcelin dem letzteren beiſtimmen, ſo wäre jene Vergleichung ganz unpaſſend. Daß Roſcelin unter den tres res drei für ſich beſtehende Weſen und mithin drei Götter verſtehen müſſe, wenn er conſequent ſeyn wolle, erhelle aber auch aus dem Beiſatze: ita tamen ut voluntate et potestate omnino sint idem. Dieſes Zuſatzes bedürfte es gar nicht, wenn er es nicht in dem Sinne verſtünde, daß die drei Perſonen voluntate et potentia ſo eins ſind, wie es mehrere Engel und Seelen ſind, weil es, wenn ſie im Sinne der Kirchenlehre nur ein Gott wären, es ſich von ſelbſt verſtünde, daß ſie Einen Willen und Eine Macht haben. Anſelm ſagt nun aber weiter: Roſcelin gebe den Schluß auf Tritheismus vielleicht inſofern nicht zu, als er ſage: tres res illae simul sunt unus Deus, dann aber ſey nicht jede Gott und Gott eben darum aus drei Perſonen zuſammengeſetzt; Gott müſſe aber, wenn man richtig denken und nicht ſinnlichen Vorſtellungen nachhängen wolle, als höchſtes abſolutes Weſen doch gewiß als ein einfaches Weſen betrachtet werden. Noch in weiteren Wendungen ſucht Anſelm ſeinem Gegner nachzuweiſen, wie durch das Nebeneinander der beiden Beſtimmungen tres res per se und idem potentia et voluntate entweder Tritheismus oder Zuſammengeſetztheit Gottes ſich ergeben müſſe, und ſchließt dann dieſe Polemik mit der Bemerkung: wenn endlich die Meinung Roſcelin's die wäre, daß die tres res vermöge der Macht und des Willens den Namen Gott führen, wie drei Menſchen den Namen König, ſo würde Gott nicht etwas Subſtantielles, ſondern etwas Accidentielles bezeichnen, und die tres res wären dann ebenſo gewiß drei Götter, wie drei Menſchen nicht Ein König ſeyn können. Man vergl. Haſſe, Anſelm II, 295 f. In dieſer Weiſe ſucht Anſelm den Satz, den er ſchon im Briefe an Johannes ausgeſprochen, zu begründen: aut tres Deos vult constituere aut non intelligit quod dicit. Das iſt nun allerdings wahr, aber auch wieder nicht wahr. Roſcelin will inſofern allerdings drei Götter lehren und weiß klar, was er ſagt, als er die Schwierigkeit, numeriſche Einheit und drei Perſonen in der Trinität und wahre Perſonalität zuſammenzudenken, ſich deutlich macht; inſofern iſt die Aeußerung bezeichnend, welche Anſelm Epiſt. II, 41. von Roſcelin anführt: et tres Deos vere dici posse, si usus admitteret. Roſcelin will aber auch wieder nicht tres Deos constituere und kein Tritheiſt in einem häretiſchen, ſo zu ſagen polytheiſtiſchen Sinne ſeyn, und glaubte wirklich mit dem Satze potentia et voluntate omnino idem sunt ebenſo den Atheismus abzuhalten, wie manche vornicäniſche Väter, die noch an keine numeriſche Einheit in der Trinität dachten. Daß er nun aber darin ſich täuſchte, daß ihn ſeine Ausdrücke, namentlich ſeine gewählte Vergleichung ganz zu einem häretiſchen Tritheismus führe, das hat die ſcharfe Dialektik Anſelm's ihm unwiderleglich unter die Augen geſtellt. Es iſt nun aber der Mühe werth, zu hören, wie Anſelm ſeinerſeits der aus den kirchlichen Prämiſſen gezogenen Conſequenz auszuweichen ſucht. Wenn Roſcelin den ganzen Gott in drei Individuen theile, müßte er gerade, um eine wahre, volle Menſchwerdung Gottes zu lehren, ſie auf alle drei Perſonen ausdehnen. Dieſer allgemeine Gedanke liegt wenigſtens zu Grunde, wenn Anſelm ſagt: wären die drei Perſonen drei Götter, ſo müßte jede allgegenwärtig ſeyn, alſo auch der Menſchheit einwohnen. Die Kirchenlehre nun aber ſey nicht genöthigt, das anzunehmen, weil ſie in dem Einen Weſen, das Gott iſt, drei von einander unterſchiedene Perſonen (alios invicem) anerkenne, ſo daß ſie alſo auch in dem Sohne denſelben Gott ſehe, wie im Vater, nur in einer anderen Relation, und eben darum

auch nicht Alles, was dem ganzen Gott im Sohne zukomme, dem Vater zuſchreiben müſſe, wie gerade die Menſchwerdung; si filius incarnatus est et filius non est una et eadem persona, quae Pater est sed alia, non idcirco esse Patrem incarnatum necesse est. Anſelm geht aber noch weiter und behauptet: nicht nur nicht nothwendig, ſondern auch nicht möglich ſey es, daß der Vater und Geiſt zugleich Menſch geworden mit dem Sohne; denn nicht Gott als Gott, als die gemeinſame Natur, iſt Menſch geworden, ſondern Gott als Perſon oder qui recte suscipit ejus incarnationem credit eum non assumpsisse hominem in unitatem naturae, sed personae. Denn ſonſt müßte die Gottheit in die Menſchheit und die Menſchheit in die Gottheit verwandelt worden ſeyn. Iſt aber die Perſon die menſchwerdende, nicht die Natur, ſo kann nur von Menſchwerdung Einer Perſon geredet werden, ſonſt müßten ja mehrere Perſonen Eine Perſon werden können. Anſelm will aber auch, freilich mit ächt ſchalaſtiſchen Gründen, zeigen, warum gerade nur der Sohn und nicht eine andere Perſon der Trinität Menſch werden konnte, vergl. darüber in der Kürze Baur, die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit Bd. II. S. 404. Anſelm fühlt aber wohl, daß die Roſcelin'ſche Theſe zuletzt beruhe auf einer ſchärferen Betonung des Begriffs der Perſönlichkeit oder auf einem vom kirchlichen abweichenden Begriffe der Perſönlichkeit, und will daher auch noch den kirchlichen Begriff der Perſon in ihrer Anwendung auf die Trinität rechtfertigen. Roſcelin meine: wenn man nicht drei für ſich beſtehende Weſen, alſo eigentlich drei Götter lehre, ſo könne man auch in Wahrheit nicht von drei Perſonen reden. Dabei trage er aber ganz irrthümlich den menſchlichen Perſonbegriff auf Gott über: nam nec Deum nec personas ejus cogitat, sed tale aliquid, quales sunt plures personae humanae; et quia videt unum hominem plures personas esse non posse, negat hoc ipsum de Deo. Allein Perſon bezeichne im trinitariſchen Verhältniß nur eine ſolche Unterſchiedenheit, vermöge welcher der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht der Vater iſt, aber nicht eine ſolche, wie wenn ſie tres res separatae wären gleich drei Menſchen; die tres haben nur similitudinem quandam cum personis separatis, oder der Begriff Perſon iſt in der Anwendung auf die Trinität von dem gewöhnlichen verſchieden, was ganz an das Auguſtiniſche: tres personae, si ita dicendae sunt, erinnert. Wolle aber Roſcelin dieſe trinitariſche Unterſcheidung leugnen, beſtreiten tria dici posse de uno, et unum de tribus, ohne daß auch die drei von einander ausgeſetzt werden, weil dies ohne Beiſpiel ſey, quia hoc in aliis rebus non videt, ſo möge er das über Alles erhabene einzigartige Weſen Gottes bedenken, das mit nichts Zeitlichem und Räumlichem verglichen werden kann; sufferat paulisper aliquid, quod intellectus ejus penetrare non possit, esse in Deo, nec comparet naturam, quae super omnia est libera ab omni lege loci et temporis et compositionis partium, rebus, quae loco aut tempore clauduntur, aut partibus componuntur, sed credat aliquid in illa esse, quod in istis esse nequit et acquiescat auctoritati Christi, nec disputet contra illam. Anſelm will aber dann doch wieder gewiſſe Analogieen aus dem Gebiete des Kreatürlichen geltend machen, wie: Quelle, Bach, Teich ſind daſſelbe Waſſer, ohne daß man ſagen könnte, der Bach ſey die Quelle, die Quelle der Bach. Wie wenn er aber die ſabellianiſche oder tritheiſtiſche Conſequenz ſolcher Analogieen fühlen würde, läßt er ſie wieder fallen, um das göttliche Weſen in ſich ſelber in's Auge zu faſſen und daraus die kirchliche Anſchauung zu begreifen. Was er nun aber in dieſer Beziehung ſagt, dient ſo wenig zu wirklicher Aufklärung der Sache, daß es vielmehr nur die Schwierigkeit einer immanenten Selbſtunterſcheidung, um damit den Begriff der Perſon in Gott zu gewinnen, in's Licht ſtellt. Ueberhaupt kann man, unbefangen betrachtet, nur ſagen: Anſelm ſey in ſeinen Erörterungen der richtige und ſcharfe Interpret der Kirchenlehre, er habe ihren Standpunkt klar und feſt beſtimmt im Gegenſatz zu der Abweichung Roſcelin's, aber eine wiſſenſchaftliche Rechtfertigung, reſp. Weiterbildung der Lehre von der Trinität und Incarnation, ſofern dieſe doch nicht blos in formellen Diſtinktionen beſtehen ſoll, ſey bei ihm

in Wahrheit nicht zu finden; Horéau am angegeb. Orte S. 190 ſagt ſogar geradezu: l'Egliso ne pourrait guères lui repondre, que par des équivoques. Und mag nun auch Anſelm gegenüber von ſeinem Gegner ſo weit Recht haben, als dieſer die kirchlichen Prämiſſen theilt, und durch ſeine Theſe mit ihnen in Widerſpruch kommt, ſo hat derſelbe darin doch ſeinen anzuerkennenden Scharfſinn bewieſen, daß er die ganze Schwierigkeit begreift, welche dem trinitariſchen Perſonbegriff anhängt und welche durch den Conflikt deſſelben mit der kirchlichen Incarnationstheorie entſteht. Kann man doch ſagen: eben an dieſem Problem ſtehe die trinitariſche und chriſtologiſche Unterſuchung in der Gegenwart wieder. In ſeinem Briefe an Abälard deutet Roſcelin zwar an, daß er an Anſelm's Lehre quaedam reprehendenda, aliquid sacrae scripturae contrarium gefunden habe a. a. O. S. 196 u. 198, bezeugt aber doch dabei ſeinen Reſpekt vor Anſelm und kämpft nun gegen Abälard, ihn des Sabellianismus anklagend, während er ſelbſt die von den Vätern angedeutete richtige Mittelſtraße zwiſchen dem Sabellianae singularitatis lapis und arianae pluralitatis periculum einzuhalten ſuche; es klingt dabei allerdings die ſcharfe Betonung der drei Perſonen als verſchiedener Subſtanzen (Subſtanz und Perſon, ſagt er, ſey nach dem Sprachgebrauch der Väter eins) klar genug durch; er bemüht ſich nur, die vollkommene aequalitas der drei Perſonen im Gegenſatz vom Arianismus auszuſprechen und ſucht ſeine Anſicht mit zum Theil ſehr willkürlich herbeigezogenen Auctoritäten der Väter zu decken, in Wahrheit aber führt er die Sache nicht weiter. —

Nun iſt aber auch nach der Nominalismus Roſcelin's in's Auge zu faſſen und ſein Zuſammenhang mit der eben beſprochenen theologiſchen Abweichung, und dies umſomehr, als die Erörterung gerade dieſes Punktes gewöhnlich nicht ſehr genau und nicht gerecht genug angeſtellt worden iſt. Anſelm ſagt de fide trin. ep. 2.: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui quidem nounisi flatum vocis putant esse universales substantias et qui colorem non aliud queunt intelligere nisi corpus nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum diputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae princeps et judex omnium debet esse, quae in homine sunt, sic est imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea, quae sola et pura ipsa contemplari debet, valeat discernere. Und im 3. Kap. de fide trinit. bemerkt Anſelm weiter: quodsi iste (dieſes quodsi ſoll die Sache nicht problematiſch hinſtellen, ſondern iſt argumentativ zu nehmen) de illis modernis dialecticis est, qui nihil esse creduut nisi quod imaginibus comprehendere possunt etc. Damit iſt offenbar das bezeichnet, was man Nominalismus genannt hat, d. h. die Denkweiſe, welche das Allgemeine nicht für etwas Reales, in ſich Subſiſtirendes hält, ſondern für einen flatus vocis, d. h. freilich nicht, wie man gewöhnlich ſagt, für etwas völlig Inhaltleeres, das nicht Ausdruck eines Gedankens wäre, ſondern für einen zuſammenfaſſenden, durch die Abſtraktion entſtandenen, darum auch nur im Denken und für das Denken exiſtirenden Namen. Wir werden nämlich mit Ritter VII, 311 und nach mehr mit Horéau S. 178 f. annehmen müſſen, daß Anſelm die Anſicht des Roſcelin carrikirt hat, wie wenn er eigentlich dem gröbſten Senſualismus gehuldigt und den allgemeinen Begriffen alle Bedeutung darum abgeſprochen hätte, weil er ſie nicht realiſtiſch, wie Anſelm, als Subſtanzen betrachtete, und wie wenn es nichts Mittleres gäbe, nämlich, und das war ohne Zweifel die Anſicht Roſcelin's, daß die allgemeinen Begriffe nur in Gedanken unſerer Seele beſtehen, dieſe Gedanken aber nicht zugleich etwas außer unſerer Seele Subſiſtirendes bezeichnen. Das Poſitive zu dieſem Negativen iſt aber, daß nur das Individuellexiſtirende (was nicht nur ein Sinnliches ſeyn muß) das Reale iſt, was unmittelbar aus Anſelm's eigenen Worten hervorgeht: qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum, nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam. Man vergleiche Horéau l. c. p. 179 il s'agit des qualités, et suivant Roscelin, elles se disent de l'être, mais ne sont

pas des êtres p. 181. Roscelin refuse d'accepter les genres ot les espèces autant d'êtres, autant de substances universelles. qui supporteut ot contiennent le multiple, und dann in Beziehung auf die Bedeutung der flatus vocis S. 185: Il importe d'ajouter que tout uom substantif, qui ue représente pas une substance vraie, représeute du moins uue idée et une idée légitime; mais si Rosceliu n' a pas expressemeut formulé cette definition du nom il l'eut volontiers acceptée. Disons mieux, s'il l'a négligée, c'est, qu'il ne soupçonnait pas même qu' au moyen de uouvelles distinctions, on pût opposer le uom à l'idée, comme il avait opposé le nom a la chose; vergl. auch S. 188. Es iſt daher als eine Verdrehung von Seiten Anſelm's zu bezeichnen, wenn er dem Roſcelin vorwirft, er könne das Pferd nicht von ſeiner Farbe unterſcheiden, während er doch nur meint, die Farbe exiſtire nicht für ſich als Subſtanz, ſondern nur als Eigenſchaft eines Pferdes, und ſey für ſich nur ein Begriff; ebenſo iſt es eine Verdrehung des Sachverhaltes, daß Roſcelin nicht begreifen könne, wie mehrere Menſchen in specie uuus homo ſeyen, da Roſcelin vielmehr nur leugnet, daß dieſe species mehr ſey, als eine Abſtraktion. Den Ausdruck flatus vocis hat Roſcelin offenbar nur gewählt, um den Gegenſatz gegen den ſo uuvermittelten Realismus Anſelm's recht ſchroff bis zum Schein des Paradoxen zu bezeichnen, Horéau S. 179. Der Nominalismus Roſcelin's ſpricht ſich aber noch in einem anderen ihm zugeſchriebenen, noch paradoxer lautenden Satze aus bei Abaelard ep. XXI. hic Pseudo-Dialecticus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudeuter pervertit, ut eo loco, quo dicitur Dominus partem piscis assi, comedisse partem hujus vocis, quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. Weil dies letztere eine unbefugte Conſeqnenzmacherei Abälard's iſt, darf man den Hauptſatz: kein Ding habe Theile, nicht auch, wie Tennemann VIII, 162. dafür erklären. Dieſer Satz findet ſeine Beſtätigung in der ſeither von Couſin herausgegebenen Dialektik Abälard's, oeuvres inédits p. 471: fuit autem magistri uostri Rosc. tam insana sententia, ut uullam rem partibus coustare vellet, sed sicut solis vocibus species ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, parietc scilicet et fuudamento coustare diceret, tali ipsum argumeutatioue impugnabat: si res illa, quae est paries, rei illius quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nil aliud sit, quam ipsa paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omuis pars uaturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicitur, cum se uullo modo prior sit? Je größer nun das insanum, die Paradoxie einer ſolchen Behauptung zu ſeyn ſcheint, wie wenn er überhaupt nicht einmal das Verhältniß des Ganzen zu denken vermocht hätte (Baur a. a. O. S. 410), deſto mehr kommt es darauf an, den Sinn derſelben richtig zu beſtimmen und ihre Abzielung zu erkennen. Roſcelin meint nun offenbar: die Sache, ein Ganzes kann nicht Theile in dem Sinne haben, daß die Sache, das Ganze als ſolches real exiſtirte und die Theile aus ſich herausſetzen würde; vielmehr exiſtiren in Wahrheit nur die Theile, bilden als dieſe Theile die Sache, das Ganze, das nur logiſch von ihnen als Einheit unterſchieden werden kann, nicht realiter. Sollte daher die Sache, das Ganze, Theile in ſich haben, ſo wäre der Theil, da das Ganze nichts iſt als die Theile, Theil ſeiner ſelbſt und der übrigen Theile; eben darum ſagt er auch: daß jeder Theil von Natur früher ſey als das Ganze, und daher auch, wenn das Ganze Theile enthalten ſollte, mithin früher als ſie wäre, der Theil früher wäre als er ſelbſt. Die Paradoxie löſt ſich aber erſt ganz auf durch den genaueren Begriff, den Roſcelin von res hatte. Res iſt ihm offenbar ein concret exiſtirendes Individuum, das in ſeinem beſtimmten Seyn von anderen ſich abſchließt und aufhört, es ſelbſt zu ſeyn, wenn man eins ſeiner Elemente von ihm abtrennen will, Horéau p. 183: une substance ot une nature de la quelle on ne peut retraucher, distraire, aucuu de scs éléments sans l'anéantir; noch genauer: res iſt ein concret exiſtirendes Ganzes un tout das ariſto-

teliſche τί; Aristotel. Metaphys. VII. X. und ſonſt. So erklärt ſich nun das gewählte Beiſpiel einfach; Horéau p. 183: Il est évident que la maison se compose du toit, du fondement et du reste. Cependant, comme parties de cette maison, le toit, le fondement et le reste ne sont pas des êtres vrais, mais des subdivisions nominales. En effet, que cette subdivison s'opère en acte, en réalité; le fondement devient si l'on veut, un substance etc. et il en est de même, à certains égards, des autres parties de la maison; mais la substance maison n'existe plus, und muß man ſagen, das Dach z. B. iſt nicht in der Art etwas für ſich wie das Haus. Noch einleuchtender wird dies durch Anwendung auf die oben beſprochene theologiſche Streitfrage. Wenn die Kirchenlehre in der real gedachten Einheit Gottes drei Perſonen unterſcheidet, ſo macht Roſcelin dagegen ſeinen Grundſatz: nullam rem partibus constare, ſo geltend: die drei Perſonen bilden die Einheit Gottes nur nominell; im zuſammenfaſſenden Begriff nur ſind ſie Ein Gott, denn nur in den drei Perſonen iſt Gott wirklich, welche die Einheit conſtituiren. Sollte nun der Gottesbegriff, die Einheit ſelbſt eine reale ſeyn, ſo wäre, da Gott durch die und in den drei Perſonen nur einer iſt, die Perſon ein Theil ihrer ſelbſt und der anderen. Die Sache ließe ſich aber auch ſo vorſtellen: wäre Gott der eine im realen Sinn, ſo müßten die drei Perſonen Theile deſſelben ſeyn; dann ſind ſie aber ſelbſt nicht mehr Gott, denn Gott kann nur ein concret exiſtirendes gegen anderes ſich in ſich abſchließendes Weſen ſeyn. Wenn man nun aber, wie Ritter, ſagt, es bleibe dabei unerklärt, wie Roſcelin die wahren Dinge, die Einzelweſen für untheilbar erklären konnte, da er doch bei der blos ſinnlichen Vorſtellung des Einzeldinges nicht ſtehen bleiben konnte, ſo iſt dagegen zu bemerken, daß dieſe Frage für ihn zunächſt gar kein Intereſſe hatte, denn für ihn handelte es ſich lediglich nur um den Begriff der Realität, ob dieſe im Allgemeinen oder im Einzelnen Concreten zu ſuchen ſey, und ſein Satz hat mit dem Atomismus eines Demokrit z. B. entfernt nichts zu ſchaffen (Horéau S. 183), ſo wenig dies, als er ein Senſualiſt war, der nur die ſinnliche Wahrnehmung anerkennt, da er vielmehr die Bildung allgemeiner Begriffe ſo gut wie andere Empiriſten zugeben konnte und zugab, wenn er ſie auch anders faßte, als Anſelm. Sagt er, daß die Wörter, d. h. die von uns gebildeten allgemeinen Begriffe getheilt werden können, ſo ſpricht er den logiſchen Operationen offenbar nicht alle und jede Berechtigung ab. Nennt man ſeinen Nominalismus „roh", ſo iſt er dies wohl nicht viel mehr, als auch der Realismus eines Anſelm noch roh war, d. h. beide ſtellen einen extrem ausgedrückten Gegenſatz dar, deſſen Vermittelung noch nicht vollzogen iſt.

Was aber nun noch den Zuſammenhang des Roſcelin'ſchen Nominalismus mit ſeiner tritheiſtiſchen Häreſe betrifft, ſo iſt derſelbe den Meiſten eine evidente Thatſache, während Andere, wie Ritter a. a. O. S. 314 und das katholiſche Kirchenlexikon von Welte, Bd. IX. S. 395, denſelben nur als wahrſcheinlich oder ſogar als ganz zweifelhaft hinſtellen. Es muß nun allerdings zugegeben werden, daß die zu Soiſſons verdammte Häreſe Roſcelin's nicht unmittelbar begründet erſcheint durch den nominaliſtiſchen Grundſatz, ſondern durch die beſprochene chriſtologiſche Schwierigkeit, daß ferner Anſelm, wo er auf den Nominalismus Roſcelin's hindeutet, nicht hiſtoriſch ſagt, daß Roſcelin ſeine Häreſe auf ſeinen Nominalismus gegründet habe, ſondern von ſich aus beides in's Verhältniß ſetzt, daß endlich auch Abälard nicht auf dieſen Zuſammenhang hinweiſt. Wenn man nun aber die Sache umkehren und es wenigſtens für möglich erklären will, daß Roſcelin, von ſeiner theologiſchen Argumentation ausgehend, „zur nominaliſtiſchen Denkweiſe überging, um mit der theologiſchen Anſchauung die philoſophiſche in Einklang zu ſetzen", ſo iſt das gewiß nicht wahrſcheinlich, da Roſcelin vorzugsweiſe Dialectikus war und blieb und daher wohl auch von ſeiner Philoſophie aus die theologiſchen Probleme erfaßte. Ganz unzuläſſig iſt aber die Behauptung: ſeit der Veröffentlichung des Briefs Roſcelin's an Abälard ſey die gewöhnliche Anſicht vom Zuſammenhang des Roſcelin'ſchen Nominalismus mit ſeinem Tritheismus ganz zu verwerfen, weil

er dieſe nominaliſtiſche Begründung nicht hätte unterlaſſen können (Welte, Kirchenlexikon o. a. O. S. 396). Denn wie iſt denkbar, daß Roſcelin, nachdem er endlich Ruhe erlangt hatte, hier den Nominalismus zu Begründung ſeiner tritheiſtiſchen Theſe offen anzuwenden gewagt hätte, da er ſie ja damit wieder ganz auf die Spitze und ſich ſelbſt damit bloßgeſtellt hätte? Er geht nicht einmal auf die Abälard'ſchen Vorwürfe über ſeine Pſeudodialektik ein, weil er nicht an ſeine Philoſophie erinnern will, und zwar wohl gerade darum, weil ſeine Häreſe damit innerlich zuſammenhing. Die Correſpondenz zwiſchen beiden iſt auch, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, ganz evident. War ihm das allgemeine Gemeinſame eine bloße Abſtraktion vom Beſonderen, nur etwas Logiſches, vox, nomen, ſo konnte er ſich Gott nur als Individuum exiſtirend denken, eben darum auch die tres nicht als una res, als unus Deus in realiſtiſchem Sinne, ſondern nur als tres res, als drei für ſich beſtehende Individuen, und die Einheit der drei nur logiſch in der gleichen voluntas et potentia ſuchen. Wie ſein Satz: rem partibus non constare, mit dem Tritheismus zuſammenhing, iſt oben geſagt worden. Wenn er nun aber für ſeine tritheiſtiſche Folgerung ausgeſprochenermaßen nur an die chriſtologiſche Schwierigkeit anknüpft, und den nominaliſtiſchen Hintergrund verſchweigt, ſo wird dies wohl nur ſo zu erklären ſeyn, daß er im Bewußtſeyn, eine theologiſche Neuerung auszuſprechen, nicht ſeine Philoſophie als den Grund davon erſcheinen laſſen und eben damit dieſe ſelbſt und ihre Anwendung auf die Theologie in Mißkredit bringen wollte. Roſcelin ſoll, wie Anſelm de fide trin. 3. anführt, geſagt haben: pagani defendunt legem suam; Judaei defendunt fidem suam, erga et nos Christianam fidem defendere debemus. Damit ſpricht er zunächſt nur aus, daß ihn ein apologetiſches Intereſſe, das Beſtreben, den Glauben durch richtige Deutung ſicher zu ſtellen, zu ſeiner Behauptung geführt, er alſo keineswegs dem Glauben ſelbſt nahetreten wolle. Aber die Worte lauten doch auch wie eine Apologie für die wiſſenſchaftliche dialektiſche Erörterung des Glaubens überhaupt, wenn man nicht ſagen will, für die relative Freiheit der denkenden Vernunft in der Auffaſſung, reſp. Weiterbildung der kirchlichen Lehre. Wenigſtens könnte die Art, wie Anſelm eben im Streite gegen Roſcelin den Standpunkt der fides praecedens intellectum vertheidigt gegen quidam, qui solent, cum ceperint quasi cornua confidentiae sibi scientiae producere, ohne daß ſie die soliditas fidei zuvor haben, in altissimas fidei quaestiones assurgere, ebenſo praepostere prius per intellectum volunt assurgere, und wie er überhaupt gegen den Uebermuth eines glaubensloſen Denkers polemiſirt — dies könnte eben darauf hinweiſen, daß Roſcelin die Freiheit der denkenden Vernunft nachdrücklicher in Anſpruch nahm und nehmen wollte. Roſcelin hätte ſomit im Gegenſatz zu Anſelm eine ähnliche Stellung eingenommen, wie vor ihm Berengar gegenüber von Lanfranc, und noch mehr noch ihm Abälard gegenüber von ſeinen kirchlichen Gegnern. Ueberdies ſteht ja der Nominalismus überhaupt faſt immer im Zuſammenhange mit einer rationelleren Tendenz. Bei der Dürftigkeit der Nachrichten ſoll jedoch dieſe Anſicht nur als eine wahrſcheinliche ausgeſprochen ſeyn.

Wenn im Vorſtehenden auf einen weniger bedeutend erſcheinenden, darum aber doch keineswegs intereſſeloſen Gegenſtand etwas genauer eingegangen wurde, ſo mag dies auch mit dem Beſtreben entſchuldigt werden, einem Manne, der als theologiſcher, ſo auch als philoſophiſcher Häretiker ausgeſtoßen wurde, die Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, die ſein wenn auch paradox erſcheinender Scharfſinn immerhin verdient. Landerer.

Roſe, die goldene (rosa aurea), heißt die vom Pabſte geweihte, aus Gold beſtehende Roſe, welche als Geſchenk vom römiſchen Stuhle ſolchen fürſtlichen Perſonen zugeſtellt wurde, von denen er eine beſondere Förderung ſeiner Intereſſen, Schutz und Schirm für die Kirche erhielt oder überhaupt zu erhalten hoffen konnte. Auch an Städte und Kirchen iſt ſie gegeben und von Jahrhundert zu Jahrhundert iſt die Ceremonie ihrer Weihe immer feierlicher geſtaltet worden. Zu derſelben iſt nur der vierte Faſtenſonntag, der Sonntag Lätare, beſtimmt, der deshalb auch Roſenſonntag (Dominica de rosa) heißt. Bei der Weihe iſt der Pabſt ganz weiß gekleidet und er vollzieht ſie

entweder in der Camera Papagalli oder in einer Kapelle, deren Altor mit Roſen und Kränzen geſchmückt iſt. Vor dem Altare intonirt er dos Adjutorium nostrum; das Weihgebet bezieht ſich auf Chriſtus, als ouf die Blume des Feldes und die Lilie des Tholes. Nach dem Gebete toucht der Pabſt ſie in Balſom, beſtreut ſie mit Moſchnsſtaub (Balſam) und Weihrouch, beſprengt ſie mit Weihwaſſer, hebt ſie hoch empor, um ſie dem Volke zu zeigen, legt ſie dann auf den Altar, hält die Meſſe nnd ertheilt ſchließlich der Verſammlung den Segen. Als weſentliche Beſtandtheile der Roſe gelten Gold, Weihrouch und Balſam, wegen der dreifachen Subſtonz in Chriſto, nämlich der Gottheit, des Leibes und der Seele. Die Roſe überhaupt ſoll durch ihre Forbe die Klarheit und Reinheit, durch ihren Geruch die Anmuth, durch den Geſchmack die Sättigung bezeichnen, die Forbe erfreuen, der Geruch ergötzen, der Geſchmack ſtärken. Diejenige Perſon, welcher perſönlich die goldene Roſe übergeben wird, empfängt ſie ous den Händen des Pabſtes mit den Worten: „Nimm hin dieſe geweihte Roſe ous meiner Hond, der ich unwürdig Gottes Stelle ouf Erden vertrete. Die zweifoche Freude Jeruſalems, der ſtreitenden und triumphirenden Kirche, wird durch ſie angedeutet, durch welche auch allen Chriſtgläubigen offenbar wird die ſchönſte Blume, welche die Freude und Krone oller Heiligen iſt. Nimm ſie hin, geliebteſter Sohn, der du edel und reich on Tugend biſt, damit du in Zukunft noch mehr durch unſeren Herren Chriſtus mit ollen Tugenden reichlich geadelt werdeſt und der an den Waſſern gepflonzten Roſe gleichſt, welche Gnode dir Gott verleihen möge, der do iſt dreieinig nnd einig in Ewigkeit. Amen!“ Wird die goldene Roſe verſchickt, dann überbringt ſie ein Geſandter mit einem Begleitſchreiben des Pobſtes. Zu welcher Zeit die Weihe der goldenen Roſe entſtanden iſt, läßt ſich nicht mit Beſtimmtheit ermitteln; gewöhnlich ſetzt man ſie in das 11. Jahrhundert, in die Zeit Leo's IX. Pabſt Alexander III. gab ſie dem Könige Ludwig VIII. von Frankreich und dem Dogen von Venedig, Urban V. dem Könige Johonn von Sicilien, Benedikt XIII. der Großherzogin Violanta Beatrix von Florenz, Eugen IV. dem Kaiſer Siegmund, Nikolaus V. dem Koiſer Friedrich IV. und dem Könige Alfons von Portugal, Pius II. dem Könige Johonn von Aragonien und ſeiner Geburtsſtodt Siena, Leo X. dem Kurfürſten Friedrich dem Weiſen, Gregor XIII. dem Könige von Polen, Heinrich von Valois ꝛc. Auch mehrere Herzöge von Mantua, Ferrara, Urbino und Gonzoga, in Deutſchland einige Herzöge von Mecklenburg und Markgrofen von Brandenburg erhielten ſie. Als Symbol freudiger Ereigniſſe iſt ihre Verleihung bis ouf unſere Zeit in der römiſchen Kirche beibehalten worden; Gregor XVI. weihte am 9. März 1834 eine goldene Roſe und verehrte ſie dem Capitel und der Kathedrolkirche von St. Morko. Neubecker.

Roſenkranz, der (Rosarium), iſt eine Schnur, durch eine Reihe größerer und kleinerer Perlen gezogen, deren man ſich in der römiſchen Kirche bedient, um eine beſtimmte Anzohl von Voterunſern und Ave-Moria's zu beten, daher er ouch häufig gerodezu Paternoſter genannt wird; im weiteren Sinne bezeichnet das Wort die beſondere Andocht, zu der der Roſenkranz gebraucht wird. Die Sitte, das Vaterunſer mehrmals zu wiederholen, iſt in dem Einſiedler- und Mönchsleben entſtanden und wird ſchon früh erwähnt. Palladius, ein Schriftſteller zu Anfong des 5. Jahrhunderts, in ſeiner Mönchsgeſchichte (*λαυσιακὰ* cap. 35) und Sozomenus in der Kirchengeſchichte (VI, 29) erzählen, der Abt Poulus in der Wüſte Pherme hobe das Vaterunſer 300mal hintereinander gebetet, und um nicht in der Zohl zu irren, hobe er 300 Steinchen in ſeinem Schoß vorher abgezählt und nach jedem Gebete eins herausgeworfen. Auf dem im J. 816 geholtenen Concilium Celichitenſe in England wurden die Gebete für die verſtorbenen Biſchöfe durch den 10. Conon in folgender Weiſe geordnet: Postea unusquisque Antistes et Abbas 600 psalmos et 120 Missas celebrare faciat et tres homines liberet et eorum cuilibet tres solidos distribuat: et singuli servorum Dei diem jejunent et triginta diebus canonicis horis expleto synaxeos et septem Beltidum Pater noster pro eo cantetur (Collect. Labb. VII, 1489). Das Wort Beltis oder ſoll

nach Heinr. Spelmann (bei du Cange, Gloss. med. et infim. Latin. s. v.) angelſächſiſchen Urſprungs ſeyn und einen Gürtel oder eine Schnur zum Abzählen der Gebete bedeuten. Das Ave Maria wurde zuerſt in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts als Gebetsformel verwandt, kam aber erſt im 13. Jahrhundert recht in Schwung; nach Stephanus de Borbone [um 1225] (de sept. don. sp. scti in Echardi Scriptt. Praed. I, 189) wiederholten es andächtige Seelen 50-, 100-, ſogar 1000mal; doch beſtand es damals nur aus den Worten Luk. 1, 28.; die Worte: benedictus fructus ventris tui, entlehnt aus Luk. 1, 42., erſcheinen zuerſt, mit dem engliſchen Gruße verbunden, im Munde einer Gräfin Ada von Avesnes, die nach der Erzählung des Abtes Hermann von Tournai (d'Achery spicil. II, 905, geſchrieben um 1130) täglich 20 engliſche Grüße ſtehend, 20 gebeugt, 20 knieend zu beten pflegte; der weitere Zuſatz: Jesus Christus, Amen ſoll von Urban IV. (1261—1264), ſcheint aber, wie Binterim (Denkwürdigkeiten VII, 1, 123) richtig vermuthet, erſt von Sixtus IV. (1471—1484) herzurühren. Die Schlußbitte endlich iſt erſt im 16. Jahrhundert allmählich entſtanden und wird noch von dem Concile zu Beſançon 1571 als ein zwar überflüſſiger, aber frommer Gebrauch erwähnt (Conc. Germ. VIII, 44). Die erſte Verbindung des Vaterunſer mit dem Credo und dem engliſchen Gruße kommt dagegen ſchon in den statuta communia des Biſchofs Odo von Paris 1196 vor (vgl. den Art. „Ave Maria"); die erſte Erwähnung der Sitte, den Gruß 3mal 50mal zu wiederholen, findet ſich bei Thomas Cantipratenſis (bonum univers. de apib. lib. II. c. 29. art. 6 & 8).

Sind demnach die Elemente, aus denen ſich die Roſenkranzandacht zuſammenſetzt, noch ſo jung, ſo kann von einem hohen Alterthume des Roſenkranzes keine Rede ſeyn; er iſt erſt im ſpäteren Mittelalter entſtanden. Die Meinung, daß derſelbe von Benedikt von Nurſia oder von Beda dem Ehrwürdigen erfunden worden ſey, verdient keinen Glauben; die andere, daß er von Peter dem Einſiedler unter Urban II. oder von dem Dominikaner Alanus a Rupe eingeführt worden ſey, iſt eben ſo zweifelhaft, als die gewöhnliche Dominikanertradition, welche dem heiligen Dominikus das Verdienſt beilegt, das kirchliche Leben damit bereichert zu haben. Selbſt Lambertini gibt zu, daß kein gleichzeitiger Schriftſteller dies beſtätige. Dagegen ergibt ſich aus verbürgten Zeugniſſen der ſichere Schluß, daß der Roſenkranz zuerſt von den Dominikanern gebraucht wurde. Gieſeler führt aus Quetif's und Echard's Scriptt. Praedicator. I, 411 eine Stelle an, worin über den Dominikaner Nikolaus (um 1270) geſagt wird, er habe 4 Jahre hindurch perſönlich das Paternoſter getragen. Lambertini verweiſt auf den Grafen Humbert von der Dauphiné, der um die Mitte des 14. Jahrhunderts ſeine weltliche Würde niederlegte und in den Dominikanerorden eintrat: auf ſeinem in Erz gegoſſenen Grabmal in der Ordenskirche zu Paris ſeyen mehrere Statuen von Dominikanern angebracht geweſen, welche den Roſenkranz in der Hand trugen. Nach der Meinung Neuerer ſoll der Roſenkranz durch die Kreuzzüge aus dem Orient nach dem Abendlande gekommen ſeyn, da auch die Brahminen und Mahamedaner ſich deſſelben bedienen; ſein Urſprung wird dadurch allerdings nicht erklärt, denn die ſchon im 9. Jahrhundert erwähnten Belten der angelſächſiſchen Chriſten machen die ſelbſtſtändige Entſtehung im Occidente gewiß; dagegen iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß der Einfluß, den die morgenländiſche Sitte während der Kreuzzüge auf die Abendländer geübt hat, zur Verbreitung weſentlich beitrug, wenn auch die nähere Einrichtung nur aus der Einwirkung mittelalterlich-chriſtlicher Ideen erklärt werden kann.

Es ſind verſchiedene Roſenkranzandachten zu unterſcheiden, deren Schulting in ſeiner Bibl. Eccles. Tom. I. P. III. p. 205 im Ganzen zwanzig-aufzählt; die bekannteſten ſind folgende.

1) Der vollſtändige oder Dominikaner-Roſenkranz beſteht aus 15 Dekaden (Zehnten oder Geſetzen) kleiner Marienperlen, welche durch 15 größere Paternoſterperlen getrennt ſind. Die Betenden ſprechen demnach nach je einem Vaterunſer 10 engliſche Grüße; die Geſammtzahl der letzteren beträgt mithin 150; man nennt

daher dieſen Roſenkranz auch Marienpſalter (Psalterium Mariae, was indeſſen auch eine Umdichtung ſämmtlicher 150 Pſalmen in ebenſo viele Mariengebete bezeichnen kann, worüber man meinen Art. „Maria, Mutter des Herrn“ Bd. IX. S. 87 nachſehe).

2) Der gewöhnliche Roſenkranz (Rosarium) umfaßt nur 5 Dekaden Marienperlen und 5 Paternoſterperlen, alſo im Ganzen 55 Perlen; dreimal wiederholt bildet er den Marienpſalter.

3) Der mittlere Roſenkranz beſteht aus 63 Marien- und 7 Paternoſterperlen, um die 63 Lebensjahre anzudeuten, welche die gewöhnliche Sage der Jungfrau beilegt. Da indeſſen die Franziskaner, denen ihre beſondere Verehrung für die Mutter Gottes wahrſcheinlich eine außerordentliche Erleuchtung verdient hat, das von ihr erreichte Alter auf 72 Jahre berechnen, ſo beten dieſe bei derſelben Andacht 72 engliſche Grüße.

4) Der kleine Roſenkranz, auch Dreißiger genannt, umfaßt zur Erinnerung an die 33 Lebensjahre Chriſti 3 Dekaden Marienperlen, durch 3 Paternoſterperlen unterbrochen, im Ganzen 33 Perlen.

5) Der ſogenannte engliſche Roſenkranz (Rosarium angelicum) hat ebenſo viel Perlen, wie der vorige, unterſcheidet ſich aber dadurch, daß bei jeder Dekade der Marienperlen nur zu der erſten der engliſche Gruß geſprochen wird, zu den 9 folgenden aber das Sanktus (Sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus Sabaoth! Pleni sunt coeli et terra gloria tua, Hosanna in excelsis! Benedictus, qui venit in nomine Domini, Hosanna in excelsis!) mit der kleinen Doxologie (Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto!).

4) Die Krone (Capellaria, corona) beſteht aus 33 Paternoſter zum Gedächtniß der 33 Lebensjahre Chriſti und nur 5 Ave Maria zur Feier der 5 Wunden deſſelben. (Von dem Camaldulenſer Eremiten Peregrin erzählen die Acta Sanctorum Tom. I. Junii 372: Hic coronam dominicam instituit ad commemorationem annorum vitae Domini, triginta tres orationes dominicas et pro commemoratione quinque vulnerum ejus quinque salutationes angelicas persolvendas continentem.) In neuerer Zeit nennt man Krone auch eine Andacht aus 12 engliſchen Grüßen und 3 Vaterunſern (vgl. Binterim a. a. O. 105).

7) Das Officium Laicorum kann nur mit Unrecht unter die Roſenkranzandachten gerechnet werden, da es nur aus Vaterunſern beſteht und ſomit der weſentlichſte Beſtandtheil jener, der engliſche Gruß, darin fehlt. Der Name mag aus dem Franziskanerorden ſtammen, da in der von dem Stifter für die Laienbrüder und -Schweſtern entworfenen Regel dieſen in den kanoniſchen Stunden an der Stelle der den Klerikern obliegenden Gebete eine beſtimmte Anzahl Paternoſter vorgeſchrieben iſt.

Der Name Rosarium oder Roſenkranz wird von katholiſchen Schriftſtellern auf verſchiedene Weiſe erklärt. Die Einen leiten ihn von Rosa mystica, einem kirchlichen Prädikate der Maria, ab, zu deren Verherrlichung er vorzugsweiſe beſtimmt iſt; Andere von der heiligen Roſalie, einer angeblichen Verwandtin Karl's des Großen und Einſiedlerin, die auf alten Abbildungen theils mit der Gebetsſchnur in der Hand dargeſtellt wird, theils mit einer aus Gold und Roſen gewundenen Krone, welche ihr Chriſtus nach ihrer Aſſumption aufſetzt; wieder Andere von den Roſen, die nach der Legende treuen Verehrern der Jungfrau und dieſes Grußes aus dem Munde erblüht ſehen und welche dieſe ihnen zum Himmelkranze gewunden wieder um das Haupt gelegt haben ſoll. Dieſe Hinweiſungen erklären, abgeſehen von dem mehr als zweifelhaften Karakter der Erzählungen, den Namen ebenſo wenig, als die unſichere Vermuthung, daß die erſten Roſenkränze aus Perlen von Roſenholz beſtanden hätten. Mir ſcheint es dem Geiſte der myſtiſchen Frömmigkeit im Mittelalter weit entſprechender, daß man die Andacht ſelbſt mit einem Roſengarten (denn dies heißt eigentlich das Wort Rosarium, und zwar hier in keinem andern Sinne, als wenn Gebetbücher derſelben Zeit Hortulus animae ꝛc. genannt werden) verglichen habe, deſſen Blüthen, die einzelnen Gebete, ſich zur Ehre der heiligen Jungfrau entfalten, daher Rosarium B. M. V.; damit hängt auch der

Name Roſenkranz (latein. Corona, ital. Capellina, entſprechend dem mittelhochdeutſchen Schapël, Kranz) zuſammen, der eine aus Roſen, d. h. aus Gebetsformeln, gewundene Ehrenkrone für die Hochgebenedeite bezeichnet; das iſt zuletzt auch der Faden, welcher ſich durch alle jene Sagen hindurchzieht, nach welchen den frommen Mariadienern Roſen aus dem Munde erblühen, die ebenſowohl der Jungfrau als ihnen ſelbſt zum verherrlichenden Kranze ſich zuſammenſchlingen.

Vor Beginn des Roſenkranzgebetes ſchlägt der Betende ein Kreuz, erfaßt das an der Mitte der Schnur herabhängende kleine Kreuz, ſpricht ſo das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß und betet ein Vaterunſer mit drei engliſchen Grüßen. Dieſer Einleitung entſpricht der gleiche Schluß. Beide faſſen die verſchiedenen Formen der Roſenkranzandacht ein. Mit dem gewöhnlichen Dominikanerroſenkranz oder Marienpſalter verbindet ſich die Betrachtung der ſogen. Geheimniſſe, nach welchen man auch den Roſenkranz in den freudenreichen, ſchmerzhaften und glorreichen unterſcheidet. Der freudenreiche Roſenkranz umfaßt folgende fünf Geheimniſſe: 1) den du, o Jungfrau, vom heiligen Geiſt empfangen; 2) den du, o Jungfrau, zur Eliſabeth getragen; 3) den du, o Jungfrau, geboren; 4) den du, o Jungfrau, im Tempel aufgeopfert; 5) den du, o Jungfrau, im Tempel wiedergefunden haſt. Der ſchmerzhafte Roſenkranz zergliedert ſich in folgende: 1) der für uns in dem Garten Blut geſchwitzt hat; 2) der für uns iſt gegeißelt; 3) der für uns iſt mit Dornen gekrönt worden; 4) der für uns das ſchwere Kreuz getragen hat; 5) der für uns iſt gekreuzigt worden. Der glorreiche Roſenkranz ſteigt durch folgende Stufen an; 1) der von den Todten auferſtanden; 2) der gen Himmel gefahren iſt; 3) der uns den heiligen Geiſt geſandt; 4) der dich in den Himmel aufgenommen; 5) der dich gekrönt hat. (Siehe den Art. „Roſenkranz“ in Welte und Wetzer's kathol. Kirchenlexikon.) Jedes dieſer 15 Geheimniſſe wird eine Dekade hindurch den Worten: Jeſus Chriſtus im Ave Maria angehängt, ſomit 10mal wiederholt; ſo verknüpfen ſich die Freuden, Schmerzen und Seligkeiten der Maria mit weſentlichen Thatſachen der Erlöſung zu einer Gebetsandacht, welche alle Skalen des Gefühls in aufſteigender Linie zu durchlaufen beſtimmt ſcheint. Mit dem gewöhnlichen Roſenkranz wird nur eine Gattung dieſer Geheimniſſe verbunden, deren Wahl ſich nach dem Karakter der kirchlichen Zeit beſtimmt, wodurch die Roſenkranzandacht in eine gewiſſe Beziehung zum Kirchenjahr tritt. Wenn katholiſche Schriftſteller auf das Sinnige, die Mannichfaltigkeit und den Reichthum dieſer Andacht hinweiſen, wenn ſie namentlich hervorheben, daß in der Wiederholung ſich gerade die Wärme des Gebetes ausſpreche und daß dadurch der Gebetseifer und die Andachtsgluth nur feuriger entzündet werde, ſo darf man nicht vergeſſen, daß die Praxis durchweg den entgegengeſetzten Eindruck macht: wer je in katholiſchen Ländern die Mundfertigkeit und Aeußerlichkeit beobachtet hat, womit der Roſenkranz ſowohl in Kirchen als Häuſern im einförmig näſelnden Tone abgeleiert wird, der begreift, daß in dieſer ſogenannten Andacht nur der gedankenloſeſte Gebetsmechanismus, der nicht in die Erhöhung der frommen Stimmung, ſondern in das äußerliche kirchliche Werk das Weſen der Andacht ſetzt, zu ſeiner Vollendung gekommen iſt.

Der Dominikaner Jakob Sprenger, der ſpäter als Großinquiſitor (haereticae pravitatis inquisitor) in Deutſchland beſonders dem Hexenweſen gründlich nachſpürte und ſich als Mitverfaſſer des im J. 1489 erſchienenen Hexenhammers (malleus maleficarum) in dieſem Fache auch literariſch berühmt gemacht hat, ſtiftete im J. 1475 die erſte Roſenkranzbruderſchaft (Confraternitas de Rosario B. M. V.) in der Dominikanerkirche zu Köln, wie Leo X. in einer Bulle vom J. 1520 ſagt, um dieſer Stadt Befreiung von den Kriegsunruhen zu erflehen, welche ſie damals bedrängten. Sixtus IV. privilegirte die Bruderſchaft im J. 1478 mit einem Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen und forderte zur Verbreitung derſelben an andern Orten unter Männern und Frauen auf; ſchon 1481 entſtand ein ſolcher Verein zu Schleswig. Innocenz VIII. bewilligte der Confraternität 1483 eine indulgentia plenaria semel in vita et semel in articulo mortis (nach Alt verſprach er auch Allen, die den Roſenkranz fleißig beten

würden, einen Ablaß van 360,000 Jahren); da aber jene Bewilligung nur mündlich geſchehen war, ſo beſtätigte ſie Leo X. in der oben erwähnten Bulle vom J. 1520, welche zugleich die apokryphiſche Mittheilung gibt, daß die Roſenkranzbruderſchaft ſchon von dem heiligen Dominikus geſtiftet, aber ſpäter durch die Sorgloſigkeit der Ordensglieder in Vergeſſenheit gekommen ſey; dem widerſpricht aber, daß die Bulle Sixtus' IV. von dem Verein als einem neu geſtifteten, nicht als einem nur neu belebten ältern Inſtitut ſpricht.

Einen neuen Aufſchwung erhielten dieſe Bruderſchaften durch die Türkenkriege. Als am 7. Okt. 1571 (es war der erſte Sonntag im Oktaber) Juan d'Auſtria bei Lepanto über die Türken einen glänzenden Seeſieg erfocht und ihre Flotte faſt aufrieb, ſchrieb man dieſen Erfolg der chriſtlichen Waffen der Fürbitte zu, welche die jungfräuliche Gottesmutter auf die Gebete der Confraternität eingelegt habe, und Pius V. ordnete an, daß jährlich der heiligen Maria de Victoria an dieſem Tage für den gegen den Erbfeind der Chriſtenheit geleiſteten Beiſtand eine feierliche Cammemoratian veranſtaltet werde. Gregor XIII. verlegte durch Bulle vam 1. April 1573 die Feier auf den erſten Sonntag im Oktober und gab ihr den Namen Feſtum Rosarii B. M. V., dach beſchränkte er die Begehung auf diejenigen Kirchen, in denen ſich eine Kapelle oder ein Altar zur Ehre des Roſenkranzes befinde. Auf Verwendung der Königin Maria Anna von Spanien bewilligte Clemens X. durch Breve vom 26. Septbr. 1671, daß das Roſenkranzfeſt in ganz Spanien und ſeinen Calonien mit Officium und Meſſe auch in den Kirchen gefeiert werde, in welchen ſich keine Kapelle oder Altar zu Ehren des Roſenkranzes befinde. Dieſe Bewilligung wurde durch die Congregatio Rituum in den folgenden Jahren auf verſchiedene Diöceſen und Städte inner- und außerhalb Italiens ausgedehnt. Unter Innocenz XII. beantragte ſie ſagar im Namen Kaiſer Leopold's die Erhebung des Roſenkranzfeſtes zum allgemeinen Kirchenfeſte, aber da dieſer Pabſt durch den Tad überraſcht warden war, nach ehe er das Dekret approbiren kannte, ſa ruhte unter ſeinem Nachfolger Clemens XI. (ſeit 1700) die Sache lange, bis der Sieg des kaiſerlichen Heeres bei Temeswar und die Aufhebung der von den Türken unternommenen Belagerung van Corfu — jener war am 5. Aug. 1715, am Tage Mariae ad nives, dieſe 10 Tage ſpäter auf Mariä Himmelfahrt (15. Aug.) erfalgt — ſa deutliche Fingerzeige van dem mächtigen Walten der Himmelskaiſerin und van der Wirkſamkeit ihrer Fürbitte gaben, daß Clemens durch Bulle vam 3. Okt. 1716 die Feier des Roſenkranzfeſtes in der ganzen Chriſtenheit befahl, und zwar, damit die Herzen der Gläubigen gegen die glorreiche Jungfrau feuriger entzündet und das Andenken an die vom Himmel verliehene Gnade niemals ausgelöſcht werde. Das Feſt ſcheint nicht ahne Zuſammenhang, vielleicht ſogar die Nachahmung einer ſinnverwandten Feier, die in der griechiſchen Kirche am 1. Oktober unter dem Namen Mariä Schutz begangen wird. Doch iſt der Roſenkranz ſelbſt der griechiſchen Kirche unbekannt, nur in den griechiſchen Klöſtern ſall ſein Gebrauch, wie Alt wenigſtens behauptet, varkommen.

Die Mitglieder der Roſenkranzbruderſchaft übernehmen die Pflicht, den Roſenkranz täglich ein- oder mehreremal zu beten; dagegen haben ſich in neuerer Zeit Vereine van 15 Perſonen gebildet, welche nach dem Grundſatz der Arbeitsaſſociatian die 15 Geſetze des vallſtändigen Roſenkranzes ſo unter ſich vertheilen, daß jede täglich nur eine Dekade betet (kathal. Kirchenlexikon IX, 399), und dieſe Bruderſchaft nennt ſich wunderbar genug — den lebendigen Roſenkranz.

Man vgl.: Mabillon, Act. SS. Ord. Bened. Saec. V. Praef. p. LXXVI sq. Benedicti XIV olim Prosperi de Lambertinis de festis B. M. V. cap. XII de festo Rosarii; Eusebii Amort. de orig. progress. valore ac fructu indulgentiarum I, p. 170 sq.; Binterim a. a. O. VII, 1. S. 98—136; Gieſeler, K.-G. II, 2. S. 348. Anm. K. S. 467. Anm. K. II, 4. S. 297. Anm. K.; Alt, das Kirchenjahr des chriſtlichen Morgen- u. Abendlandes (Berl. 1860), S. 72 u. 73.

Georg Eduard Steitz.

Rosenkreutzer. Im J. 1614 erschien zu Cassel eine anonyme Schrift unter dem Titel: Fama Fraternitatis des löblichen Ordens des Rosenkreuzes". In dieser Schrift wird von einer geheimen Gesellschaft Nachricht gegeben, die ein gewisser Christian Rosenkreutz vor 200 Jahren gestiftet haben sollte. Der Stifter sall, im J. 1388 aus einem edlen Geschlechte geboren, noch in blühender Jugend mit einem Freunde aus einem Kloster, in welchem er lebte, nach dem heiligen Grabe gezogen seyn; in Cypern sey der eine Freund gestarben, der überlebende aber habe sich, von dem Ruf der großen Weisheit und Naturkenntniß der Araber angezogen, nach Damaskus begeben, sey dort in die Geheimnisse der Physik und Mathematik eingeweiht worden, nach dreijährigem Aufenthalt daselbst über Aegypten nach Fez gereist, habe hier bedeutende Fortschritte in der Magie gemacht und sey zur Erkenntniß gelangt, daß, gleichwie in jedem Kerne ein guter ganzer Baum, also die ganze große Welt in einem kleinen Menschen sey. In Spanien, wo er zuerst seine neugewonnene Weisheit habe mittheilen wollen, habe man dieselbe verschmäht und er habe nun sein liebes deutsches Vaterland zum Bewahrer seiner Schätze erwählt, sich hier eine schöne Wohnung erbaut und aus dem Kloster, aus dem er ausgegangen, drei vertraute Freunde zu einer Brüderschaft des Rosenkreuzes erwählt, um mit diesen die längst gewünschte Reformation der Welt zu beginnen, und habe dazu später noch vier weitere Mitglieder beigezogen. Diese seyen nun, nachdem sie vom Meister unterrichtet worden, in alle Welt ausgegangen, um für ihre Zwecke zu wirken, und haben alle Jahre bei einer Zusammenkunft von ihren Erfolgen berichtet. Ihre Ordensregeln seyen folgende gewesen: 1) Die Mitglieder sollen sich hauptsächlich der unentgeltlichen Heilung der Kranken widmen. 2) Keiner soll ein besonderes Ordenskleid tragen, sondern sich nach Landesgebrauch richten. 3) Jeder Bruder soll sich an einem bestimmten Tage des Jahres in der Wohnung des Meisters, dem Hause Sti Spiritus einfinden oder die Ursache seines Wegbleibens melden. 4) Jeder soll sich bei Lebzeiten nach einem tauglichen Nachfolger umsehen. 5) Die Buchstaben R. C. sollen ihr Siegel, ihre Losung und ihr Karakter seyn. 6) Die Bruderschaft soll 100 Jahre lang ein Geheimniß bleiben. Die Brüder seyen im Besitz der höchsten Wissenschaft und bei makellosem Lebenswandel frei von Krankheit und Schmerz, jedoch auch wie Andere der irdischen Auflösung unterworfen; aber sie machen es sich zum Grundsatz, ihren Tod und ihre Grabstätte vor einander zu verbergen; ihre Nachfolger wissen daher nichts von ihren Vorgängern als ihre Namen. Rosenkreutz selbst sey in einem Alter von 106 Jahren gestarben, und es seyen nun in dem Haus Spiritus sancti andere Meister gewählt worden. Nachdem die Gesellschaft 120 Jahre gedauert habe, sey bei einer baulichen Veränderung an dem Ordenshaus eine verborgene Thür mit der Ueberschrift: „Post CXX annos patebo" gefunden warden und hinter derselben ein Grabgewölbe, das von oben herab durch ein künstliches Licht hell erleuchtet war. In der Mitte habe anstatt eines Grabsteines ein runder Altar gestanden, mit einer kleinen Platte von Messing mit der Inschrift: A. C. R. C. universi compendium vivus mihi sepulcrum feci.

Um den ersten Rand herum seyen die Worte zu lesen gewesen: Jesus mihi omnia; in der Mitte vier Figuren im Cirkel mit der Umschrift: „Nequaquam vacuum. Legis jugum. Libertas Evangelii. Dei gloria intacta."

Das Gewölbe sey in Quadrate und Triangel abgetheilt, auf denen himmlische und irdische Dinge beschrieben und abgebildet waren, daneben Behältnisse mit allerhand geheimnißvollen Geräthschaften und den Büchern der Brüderschaft. Unter dem Altar habe sich, von einer messingenen Platte bedeckt, der noch unverweste Leib des Stifters gefunden, der in seiner Hand ein mit Gold beschriebenes Pergamentbuch gehalten, worin die Offenbarungen und Mysterien des Ordens verzeichnet stunden.

Dieser Bericht von dem merkwürdigen Erfund schließt nun mit einer Aufforderung an die Gelehrten Europa's, sie möchten die in der Fama (welche in fünf Sprachen ausgesandt werde) mitgetheilten Künste auf das Genaueste prüfen und ihre Bedenken schriftlich

im Druck eröffnen; auch wird der Wunsch ausgesprochen, es möchten sich einige an die Brüderschaft anschließen. Damit aber Jeder wisse, weß Glaubens die Brüderschaft sey, so wird versichert, daß sie sich zur Erkenntniß Jesu Christi bekenne, wie sie in der letzten Zeit in Deutschland hell und klar ausgegangen, daß sie zwei Sakramente genießen und in der Polizei das römische Reich und Quartam monarchiam für ihr Haupt anerkennen. Ferner wird gesagt, da das Goldmachen so sehr überhand genommen habe und für das fastigium in der Philosophie geachtet werde, so bezeugen sie, daß solches falsch und daß es mit den wahren philosophis also beschaffen: daß ihnen Goldmachen ein Geringes und nur ein Parergon sey, daß sie aber noch etlich tausend andere und bessere Stücklein haben.

Als eine Ergänzung kam noch hinzu eine Flugschrift vom J. 1615: „Confession oder Bekandtnuß der Societat und Bruderschaft R. C. An die Gelehrten Europae." Sie wurde einer zweiten Ausgabe der Fama vom J. 1615 als Anhang beigedruckt, wiederholt das in der Fama Gesagte und erklärt die Einladung zum Beitritt durch die Behauptung, es sey der Rathschluß Gottes, daß jetzt um der Welt Glückseligkeit willen die Brüderschaft vermehrt und ausgebreitet werde unter allen Ständen, Fürsten und Unterthanen, Reichen und Armen, jedoch nur nach gewissen Graden und mit Ausschluß aller Unwürdigen. Eine hervorragende Stelle nimmt unter der Rosenkreutzer-Literatur auch die „Chymische Hochzeit Christian Rosenkreutz'" vom J. 1616 ein, welche eine Reihe von Abenteuern erzählt, deren Held Christian Rosenkreutz ist, dessen Geschichte mit der Stiftung einer geheimen Gesellschaft in Verbindung gebracht wird. Diese Schriften brachten bei der herrschenden Vorliebe der Zeit für Geheimlehren und übernatürliche Wissenschaft eine große Bewegung in ganz Deutschland und den benachbarten Ländern hervor. Es entstand eine Fluth von Schriften über, für und gegen die neu entdeckte geheime Gesellschaft der Rosenkreutzer. Die Einen suchten sich in Verbindung mit der Gesellschaft zu setzen, ihre Mitglieder zu werden; die Anderen argwöhnten eine höchst gefährliche theologische oder medicinische Ketzerei. Die Einen vertheidigten die Gesellschaft gegen die hervortretenden Verdächtigungen in vollem Ernste, die Anderen verhöhnten sie unter dem Scheine der Vertheidigung, Andere erklärten die ganze Geschichte von den Rosenkreutzern für ein Mährchen, das man im Scherz der leichtgläubigen Welt aufgebunden habe. Denn das Merkwürdigste war, daß man bei all' dem Lärm über die so berühmte und vermeintlich gefährliche Gesellschaft zur Zeit der Erscheinung jener Schriften keine Spur von wirklichen ursprünglichen Mitgliedern der Rosenkreutzer entdecken konnte, so sehr man auch Jagd darauf machte.

Unter den Schriftstellern der gläubigen Anhänger wird besonders ein gewisser Haselmeier aus Tyrol genannt, der mit eifriger Wißbegier der Einladung der Fama entgegenkam. David Meder, lutherischer Pastor zu Nebra in Thüringen, gab 1616 ein judicium theologicum heraus, in welchem er die Rosenkreutzer eifrig anpries. Christoph Nigrinus, in einer Schrift unter dem Titel: Sphynx rosacea (Frankfurt 1629), verdächtigte die Rosenkreutzer als geheime Calvinisten, die es auf eine Vereinigung der lutherischen mit der reformirten Kirche abgesehen hätten, und forderte die Obrigkeit auf, die Ketzer aufzusuchen und sie zur Strafe zu ziehen; Gilbert de Spoignart, Valentin Griesmon, Georg Rostius, Nikolaus Hunnius werden hauptsächlich als theologische Gegner der Rosenkreutzer genannt, und in jedem theologischen Lehrbuche wurde die Ketzerei der Rosenkreutzer bekämpft. Unter den medicinischen Gegnern der Rosenkreutzer that sich besonders Andreas Libavius hervor, der ein „Wohlmeinendes Bedenken von der Fama und Confession der Brüderschaft des Rosenkreutzes" 1616 schrieb und der angeblichen Gesellschaft den Zweck unterlegte, den Galenus seines Ansehens in der medicinischen Welt zu berauben und den Theophrastus Paracelsus an dessen Stelle zu setzen. Dagegen vertheidigte der englische Alchymist Robert Fludd, ein Anhänger des Paracelsus, die Rosenkreutzer auf's Eifrigste und erregte die größten Erwartungen von den Erfolgen ihrer geheimen magischen und alchymistischen Künste und legt den Ten-

denzen der Gesellschaft nach viel Größeres unter, als in der Fama ausgesprochen war. Dieselbe Richtung verfolgte J. Sperber in seinem 1616 zu Danzig erschienenen „Echo der von Gott hocherleuchteten Fraternitet des löblichen Ordens R. C., worin eine Reihe Gesetze des Ordens verkündet wurden. Der Leibarzt des Kaisers Rudolph II., Michael Maier, ein Alchymist, behauptete mit großem Eifer die Wahrheit alles des in der Fama Erzählten und die wirkliche Existenz der Gesellschaft und wußte viel von den Gesetzen derselben zu berichten. Ueberhaupt wurde die durch jene Schriften gegebene Bewegung in verschiedenen Richtungen ausgebeutet, so von Jesuiten und mystischen Philosophen und es ist eine noch nicht völlig erledigte Frage, ob nicht die Freimaurerei erst aus dem angeblichen Orden der Rosenkreutzer entstanden sey. Jedenfalls wurde der nun bekannt und berühmt gewordene Name der Rosenkreutzer von einer nun entstandenen Gesellschaft von Alchymisten adoptirt, die um's Jahr 1622 im Haag entstand, und auch andere geheime Gesellschaften deckten sich mit diesem Namen. Schon damals und später wurden viele Untersuchungen über die Entstehung der Fama von den Rosenkreutzern angestellt und man kam auf das ziemlich übereinstimmende Ergebniß, daß die ganze Geschichte eine Mystifikation sey. Es fragte sich nun, wer der Verfasser der Schriften sey, in welchen die Geschichte des Ordens der Rosenkreutzer der Welt verkündet wurde, und die Vermuthung der Autorschaft blieb an dem württembergischen Theologen Joh. Val. Andreä hängen, welchen zuerst Gottfried Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie als den wahrscheinlichen Verfasser der Fama bezeichnet hat. Nachdem Arnold die Meinung derjenigen, welche behauptet haben, daß es mit den Rosenkreutzern ein blaßes Gedicht gewesen, als die richtige bezeichnet, weist er auf die Schriften des lutherischen Thealogen Joh. Valentin Andreä hin, aus denen man sehen könne, daß er der vornehmste Erfinder und letzte Abdanker dieser Fraternitet gewesen. Arnold beruft sich dabei auf ein Schreiben des in solchen Sachen wahl erfahrenen holländischen Predigers Fried. Breckling, der den Andreä als den Verfasser genannt, führt nun zunächst mehrere Stellen aus anderen unzweifelhaften Schriften Andreä's an, aus denen hervorgeht, daß er um den Ursprung des Gedichtes wohl gewußt, und fügt als seine Ueberzeugung bei: „Sein sinnreicher Kopf und die Liebe zur wahren Weisheit, auch zur allgemeinen Besserung in der Christenheit lassen uns nicht zweifeln, daß er der Autor selbsten von der Sache gewesen" Einen bestimmteren Beleg für diese Behauptung gibt Arnold in den Supplementen seines Werkes, worin er berichtet, man habe in den hinterlassenen Schriften des Predigers Hirsch zu Eisleben gefunden, daß Joh. Arndt ihm im Vertrauen mitgetheilt, Andreä habe ihm sub rosa entdeckt, „wie er nebst 30 Personen im Wirtemberger Land die Fama fraternitatis zuerst herausgegeben habe, um dadurch hinter dem Vorhang zu erfahren, was vor judicia in Europa darüber ergehen und was vor verborgene Liebhaber der wahren Weisheit hin und wieder stecken und sich hiebei vorthun würden". Auch in einem Brief Andreä's an C. A. Camenius findet sich eine Stelle, die mit anderen zusammengehalten auf die Fama von den Rosenkreutzern gedeutet werden kann. Sie lautet: „Fuimus aliquot et magnae notae viri, qui post Famae ludibrium in hoc coivimus, ante octennium circiter etc." Auch in dem am Schluß der Schrift Fama beigefügten lateinischen Motto: Sub Vmbra Alarum tuarum Jehova" wollte man die Anfangsbuchstaben J. V. A. finden und fand in den Worten Sub und tuarum die Bedeutung „Stipendiarius tubingensis". Auch macht der pseudonyme Verfasser einer auf die Rosenkreutzergeschichte bezüglichen Schrift, Irenaens Agnostus (Clypeum veritatis, 1617), mit Beziehung auf eine von Andreä unter dem Namen Andreas de Valentia 1616 herausgegebene Komödie „Turbo" die Anspielung: „Also mag Andreas de Valentia in seinem Turbone uns genug auslachen, welcher vermeint, wir wissen nicht, daß er ein Stipendiarius zu Tübingen sey". Nach diesen Spuren wäre es am Ende nicht unwahrscheinlich, daß auch die Fama von den Rosenkreutzern ein im evangelisch-theologischen Seminar zu Tübingen ausgeheckter Witz wäre.

Was nun die Absicht betrifft, welche der Verfasser der Fama und der anderen sie

ergänzenden Schriften bei ihrer Herausgabe gehabt haben soll, so sehen die Einen darin eine bloß satyrische Mystifikation, während Andere es sich nicht nehmen lassen wollen, es habe der ernstliche Versuch dahinter gesteckt, wirklich eine geheime Gesellschaft zur Verbesserung der Welt und insbesondere der Theologie und Kirche zu gründen, eine Meinung, welche im vorigen Jahrhundert besonders Fr. Nicolai vertrat, der in dem Rosenkreutzorden eine Art Freimaurergesellschaft sah. Herder dagegen suchte den Beweis zu führen, daß die Rosenkreutzergeschichte eine bloße Satyre auf die Geheimnißkrämerei und Alchymisterei jener Zeit gewesen sey. Auf diese Seite tritt auch der Biograph Andreä's, W. Hoßbach, und der neueste Kritiker in dieser Sache, G. E. Guhrauer.

Ein Verzeichniß der älteren Rosenkreutzerliteratur gibt: Missiv an die hocherleuchtete Brüderschaft des Ordens des goldenen und Rosenkreutzes, nebst einem vollständigen historisch-kritischen Verzeichniß von 200 Rosenkreutzerschriften vom Jahre 1614 bis 1783. Leipzig 1783. Chr. v. Murr, über den wahren Ursprung der Rosenkreutzer u. s. w. Sulzbach 1803.

Vgl. noch: Gottfr. Arnold, unpartheiische Kirchen- u. Ketzerhistorie. Frankfurt a. M. 1729 (neue Aufl. Schaffhausen 1742). Thl. II. Kap. 18 u. Suppl. S. 947. — Joh. Gottfr. Herder, historische Zweifel über Fr. Nicolai's Buch von den Beschuldigungen, welche den Tempelherren gemacht worden, von ihren Geheimnissen und der Entstehung der Freimaurergesellschaft 1782, im deutschen Merkur vom J. 1782. Sämmtliche Werke zur Philosophie und Geschichte Bd. 15. Zur Literatur und Kunst Bd. 20. Joh. Valentin Andreä. — J. G. Buhle, über den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Freimaurer und Rosenkreutzer. Gött. 1804. — Fr. Nicolai, einige Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Freimaurer. Berlin u. Stettin 1806. — W. Hoßbach, Joh. Val. Andreä und sein Zeitalter. Berlin 1819. — G. E. Guhrauer, kritische Bemerkungen über den Verfasser und den ursprünglichen Sinn und Zweck der Fama Fraternitatis des Ordens des Rosenkreutzes in Niedner's Zeitschrift für hist. Theologie. Jahrg. 1852. S. 298—315.

Klüpfel.

Rosenmüller, Ernst Friedrich Karl, ein bedeutender Orientalist, der sich um die Kenntniß der Sprachen, Literatur und Sitten der Semiten und somit um das Verständniß des Alten Testaments ein großes Verdienst erworben hat, war der Sohn des nicht unberühmten Theologen Johann Georg Rosenmüller (s. d. folg. Art.), der damals, als dieser sein ältester Sohn zur Welt kam, Pfarrer in Heßberg bei Hildburghausen war. Er wurde am 10. Dezbr. 1768 geboren, ging als Kind mit seinem Vater nach Königsberg in Franken und dann nach Erlangen. Hier widmete er sich bereits mit großem Ernste gelehrten Studien, die er von 1783 bis 1785 auf dem Pädagogium in Gießen fortsetzte. Mit seinem Vater nach Leipzig übergesiedelt, hatte er die Lebenssphäre gefunden, die er nicht wieder verlassen hat. Er gehörte der Universität Leipzig zuerst als Student und seit 1792 als Docent an, erhielt 1796 eine außerordentliche Professur der arabischen Sprache, die er mit einer Rede de sano philologiae orientalis, praesertim arabicae, usu in codicis hebraei interpretatione antrat, und bekleidete von 1813 bis zu seinem Tode am 17. Sept. 1835 das Amt eines ordentlichen Professors der orientalischen Sprachen in Leipzig. Sein äußeres Leben verlief in der größten Stille, Ordnung und Gleichmäßigkeit; auf dem Katheder und in lebhaftem persönlichem Verkehre wirksam zu seyn, war nicht seine Gabe: desto bedeutender war seine literarische Thätigkeit im Studirzimmer und sein Einfluß auf die vielen Einzelnen, die für Arbeiten in seinem Fache seine Hülfe, seinen Rath, seine Leitung sich erbaten. Schlicht, bescheiden und hülfreich als Mensch, ernst, nüchtern, scharfsinnig und vielbewandert als Forscher, arbeitsam, gewandt und fruchtbar als Schriftsteller hat er sich Achtung und Liebe, Ansehn und Ruhm in weiten Kreisen erworben. Er nimmt eine wichtige Stelle in der Geschichte der orientalischen Literatur unter den evangelischen Theologen ein. Er förderte das Studium der arabischen Sprache („Institutiones ad

fundam. linguae Arab., Lips. 1818, Analecta Arabica", Lips. 1824—1827, 3 tom.), vermittelte den Theologen den Gebrauch der damals täglich sich mehrenden Aufschlüsse über die Zustände des Orientes überhaupt („Das alte und neue Morgenland, oder Erläuterungen der heiligen Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes", Leipzig 1816—1820, 6 Bde.) und bestrebte sich, die sprachliche und sachliche Erklärung des Alten Testaments auf die Höhe der Wissenschaft seiner Zeit zu bringen. Hierher gehören vorzüglich seine Scholia in Vetus Testamentum (16 Thle., Leipzig 1788—1817), dasselbe Buch im Auszuge (5 Thle., Leipzig 1828—1835), sein Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese (4 Thle., Göttingen 1797—1800) und das Handbuch der biblischen Alterthumskunde (4 Thle., Leipz. 1823—1831). Das sind aber nur die hervorragendsten Schriften des Mannes, der von seinem 18 Lebensjahre an bis zu seinem Tode im 67. Jahre literarisch thätig war und dessen Werke ziemlich vollständig im Neuen Nekrolog der Deutschen (13. Jahrg. 2 Thle. S. 766—769), wo auch seine Biographie zu finden ist, aufgezählt sind.

Albrecht Vogel.

Rosenmüller, Johann Georg, verdient ein bleibendes Andenken als einer der frömmsten Vertreter der rationalen Richtung in Theologie und kirchlichem Leben. Das akademische Lehramt gab ihm Veranlassung zur Förderung der Exegese, Hermeneutik und praktischen Theologie in Vorträgen und Schriften. Hierher gehören Scholia in novum testamentum (6 Bände, 6. Auflage, Leipzig 1815—1831), Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana (5 Bände, Leipzig 1795—1814), Pastoralanweisung, Anleitung für angehende Geistliche, Beiträge zur Homiletik. Als Pfarrer und Superintendent wirkte er in Predigten, in ascetischen Schriften und in pädagogischen und kirchlichen Anordnungen und Einrichtungen für christliches Denken und Leben außerhalb der hergebrachten Formen der Kanzelberedsamkeit, der Liturgie, des Unterrichtes. Es sind von Rosenmüller viel Predigten gedruckt worden, in denen er als Muster edler Popularität verehrt wurde, und viele Andachtsbücher herausgekommen, die bis in die neueste Zeit sehr beliebt waren und noch jetzt Leser genug finden, z. B. Morgen- und Abendandachten, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion auf alle Tage des Jahres, Auserlesenes Beicht- und Communionbuch, Christliches Lehrbuch für die Jugend. Rosenmüller arbeitete an der Abschaffung des Exorcismus und des Wandelglöckchens beim heiligen Abendmahle, an der Einführung der allgemeinen Beichte und der öffentlichen Confirmation, an der Modernisirung des Gesangbuches. Er machte sich um das Schulwesen durch Umgestaltung alter und Gründung neuer Schulen verdient. Man erstaunt vor seiner rastlosen literarischen (fast 100 Schriften sind von ihm ausgegangen) und praktischen Thätigkeit, die nicht wegen ihrer Originalität (er war im Gegentheil nichts mehr als ein Kind seiner Zeit), sondern wegen ihrer Absicht und Wirksamkeit Anspruch auf unsere Achtung hat. Er war geboren am 18. Dez. 1736 in Ummerstädt im Hildburghausischen, wo sein Vater Tuchmacher, später Schulmeister war. Seine ungewöhnlichen Anlagen fanden bald Unterstützung, so daß es ihm möglich war, von 1751 an eine gelehrte Schule in Nürnberg und von 1757 an die Universität Altdorf zu besuchen. Nach Beendigung seiner Studien brachte er mehrere Jahre als Lehrer in Familien und in Schulen an verschiedenen Orten zu. In Koburg fing er an zu schriftstellern. Seine Predigten fanden Beifall und brachten ihm die Pfarrämter zu Hildburghausen (1767), Heßberg (1768) und Königsberg in Franken (1772) ein. Von da wurde er 1775 als Professor der Theologie nach Erlangen berufen. Hier hatte er sich schon einen sehr großen Namen erworben, als er 1783 die Stelle des ersten Professors der Theologie und Pädagogarchen in Gießen annahm. Es gelang nicht leicht, schon 1785 seinen neuen Landesherrn zu seiner Entlassung zu bewegen. Er folgte nämlich einem Rufe nach Leipzig, wo er als Professor der Theologie, Pastor an der Thomaskirche und Superintendent 30 Jahre lang thätig gewesen ist. Daß er in dieser Zeit und unter dem Einflusse seiner Collegen Morus, Dathe,

Beck, Keil u. A. dem Rationalismus nicht fremd blieb, wird Jeder begreiflich finden. Daß er unter diesen Verhältnissen und in diesen Formen der Theologie und dem kirchlichen Leben der Protestanten in hohem Grade förderlich war und auf das Kirchen- und Schulwesen Leipzigs nicht ohne großen Segen einwirkte, dafür gebührt ihm ehrendes Gedächtniß. Er starb, mit allen Titeln und Ehrenämtern eines Seniors der theologischen Fakultät Leipzigs geschmückt, am 14. März 1815. — Vgl. Dr. J. G. Rosenmüller's Leben und Wirken von J. Chr. Dolz. Leipz. 1816. **Albrecht Vogel.**

Roswend, Heribert, ein belgischer Jesuit, geboren am 22. Januar 1569 zu Utrecht, hat sich vor Allem durch seine schriftstellerische Thätigkeit bekannt gemacht, die sich vornehmlich auf die Biographie von Heiligen der römischen Kirche, mit geflissentlicher und unkritischer Hervorhebung ihrer angeblichen Wunder, auf kirchengeschichtliche Darstellungen, Empfehlungen des Klosterlebens und Widerlegung antirömischer Ansichten erstreckte. Schon von Jugend auf hatte er für die Lebensbeschreibungen der Heiligen ein großes Interesse gewonnen. Kaum 20 Jahre alt, trat er in den Jesuitenorden ein (1589). In Douay studirte er bei den Jesuiten Philosophie und Theologie, darauf lehrte er selbst beide Disciplinen dort, dann auch in Antwerpen, gab aber später sein Lehramt auf, widmete sich allein der Schriftstellerei und durchforschte viele Bibliotheken Belgiens. Im J. 1600 legte er die vier Ordensgelübde ab und am 5. Okt. 1629 starb er in Antwerpen, 60 Jahre alt. Von seinen vielen Schriften, von denen Alegambe ein vollständiges Verzeichniß gibt, nennen wir folgende, die in Antwerpen erschienen: Fasti Sanctorum cum Actis Praesidialibus Sanctorum Taraci, Probi et Andronici, 1607; De fide haereticis servanda ex Decreto Concilii Constantiensis, 1610; Notationes in vetus Martyrologium Romanum, 1613; Joannis Moschi Pratum spirituale, 1615; Vitae Patrum, 1615 (mehrfach übersetzt); Vindiciae Kempenses, pro Thoma de Kempis, 1617; Joannes Buschius De origine Coenobii et Capituli Windesheimensis, 1621; Eucherius Lugdunensis De contemptu mundi et laude Erenii, 1621; Paulini Episc. Nolani Opera notis illustrata, 1622. In belgischer Sprache ließ er zu Antwerpen erscheinen: Vitae Sanctorum und Sylva Eremitarum Aegypti ac Palaestinae, 1619; Historia Ecclesiastica a Christo ad Urbanum VIII. und Historia Ecclesiae Belgicae, 1623; Vitae Sanctarum Virginum, quae in seculo vixerunt, addito Tractatu de statu Virginitatis, 1626. — S. Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu a Philippo Alegambe (Antw. 1643), p. 178 sq. **Neudecker.**

Roswitha, Nonne. Um das wegen seiner Rohheit viel geschmähte 10. Jahrhundert, wenigstens für Deutschland, in einem etwas anderen Lichte erscheinen zu lassen, darf man nur an Hrotsuitho erinnern, die eben, weil sie Weib und Nonne ist, einen ganz unverwerflichen Beweis für die Bildungshöhe dieser Zeit gibt. Sie war aus einem alten adeligen Geschlechte und lebte im letzten Drittel des 10. Jahrhunderts im Kloster Gandersheim (Braunschweig, am Harz). Ihre Geburt fällt in die Zeit Otto's I. noch Sachsen. In dem von Herzog Liudolf dem Stammherrn des sächsischen Hauses gegründeten Kloster war Gerberga die Tochter Herzogs Heinrich von Bayern und der Judith 959—1001 Aebtissin. Den Umgang und Unterricht dieser Prinzessin hat Hrotsuitha genossen. Diese war es auch, welche sie (nebst Otto II.) anregte, ihr Lobgedicht auf Otto I. zu schreiben.

Sie hat viele Gedichte auf Heilige verfaßt, in gereimten sogen. leoninischen Hexametern, so zuerst auf die Geschichte der heil. Jungfrau, ferner über die ascensio Domini, den heil. Gangolf, die passio J. Pelagii Cordubensis, den Theophilus vicedominus, den Proterius, die Passion des heil. Dionysius und der heil. Agnes. Bekannt sind besonders ihre christlichen Komödien nach dem Muster des Terenz, in Prosa. Ihre Absicht war, die schlüpfrigen Schauspiele dieses Dichters, welche ihr durch ihren Wohllaut viele Leser anzulocken schienen, zu verdrängen. Sie hat sich aber selbst nicht ganz frei von Zweideutigkeit gehalten. Es sind sechs Dramen, in welchen der Sieg der himmlischen Liebe über die fleischliche, des christlichen Märtyrerthums über die heidnische

Leidenschaft gefeiert wird. Das Gedicht über Otto ist wie die Heiligengedichte in leonischen Versen. Wahrscheinlich im Sommer 965 wurde sie von dem 10jährigen Otto II. dazu bestimmt, der sich damals länger in Sachsen aufhielt. Ende Januar oder im Februar 968 wurde das Buch fertig: Carmen de gestis Oddonis I. imperatoris. Es sollte bis zu seiner römischen Krönung gehen (962), ist aber nur verstümmelt auf uns gekommen, fast die Hälfte fehlt, nämlich der Verlauf der Jahre 953—962. Die Verfasserin stützt sich darin nicht auf geschriebene Quellen, sondern bloß auf mündliche Nachrichten, die sie vom Erzbischof Wilhelm von Mainz, dem Sohne Otto's I., von ihrer Aebtissin Gerberga, der Tochter Herzogs Heinrich von Bayern und Nichte Otto's I., und von anderen wohlunterrichteten Personen hatte. Zwei Fragmente beziehen sich noch auf einzelne Begebenheiten der Jahre 957 und 962 und berühren nur summarisch die Geschichte bis zum Schluß des Jahres 967, d. h. bis zur Kaiserkrönung Otto's II. Die Widmung oder Einleitung an Gerberga ist in Prosa, an Otto I. und Otto II. in Versen. Es war für die Nonne keine leichte Arbeit, und sie spricht dies auch offen an Gerberga aus. Sie war dem öffentlichen Leben ferne gestanden, zur Blüthezeit Otto's I. entweder noch Kind oder doch ohne viel politisches Interesse. Zudem arbeitet sie nur nach Hörensagen und auf Berichte Anderer hin. Diese Anderen sind ferner eben diejenigen für die sie arbeitet, Glieder des kaiserlichen Hauses. Aus der Art ihrer Quellen nun erklärt sich zwar, daß sie eine besondere Bekanntschaft mit den Verhältnissen dieser Familie hatte, daher Otto's Vermählung mit Edith recht ausführlich erzählt wird, die Leiden, welche die Kaiserin Adelheid von Berengar in Italien erduldet hatte, ebenso fleißig ausgemalt sind; und Mehreres erfährt man bloß aus ihr, wie die Zeit, in welcher Herzog Heinrich die Judith heirathete und die so zu sagen authentische Geschichte der Befreiung der Adelheid. Allein in ihren Verhältnissen war sie doch der Aufgabe nicht gewachsen, ein unbefangenes historisches Werk von tieferer Bedeutung zu liefern. Sie sagt nicht Alles was sie weiß, besonders Punkte aus den Familienstreitigkeiten Otto's, und läßt Manches absichtlich im Dunkeln, ihrer Bestimmung nach dürfte die Schrift bloß Angenehmes enthalten. Die Empörung Heinrich's, des Vaters der Aebtissin, war natürlich für die Erzählerin ein zarter Punkt, seine Gefangennehmung wird sehr verschönert, die Empörungen werden allein dem Frankenherzog Eberhard zugeschrieben, er hat den Prinzen eben überredet nach der Krone zu trachten, und die letzte Verschwörung ist bloß ein dolus veteris hostis und einiger bösen Menschen, welche Heinrich seinem Bruder vorgezogen haben, des Herzogs Reue und Aussöhnung wird schön dargestellt. Ueberhaupt enthält das Gedicht schöne Schilderungen, und nicht gerade schmeichlerisch, weit poetischer als Ermoldus Nigellus in der karolingischen Zeit, in der Form sich dem lateinischen Epos anschließend, besonders dem Virgil, jedoch in ziemlich freier Weise; die Sprache gehört zu der bessern in jener Zeit. Und so ist es nicht zu verwundern, daß sie trotz aller Bescheidenheit in der Vorrede zu den Komödien sich selbst nennen kann clamor validus Gandersheimensis. Bald darauf hat sie auch die Geschichte dieses Klosters selbst besungen: Carmen de primordiis coenobii Gandersheimensis, von der Gründung bis 919, unter den ersten Aebtissinnen, den Töchtern Liudolf's und Oda's. Sie stützt sich dabei auf Schriften, die man im Kloster hatte; eine vita Hathumodae, Urkunden des Gründers Liudolf, Ludwigs' des Jüngern und Arnulf's, und auf die Erzählungen älterer Leute. Sie selbst, viel jünger als die berichteten Thatsachen, sagt, daß sie keine von den durch sie verherrlichten Männern oder Frauen gekannt habe. Indem sie sich aber nicht beschränkt auf ihr Kloster, sondern auch die Familiengeschichte des sächsischen Hauses mit hereingezogen hat, ist ihr Werk auch für die allgemeine deutsche Geschichte von einiger Bedeutung geworden.

Erste Ausgabe von Conrad Celtes, Nürnberg 1501, Fol. Die beiden historischen Gedichte nebst vita Hrothsuita's selbst gibt Pertz, Man. Germ. hist. Scriptt. T. IV, 306—335. Neueste Zeit Gesammtausgabe von Dr. Barrack am germanischen Museum, 1857. Vgl. Gfrörer, Kirchengesch. III, 3, 1357. Contzen, Ge-

ſchichtſchreiber d. ſächſ. Kaiſerzeit, Regensburg Puſtet, ſpäter Augsburg Kollmann, 1887, S. 109 ff. Gieſebrecht, Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit I, 742.

Julius Weizſäcker.

Rota romana, ſ. Curie, römiſche.

Rothad, Biſchof von Soiſſons, ſ. Hinkmar, Erzbiſchof von Rheims.

Rothmann, ſ. Münſter, Wiedertäufer in.

Rouſſeau, Jean Baptiſte. Der genannte franzöſiſche Dichter aus dem ſogenannten goldenen Zeitalter der franzöſiſchen Literatur (den man natürlich nicht mit einem neueren deutſchen Dichter des gleichen Namens verwechſeln kann) iſt hier nicht unter dem allgemeinen literar-hiſtoriſchen Geſichtspunkt aufzuführen, ſondern nur zunächſt als ein kirchenhiſtoriſches Phänomen zur Signatur des Zeitalters Ludwig's XIV., ſodann insbeſondere als ein der Geſchichte der religiöſen Poeſie angehöriger Hymnolog. In erſterer Beziehung iſt Rouſſeau ein bedeutendes Beiſpiel jenes ſchlimmen Dualismus, welcher den Hof des Königs und ſein Zeitalter karakteriſirte, und in ihm ſelber ſeinen tonangebenden Repräſentanten hatte, jenes Widerſpruchs zwiſchen einem pomphaften religiöſen Pathos und einer eben ſo pomphaften, höfiſch raffinirten welttrunkenen und unſittlichen Geiſtesbildung. Rouſſeau, geboren am 6. April 1670 zu Paris, war der Sohn eines Schuhmachers, der ihm in der Schule der Jeſuiten eine ſeinem Talent entſprechende Bildung geben ließ, und den das glänzend ausgebildete Talent zum Dank dafür mißachtet haben ſoll, weil er ſich ſeiner ſchämte. Er wußte ſich den Großen durch ſeinen Witz, ſein Geſchick für geſellſchaftliche Zerſtreuungen und ſeine beißenden und ſchlüpfrigen Epigramme zu empfehlen, um aber mehr als einmal wieder ſein Verhältniß zu ihnen durch die Zügelloſigkeit ſeiner Feder zu verderben. So legte er den Grund zu einem abenteuerlichen Geſchick, worin er ebenſo wie mit ſeinem Stolz, der Pracht ſeiner Rede und den Widerſprüchen ſeines Lebens ein Schattenriß ſeines ſpäter auftretenden, berühmteren Namensverwandten Jean Jacques geworden iſt. Wir ſehen ihn zuerſt in dem Glanze ſeines Talents auf den Stufen der Geſellſchaft emporſteigen. Als Page des franzöſiſchen Geſandten Bonrepeau geht er mit nach Dänemark; dann als Sekretär des Marſchalls Tallard mit nach London; hierauf erhält er eine amtliche Stellung im Finanzfach in Paris, die ihm Zeit läßt für ſeine poetiſchen Arbeiten. Daraus erwuchs ihm ſein Unglück; er wurde 1712 auf die Anklage hin, daß er der Verfaſſer einer Reihe ehrenrühriger und ſkandalöſer Verſe oder Couplets ſey, durch welche ſich mehrere Perſonen compromittirt fanden, für immer verbannt. Die Schuld dieſer Autorſchaft iſt nicht ſicher erwieſen; er ſelber hat ſich bis gegen ſein Ende dagegen verwahrt. Seine Unſchuld ſteht aber eben ſo wenig feſt, da er einen Zeugen erkauft haben ſoll, um die Schuld auf einen Dritten, den Geometer Saurin zu werfen, da man in ſeiner Meiſterſchaft und Neigung für das ſatyriſche und laſcive Epigramm einen Anhaltspunkt für den Verdacht fand, und da ſich ein ähnlicher Anſtoß in ſeinem Leben ſpäter wiederholte. Der Verbannte ging nach der Schweiz, wo der franzöſiſche Geſandte, Graf Deluc, ſich ſeiner annahm; durch ſeine Empfehlung wurde er ein Schützling des Prinzen Eugen, in deſſen Geleite er nach Wien kam. In Wien wiederholt ſich ſein Pariſer Geſchick nach drei Jahren. Als Theilhaber an ſatyriſchen Verſen auf die Concubine ſeines Wohlthäters Eugen mußte er Wien verlaſſen. Hierauf lebte er in Brüſſel. Zwar wirkten ſeine Pariſer Freunde und Gönner jetzt bei dem Herzog von Orleans, als Regenten von Frankreich, eine Zurückberufung aus; da er aber vergebens auf die Caſſation ſeines Urtheils drang, unterblieb ſeine Rückkehr. Dieſer Zug zeugt jedenfalls von einem klaren Begriff von Ehre und von Karakterkraft. Für längere Zeit nahm er nun ſeinen Aufenthalt in England, pilgerte noch einmal wieder incognito nach Paris, ſonnte ſich noch einmal zu Brüſſel in der Gunſt eines Großen, des Herzogs von Aremberg, und ſtarb dann zu Genette bei Brüſſel 1741 (17. März). Merkwürdigerweiſe hat ſich der Wechſel des glänzenden Aufſteigens und tiefen Fallens auch in der Geſchichte ſeines literariſchen Rufes noch einmal wiederholt. Lange Zeit hindurch iſt er als ein begeiſterter Pſalm-

dichter und als der erſte Lyriker der franzöſiſchen Nation gefeiert worden. Seitdem aber beſonders die romantiſche Schule eine Umbildung des Geſchmacks herbeigeführt, iſt das Urtheil der literariſchen Kritik über ſeine Bedeutung ſehr ungünſtig geworden. Villemain in ſeinem Cours de Litterature française äußert ſich in folgender Weiſe über ihn: „Il avait tenté le théâtre sans succès. Ses comédies, correctes mais froides, sans gaieté et, ce qui surprend, même sans malignité, le Capricieux, le Flatteur, les Aïeux chimériques étaient tombées, ou à peu près, ses opéras de même. L'ode lui restait, négligée depuis Malherbe, et malencontreusement essayée par Boileau. Il s'en saisit par calcul, imita David, Pindare, Horace, et se commanda l'inspiration lyrique dans un temps, ou toute poésie semblait décliner et faiblir". Sainte-Beuve nennt ihn ſogar: „le moins lyrique de tous les hommes à la moins lyrique de toutes les époques". Binet würdigt ſeine Verdienſte nach der formalen Seite entſchieden: „Mais, dépourvu d'entrailles etc. Rousseau est un rhéteur parmi les poëtes. Aehnlich äußert ſich Demogeat in ſeiner Geſchichte der franzöſiſchen Literatur S. 497. Nach einmal hat Villemain ſich über den Dichter geäußert in ſeinen Essais sur le génie de Pindare et sur la Poésie lyrique etc. S. 536. Das Urtheil iſt gleichlautend mit dem früheren im „Cours de Literature". Villemain ſpricht dem Dichter nicht nur das Feuer des Genie's, ſondern auch des Glaubens ab, nach in Wien habe er für einen Freidenker gegolten. Er ſey ſtark genug verhaßt geweſen, um als ein Verläumdeter erſcheinen zu können, zu ſehr ſpäter gelobt warden, weil man ihn dem Voltaire (als einen religiöſen Dichter von Bedeutung) habe entgegenſtellen wollen, und dann niedergeſtiegen zu dieſem Mittelmaß van Ruf, welches weiterhin weder Enthuſiasmus noch Angriffe erwecke. Auch die dévotion ſeiner letzten Jahre hat Villemain früher ſchon als zweifelhaft bezeichnet, da ſie von den Aeußerungen einer trüben egoiſtiſchen Verbitterung über die Mißgeſchicke ſeines Lebens begleitet ſey, nnd mehr ſeine Rache zu ſeyn ſcheine als ſein Traſt. Merkwürdig iſt es, daß er auch mit dieſem verbitterten Ausgang an den ſpäteren Rauſſean erinnert. Wie viel Unrecht aber ihm widerfahren ſeyn mag, wie unbillig auch jetzt mitunter ſeine Verdienſte um die Weiterbildung der franzöſiſchen lyriſchen Paeſie vielleicht beurtheilt werden mögen, dies kann hier nicht weiter erörtert werden. Der Widerſpruch zwiſchen ſeinem religiöſen Dichten und ſittlichen Leben liegt klar vor, und läßt ihn als ein ächtes Kind des Zeitalters Ludwig's XIV. erſcheinen.

Was ſeine literariſchen Arbeiten betrifft, ſa haben wir nur nach auf den hymnologiſchen Theil derſelben, ſeine Pſalmen einen Blick zu werfen. Wir finden an der Spitze ſeiner Oden 14 Pſalmen der heil. Schrift durch freie poetiſche Reprodnktian in Oden verwandelt; die 15. Ode iſt eine Bearbeitung des Gebetes des Hiskias, Jeſ. 38. Seine Behandlungsweiſe hält die Mitte zwiſchen der bloßen Verſifikatian und der Paraphraſe. Man kann ihm übrigens dach nicht vorwerfen, daß er ſich dieſem Gegenſtande zugewendet habe, blaß um prachtvalle Geiſtesreden in pomphaften Verſen wiederzugeben. Er hat jedenfalls, wie die Auswahl zeigt, eine Vermittelung der Texte mit ſeinen Anſchauungen und Mativen geſucht. So behandelt die erſte Ode den 14. Pſalm unter der Ueberſchrift: Charactere de l'homme juste. In der zweiten Ode iſt ihm die Verherrlichung Gottes durch die Natur nach Pſalm 19. (Ueberſchrift 18 nach der Vulg.) offenbar die Hauptſache. Den 48. Pſalm hat er bearbeitet: sur l'aveuglement des hommes du siècle, den 71. zur Darſtellung der Ideen de la véritable grandeur des rois. In ſeinem Barwort ſpricht ſich denn auch eine unverkennbare Bewunderung der Schönheiten der Pſalmen aus. Er findet freilich in ihnen nach dem Verweilen bei ihrer menſchlichen Seite vorzugsweiſe nur le véritable champ du sublime et du pathetique, obwohl er auch das Göttliche in ihnen rühmt. Man darf aber auch in dieſer Zeitperiade und in dieſer Regian den aufgeſchlaſſenen Sinn für das meſſianiſche theokratiſche Geiſtesleben und die tiefen Erkenntnißblicke in den Pſalmen nicht ſuchen. Es war ſchon etwas, daß Rouſſeau, worin er freilich ſchan Vorgänger hatte, anfing, die menſchliche Schönheit und Erhabenheit der Schrift auf einem ihrer leuchtendſten Punkte zu wür-

digen und zu preiſen: „den Reichthum der Bilder, die Mannichfaltigkeit der Figuren, die Erhabenheit des Ausdrucks, die Fülle großer Thatſachen in einem großen Styl ausgeſprachen“. Später haben Herder und Klopſtock, allerdings mit reinerem und tieferem Sinne, dieſelbe Aufgabe, die Schrift nach ihrer menſchlichen Seite zu würdigen und in ihrer Herrlichkeit darzuſtellen, weiter geführt, und dies iſt ein Segen geweſen, wovon die edleren Gemüther in den Tagen des herrſchenden Unglaubens ſich mit genährt haben, und der auch eine tiefere Erkenntniß des chriſtologiſch beſtimmten gattmenſchlichen Karakterzugs der heil. Schrift mit vermittelt hat. Auf dieſer Linie liegt denn auch das Verdienſt des Jean Baptiſte, wofür ihm die Hymnalogie und mittelbar auch die Apalogetik zum Dank verpflichtet iſt. Als Beiſpiel ſeiner Dichtungsweiſe ſetzen wir wenigſtens den Schlußvers ſeiner erſten Ode hierher:

Qui marchera dans cette voie,
Comblé d'un éternel bonheur,
Un jour, des élus du Seigneur
Partagera la sainte joie;
Et les frémissements de l'enfer irrité
Ne pourront faire obstacle à sa félicité.

Die erſte Sammlung der Arbeiten Jean Baptiſte's erſchien, van ihm ſelber beſorgt, zu Salathurn 1712; die vollſtändigſte Ausgabe in 5 Bdn. zu Paris 1820. Lange.

Rouſſeau, Jean Jacques. Bei der Beurtheilung dieſes glänzenden Geiſtes, der neben Montesquieu, Büffan und Baltaire zu dem Viergeſtirn der größten literariſchen Genien des 18. Jahrhunderts in Frankreich gezählt wird, der mit Baltaire ſich in die Herrſchaft über die faſt unbegränzte Republik der franzöſiſchen Geiſtesbildung in ſeiner Zeit theilte, und der im Gegenſatz gegen Baltaire's ſchleichende, weltförmige, die beſtehende Ordnung der Dinge untergrabende Spottſucht einen offenen weltverachtenden Radikalismus des begeiſterten Herzens predigte, verlangt es die Billigkeit, daß man vor Allem den Ausgangspunkt im Auge behält, von welchem aus er das geworden iſt, was er ward, und den Stufengang nicht überſieht, auf welchem ſich ein armer, ungebildeter und verbildeter landſtreichender Schreiberjunge in ſtetem Bildungsdrang und Streben allmählich in einen die Herzen ſeiner Zeitgenaſſen bewegenden, die Geiſter berauſchenden und die Fundamente des alten Europa erſchütternden Schriftſteller verwandelt hat. Freilich gewahren wir keinen Bildungsproceß, worin der Geiſt und beſonders der Karakter ſich aus dem Trüben und Rahen mit entſchiedenem Erfolg empargerungen hätte zu einem hohen, klaren, geläuterten Standpunkt. Nur der Styl Rouſſeau's erreicht ſeine klaſſiſche Vollendung, obwohl auch nach betheiligt an ſeiner Selbſtüberhebung und Ungründlichkeit durch Züge des Pamps und der Saphiſtik; ſeine Geiſtesanſchauung wird der Lichtblicke des Genius nicht mächtig, die ihm zu Theil geworden ſind, ſondern verkehrt ſie mehr oder minder in Irrlichter; nach weniger aber wird der Karakter Rouſſeau's ſeiner ſelbſt recht mächtig, und der Widerſpruch zwiſchen ſeinem Geiſtesberuf und ſeiner Wahrnehmung deſſelben hat ſich entfaltet in den mannichfachſten ſchreienden Widerſprüchen zwiſchen ſeiner Lehre und ſeinem Leben, denen eine dappelte Reihe van minder grellen Widerſprüchen in ſeiner Lehre allein für ſich betrachtet, wie in ſeinem Leben ſelbſt zur Seite geht. Ein Prediger gegen die Cultur und Literatur, der nicht aus dem Zauberkreiſe der falſchen Cultur ſeiner Zeit in Paris heraus kann, und mit den fruchtbarſten Schriftſtellern wetteifert; ein Praphet der palitiſchen Freiheit und Gleichheit, der im Verkehr mit der Welt argwöhniſch iſt wie ein Deſpat und für ſein verzärteltes Ich die größten Privilegien verlangt; ein Luſtſpieldichter, der gegen das Theater eifert; ein Dichter der geiſtig bedingten Liebe und ihrer Macht, der ſich frei zu einem liebeleeren Concubinatsverhältniß erniedrigt; ein Pädagog, der ſich zum Reformator der Erziehung in ſeiner Zeit aufwirft, und ſeine fünf Kinder herzlas in das Findelhaus verſtößt; ein Lehrer des Religianszwangs in ſeinem Zukunftsſtaat, der ſich in die palitiſchen Anſtöße gegen ſeine Religiansmeinungen nicht finden kann; ein büßender Bekenner endlich, der ſeine Verirrungen erzählt, um ſich mit einem blendenden Schimmer

„phariſäiſcher“ Gerechtigkeit zu bekleiden und zu rechtfertigen: das ſind die namhafteſten Widerſprüche eines meteorartig aufleuchtenden und verſchwindenden Schriftſtellerlebens, welches die Vorſehung Gottes, ihm ſelber kaum recht bewußt, zu einem lange nachwirkenden Organ ſeiner Gerichte wie ſeiner Mahnungen und Winke gemacht hat, weil er ein Gemüth hatte, in welchem ſich die neueſten und kühnſten Ideen der Zeit wie in einem Brennpunkte ſammelten, einen Geiſt, der ſie am conſequenteſten ſyſtematiſirte, und einen Mund, der ſie am unverhaltenſten mit ſtolzer Zuverſicht und Begeiſterung ausſprach. Sein Lebensgang behält zwar den Karakterzug des Ruhelaſen und Unſtäten, ſelbſt Abenteuerlichen durchweg; doch ſind auch ſeine einzelnen Perioden durch karakteriſtiſche Merkmale unterſchieden. 1) Die Periode des jugendlichen Abenteurers; von ſeinem Geburtstag am 28. Juni 1712 bis zu ſeiner Wanderung nach Paris 1741. Rouſſeau's Mutter ſtirbt bei ſeiner Geburt und hinterläßt ihn der Erziehung eines Vaters, der als Uhrmacher in Genf in ſeinem Berufe tüchtig iſt, in ſeinem Leben unbeſonnen. Die Mutter, eine gebildete Frau, hat ihm als Erbe einen zweideutigen Schatz in Büchern hinterlaſſen; ſchon der ſiebenjährige Knabe verſchlingt Romane, und ſein Vater lieſt mit ihm. Im neunten Jahre lieſt der junge Republikaner den Plutarch und begeiſtert ſich für die Helden der Freiheit. Außerdem beginnt er das Studium der Muſik. Sein Vater entſchließt ſich jetzt wegen eines Ehrenhandels Genf zu verlaſſen. Der Sohn, erſt von ſeinem Oheim bei einem Geiſtlichen in Baſſey untergebracht, dann von dem Oheim aufgenommen, beginnt ſpäter ſein Berufsſtudium bei einem Anwalt als Schreiber, dann bei einem Kupferſtecher als Lehrling. Der Lehrling ſchwelgt nebenbei in den Büchern einer Leihbibliothek wie in der ſchönen Natur der Genfer Fluren. Schon jetzt verſtrickt er ſich in die Schwärmerei für die Natur, wodurch er ſpäter zum Naturpropheten für ſeine Zeit geworden iſt. Mehr als einmal kommt der träumeriſche Spaziergänger, der in Feld und Wald Zeit und Stunde vergeſſen hat, zu ſpät nach Hauſe. Er wird von ſeinem Lehrherrn mißhandelt, und entrinnt. Zunächſt flüchtet er ſich in die Arme der Genfer Natur; die Noth aber treibt ihn aus den grünen Fluren weiter und er nimmt ſeine Zuflucht zu dem katholiſchen Geiſtlichen von Confignon, eine Meile von Genf. Ohne es zu ahnen iſt der junge Märtyrer der Ungebundenheit in's Netz der Knechtſchaft gelaufen. Der Pfarrer, ein eifriger Bekehrer, ſchickt ihn nach Annecy zu einer jüngſt katholiſch gewordenen Proſelytin von zweideutigem Karakter, Frau von Warens. Mit dem Beiſtand ihrer Geiſtlichen überredet ſie ihn, nach Turin in ein Kloſter zu gehen, wo er, 16 Jahre alt, katholiſch wird. Man hatte ihn weit genug, und überließ ihn nun ſeinem Schickſal. Er mußte ſich alſo als Diener bei einer vornehmen Dame ſein Brod erwerben. In dieſer Lage machte er ſich eines gröberen ſittlichen Vergehens ſchuldig. Hat er ſich in ſeinen Confeſſionen über frühere Obſtdiebſtähle leichtſinnig geäußert, ſo möchten wir doch auch nicht die düſtere Weiſe, womit Auguſtin in ſeinen Confeſſionen ſeinen knabenhaften Birnendiebſtahl beurtheilt (als pure Luſt am Böſen ſelbſt) für das ideell Richtige halten. Eben ſo ſchlimm als der Diebſtahl eines ſeidenen Bandes, deſſen er ſich in dem Hauſe der alten Dame ſchuldig machte, war ſein Verſuch, ein unſchuldiges Mädchen in den Verdacht des Diebſtahls zu bringen; abgeſehen davon, daß das Objekt von Anderen als erheblicher bezeichnet worden iſt. Das nagende Gefühl dieſer Schuld hat ihn entſchieden mit zu ſeinen „Confeſſionen“ veranlaßt. Gleichwohl wechſelte Rouſſeau den Dienſt bei der Alten mit einem Dienſt bei dem Grafen von Gaudon, der ihn zugleich als Eleve behandelte. Kaum war er ſo wieder im Zuge, als er in die Schlingen eines zweiten Abenteurers gerieth, eines Landsmanns von Genf, der ihm das Arbeiten verleidete. Er wurde entlaſſen und nahm wieder ſeine Zuflucht zu der Frau v. Warens. Diesmal brachte ihr Wahlwallen ihn in einem Prieſterſeminar unter. Er that aber nichts, außer dem, daß er die muſikaliſchen Studien wieder aufnahm. Darauf ging er mit einem Muſiklehrer, dem der Dienſt an der Pfarrkirche des Orts ebenfalls verleidet war, nach Lyon auf neue Abenteuer. Beiden ging das Geld aus; Rouſſeau wallte wieder zu ſeiner „Maman“ Warens in Annecy ſeine Zuflucht nehmen; ſie war aber abweſend, und

er ſuchte ſich jetzt in Lauſanne und Neuenburg ſeinen Unterhalt als Muſiklehrer. In Neuenburg gerieth er beinahe in das Netz der griechiſchen Kirche; ein griechiſcher Mönch, der ſich unter dem Namen eines Archimandriten von Jeruſalem umhertrieb und collektirte, nahm ihn als Dollmetſcher auf ſeine Züge mit. In ſolcher Weiſe erzogen, ſollte Rouſſeau, in Solothurn von ſeinem Griechen befreit, mit einem Sprunge der Erzieher eines jungen Schweizers in Paris werden, wodurch es veranlaßt wurde, daß er zum erſten Male Paris ſah. Noch einmal nahm er von hier ſeine Zuflucht zur Frau von Warens, die jetzt in Chambery wohnte und ſpäter auf ein Landgut aux Charmettes zog. Nachdem ſich Rouſſeau neuerdings als Schreiber und als Muſiklehrer wieder verſucht hatte, ließ ihn Frau von Warens auf ihrem Gute ein idylliſches Landleben führen; aber aus der Maman wurde jetzt ſeine Verführerin, doch mußte er ihren Beſitz mit dem Diener des Hauſes theilen. Unterdeß hatte jedoch ſein Bildungstrieb nie geraſtet. Schon in Annecy hatte er den engliſchen Spektator, Puffendarf, St. Evremond, die Henriade, Bayle u. A. geleſen, und die religiöſen Unterhaltungen mit dem Savoyarden Abbé Gaime in Turin hatten Keime in ihm niedergelegt, aus denen er ſpäter „das Glaubensbekenntniß eines ſavoyiſchen Vikars“ machte. Dazu kam nun jetzt das Studium der Mathematik und des Lateiniſchen; die Bekanntſchaft mit Locke, Leibnitz, Mallebranche, des Cartes u. A., endlich die erſten Verſuche in Luſtſpielen und Opern. Die Zerrüttung ſeiner Geſundheit führte ihn 1737 nach Montpellier. Bei der Heimkehr fand er ſeine Stelle bei der Mama durch einen anderen Galan erſetzt. Zum zweiten Male geht er nach Lyon, um hier als Hauslehrer zu leben, und von hier zum zweiten Male nach Paris. 2. Periode: Die Berufsprojekte und die Anfänge ſeiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn. Von 1741—1749. Mit einem neuen Syſtem der Notenſchrift wollte er zuerſt in Paris ſein Glück machen. Das ſchlug fehl. Er überlegte jetzt, ob er als reiſender Deklamator oder als Schachſpieler auftreten ſollte; indeſſen zog er die Schriftſtellerei vor; doch auch der Erfolg ſeiner Oper: les Muses Galantes, ſchien ihn abzuſchrecken. Als Privatſekretär begleitete er nun 1743 den Grafen Montaigu nach Venedig; bald aber entzweite er ſich mit ihm und war nach 18 Monaten wieder in Paris, wo ihn der Generalpächter Franceuil und deſſen Schwiegermutter nicht nur als Sekretär beſchäftigten, ſondern auch für ihre literariſche Arbeiten benutzten. Im J. 1745 knüpfte er eine Verbindung mit Thereſe Le Vaſſeur, einem Schenkmädchen aus Orleans, einem ungebildeten und ſehr beſchränkten Frauenzimmer an, die nie die 12 Monatsnamen behalten, oder verſchiedene Ziffern und Münzſorten gehörig unterſcheiden konnte. Er nahm auch ihre Mutter wie ihren kranken Vater mit auf und machte ſie ſpäter, doch nach vielen Jahren erſt zu ſeiner anerkannten Gattin. Seltſame Thatſache, daß die drei größten Naturpropheten des vorigen Jahrhunderts, die eben auch die Natur der ſittlichen Liebe oder des bräutlichen Verhältniſſes beſſer kennen konnten als viele andere, Rouſſeau, Hamann und Goethe auf den Wegen eigener Wahl im reiferen Alter noch ſich in eine ſo tiefſtehende, ungleiche Verbindung verſtricken konnten, Rouſſeau am unwürdigſten, ohne Liebe! 3. Periode: Der Auftritt des Orakels der Zeit und der Aufgang ſeines Ruhms. Von 1749—1762. Die Akademie zu Dijon ſtellte im J. 1749 die Preisfrage: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs. Dieſe Preisfrage kam wie zufällig in die Hände Rouſſeau's, und erregte in ihm einen Gedankenſturm, den er ſelbſt als eine Art von Inſpiration betrachtet zu haben ſcheint. Rouſſeau bildete die geſtellte Frage nach ſeiner Auffaſſung des Gegenſtandes um in die Frage: Le progrès des sciences et des arts a-t-il contribué a corrompre ou à épurer les moeurs? Damit war ſeine paradoxe Ausführung ſchon angekündigt; er trat mit der Lehre auf, durch die Wiſſenſchaften und Künſte ſey der Karakter der Menſchen verſchlechtert worden, die Sitten verdorben. Die Akademie krönte ſeine Preisſchrift, nicht aus Uebereinſtimmung mit ihren Ideen, ſondern in der Anerkennung ihrer Bedeutung und der Bedeutung ihres Verfaſſers, der ſeine Paradoxie in einer ſo glänzenden Darſtellungsweiſe durchgeführt hatte, daß er als Proſaiſt ſortan ſeinen Platz neben Voltaire einnahm, den er zwar im

blendenden Witz nicht erreichte, aber durch die begeiſterte Kraft ſeiner Rede verdunkelte. Die grundfalſche Vorausſetzung, von welcher der Schriftſteller ausging, und an welche er mit ſophiſtiſcher Dialektik und leidenſchaftlicher Rhetorik das mächtige Gewebe ſeiner Conſequenzen knüpfte, was alle Geiſter verſtricken mußte, welche nicht bis auf die faule Grundlage des falſchen Princips zurückgingen, war die grundverkehrte Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen dem Menſchengeiſt und der Natur. Nicht der Menſchengeiſt ſollte durch die Verwirklichung ſeiner Beſtimmung die Natur erlöſen, veredeln, in ihrer Identität darſtellen, ſondern umgekehrt die Natur den Menſchen. Darin lag die zweite Vorausſetzung, daß die ſinnliche Natürlichkeit des Menſchen, ſeine körperliche Geſundheit oder vielmehr Rohheit, ſeine äußere Bedürfnißloſigkeit oder vielmehr ſein äußerliches Behagen, und im Zuſammenhang damit ſeine geiſtige Kindesunſchuld oder vielmehr ſeine Naivetät als das Ideal ſeines Lebens zu betrachten ſey. Zu beachten iſt jedoch, daß Rouſſeau bei den verſchiedenen Theorien, die er aus ſeiner Naturſchwärmerei macht, durchweg unterſcheidet zwiſchen dem Zuſtande, wie er eigentlich ſeyn ſollte, und zwiſchen der Anwendung ſeiner Naturprophetieen auf die Lage der Dinge, wie ſie nun einmal (er hat ſich nicht klar gemacht, ob fataler oder fataliſtiſcher Weiſe) ſind. In der Vertheidigung ſeiner Abhandlung antwortete er ſeinen Gegnern, nicht die Wiſſenſchaft als ſolche, nur ihre Mißbräuche habe er bekämpfen wollen, er habe ſie nur zurückführen wollen aus den Verirrungen ihrer Eitelkeit in's praktiſche Leben. Daran ſcheint ſo viel wahr zu ſeyn, daß er in ſich ſelber über die Fragen grundverwarren war, und über die Widerſprüche zwiſchen ſeinen verſchiedenen apperçus nicht hinaus konnte. Sowohl die Idee der Schrift aber wie ihre große Wirkung erklärt ſich, abgeſehen von der Thatſache, daß ſich der franzöſiſche Geiſt mehr als einmal durch eine ungeheuere Etourderie hat perplex machen laſſen, aus den Zuſtänden und Stimmungen der Zeit. Die Bildung der Zeit ſteckte in der Unnatur bis über die Ohren. Ueber die Unnatur der Schalaſtik hatte ſich die Unnatur der humaniſtiſchen Büchergelehrſamkeit geworfen, über dieſe wieder die Unnatur der ſkeptiſchen, herzloſen Weltcultur des Geiſtes und des Witzes, die von dem Hofe Ludwig's XIV. ausgegangen war. Dieſe Cultur ſah Rouſſeau in Paris in ihrer ganzen Verdorbenheit, und das Heimweh aus der Geſellſchaft nach der ländlichen Natur, aus dem Raffinement nach der Einfalt, aus der Intrigue nach der Idylle, aus dem Zauberkreiſe des fulgurirenden Witzes nach dem Wunderlande des pulſirenden Herzens, des urſprünglichen Gemüths ging durch die Zeit. Aufgeregt aber wurde dieſes Heimweh damals durch die Seereiſen und idealiſirenden Berichte und Darſtellungen von dem glückſeligen naiven Zuſtande der Naturvölker. Schon war der Robinſon erſchienen; ebenſo Thomſon's Jahreszeiten, und ungefähr gleichzeitig mit Rouſſeau's Discours erſchienen Geßner's Idyllen. Nachdem man im 16. und 17. Jahrhundert den Geiſt der Natur beſſer kennen gelernt hatte in ihren Geſetzen, fing man im 18. Jahrhundert an, ihre ſchöne Seele und ihren herrlichen Leib zu bewundern, das Leben der Natur mit Bewußtheit zu empfinden, mit einer Bewußtheit des Gefühls, welche bald in Sentimentalität, in Schönſeligkeit und Empfindungsgerechtigkeit ausartete, und allmählich das Gefühlsleben in allen Beziehungen aufregte und trübte. Die Natur ſchien als zweite Offenbarung in ihre Rechte einzutreten; Viele fingen an, das Naturevangelium zu predigen; Rouſſeau aber wurde ſein hervorragendſter Prophet. Zu dem Heimweh der Zeit kam jetzt ſein perſönliches Heimweh; er ſehnte ſich aus den Pariſer Salons nach den herrlichen Genfer Fluren und in die Einſamkeit des ſavoyſchen Gebirges zurück. Wie ein verlorenes Paradies leuchtete ſein Heimathland vor ſeinem Geiſte auf; die Landſchaften, das Volksleben, jene einfache große Welt, die er als landſtreichender romantiſcher Taugenichts (ſ. Hettner, die franz. Literatur im 18. Jahrh. S. 477) nur zu wohl kennen gelernt hatte. — Die erſte praktiſche Anwendung, welche Rouſſeau von ſeiner neuen Berühmtheit machte, beſtand darin, daß er jetzt ſeine Nahrung im Notenabſchreiben ſuchte, weil ihm das Amt eines Kaſſirers, das ihm Franceuil übertragen hatte, widerwärtig war. Er ſpekulirte richtig, daß ein Abſchreiber von ſeinem

Ruf nie Mangel an Beſchäftigung haben würde. Man machte ſich bei ihm zu thun, um ihn zu ſehen, und ließ in der Hand ſeiner Thereſe Geſchenke zurück, ſo daß St. Marc Girardin dies ganze Etabliſſement eine unwürdige Komödie genannt hat. Nach der auch vom Hofe mit Gunſt aufgenommenen Oper: le devin du village, beantwortete Rouſſeau 1753 eine zweite Preisfrage der Akademie von Dijon: Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle. Wahrſcheinlich wollte die Akademie mit der Stellung dieſer Frage das letzte Wort Rouſſeau's, den ſie aber diesmal nicht krönte, heraus haben. In ſeiner erſten Abhandlung über die Verderblichkeit der Bildung hatte Rouſſeau als eine der gefährlichſten Wirkungen derſelben bezeichnet, daß ſie durch ihre ausſchließliche Bevorzugung des Talents und durch die damit zuſammenhängende Erniedrigung der Tugend die unſelige Ungleichheit unter den Menſchen eingeführt und befördert habe. In ſeiner Entgegnung gegen die Streitſchrift des Königs Stanislaus ging er noch weiter und nannte die Ungleichheit die Wurzel aller Uebel; aus der Ungleichheit ſey der Reichthum entſprungen, aus dem Reichthum Luxus und Müſſiggang, aus Luxus und Müßiggang Kunſt und Wiſſenſchaft. Darum war von Anbeginn ausgeſprochen, daß in den Augen des Verfaſſers die geſellſchaftliche Ungleichheit eine bloß willkürliche und darum unrechtmäßige ſey" (Hettner). Dieſem Gedanken gab Rouſſeau nun ſeine Geſtaltung in dem Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Die falſche Vorausſetzung, von welcher Rouſſeau in dieſer Abhandlung ausgeht, iſt die aus ſeiner Naturſchwärmerei hervorgehende Vorſtellung von der abſtrakten ausſchließlichen Natürlichkeit der menſchlichen Geſellſchaft, welche daher auch der Natur gegenüber ſich unſelbſtſtändig verhalten muß, d. h. ſich dieſelbe nicht eigenthümlich theilen und aneignen kann. Es iſt nicht richtig, daß Rouſſeau eine vollkommen abſtrakte Gleichheit der Menſchen wie der Thiere lehrt. Er erkennt die natürlichen Ungleichheiten des Alters, der Geſundheit, der Körperkraft, der Qualitäten des Geiſtes und der Seele an, und wenn auch der Menſch ſich von dem Verſtand der Thiere nur durch einen höheren Grad ſeines Verſtandes unterſcheiden ſoll, ſo doch ſpecifiſch durch ſeinen freien Willen, die Geiſtigkeit ſeiner Seele und ſeine Vervollkommnungsfähigkeit. Zu dem erſten Widerſpruch aber, der einen thieriſchen Verſtand mit einem menſchlichen Willen verknüpft, kommt der zweite, welcher den wilden Zuſtand des doch entwickelungsfähigen Menſchen glückſelig preiſt, und den erſten Akt des freien Menſchen, wodurch die perſönliche Ungleichheit zur ſocialen wird, als Verbrechen ſtempelt. „Der Erſte, welcher ein Stück Land umzäunte und ſich zu ſagen vermaß, dies Land gehört mir, und Leute fand, welche einfältig genug waren, dies zu glauben, war der wahre Gründer der menſchlichen Geſellſchaft". Offenbar hat Rouſſeau hier das Eigenthum nur als einen egoiſtiſchen Raub an der Geſammtheit begriffen, von einem moraliſch geforderten wie bedingten Eigenthum hatte er keine genügende Vorſtellung. Intereſſant iſt es, wie Rouſſeau durch die richtige Wahrnehmung, daß die Ueberarbeitung des Kopfes eine Stockung des Unterleibs und der Geſundheit zur Folge hat („plenus venter etc."), dazu kommt, faſt zu behaupten, ein Menſch, welcher denke, ſey ein entartetes Weſen. Voltaire antwortete ihm ſpottend auf die Zuſendung des Traktats: Noch nie habe Jemand ſo viel Geiſt aufgewendet, um uns zu Beſtien zu machen; man bekomme ordentlich Luſt, auf allen Vieren zu laufen.

Auch der Seufzer über die unnatürliche Steigerung zwiſchen Reichthum und Armuth, Luxus und Elend, egoiſtiſchem Lebensgenuß der Großen und mühevollem Ringen der Kleinen um ihre Exiſtenz, ging, beſonders geweckt durch die ärgerliche Hofhaltung unter Ludwig XIV. und ſeinem Nachfolger, durch die Zeit; die göttliche Ordnung der Dinge ſchien zum Fluch der Zeit werden zu wollen. Rouſſeau ſah, wie auch ſeine geiſtreichen Freunde im Glanze der vornehmen Welt ſchwelgten, und er fühlte ſich moraliſch durch dieſe Weltherrlichkeit ſo abgeſtoßen, daß er eine Penſion Seitens des Hofes ablehnte und lieber Noten abſchrieb. Dabei hatte er die letzten Abbilder eines größeren Gemeinbeſitzes der Jäger und Hirtenvölker auf den Almenden der ſchweizer Berge ge-

ſehen. Er wurde alſo zum Organ der Seufzer ſeiner Zeit; aber wie ſein Evangelium der Natur zum Taumelkelch geworden war durch den beigemiſchten Wahn, ſo wurde es ſein Evangelium der Armen und Unterdrückten. Es erklärt ſich aus den Bildungsverhältniſſen der Zeit, daß dieſe zweite große Paradoxie Rouſſeau's, deren Elemente er aber ſchon in einem Traité des Marquis de St. Aubin gefunden hatte, erſt in einer ſpäteren Zeit im Volk zu ihrer vollen Wirkung kam. Schon in dieſer Zeit beginnt das allmähliche Zerfallen Rouſſeau's mit ſeinen Freunden. Auch ſeine Briefe über die franzöſiſche Muſik, die dem zweiten discours im Druck vorangingen, warfen Staub auf, da er die franzöſiſche Muſik heftig getadelt hatte; Widerſacher und Bewunderer umdrängten ihn; er mochte ſich auf, um ſich in ſeiner Vaterſtadt Genf zu erholen. Als ein berühmter Mann kehrte der Flüchtling wieder. Um ſein verlorenes Bürgerrecht wieder zu gewinnen, trat er zur reformirten Confeſſion zurück, und nannte ſich von jetzt an gern mit Stolz: Citoyen de Genève. Indeß konnte ihn Genf jetzt nicht halten, zumal da ſich ſein Widerſacher Voltaire in dem nahen Ferney niederließ; es zog ihn wieder nach Paris. Die Anſchauungen der beiden Discourſe fließen nun zuerſt in einem Roman zuſammen, der theilweiſe die negative Kritik in konkreten Ausführungen, in ſcharfen Streiflichtern, welche er auf die Geſellſchaft fallen läßt, fortſetzt, theilweiſe aber den ſpringenden Einheitspunkt der beiden Negationen, das urſprüngliche Gefühl, das ſentimentale, tugendſelige Herz, die „ſchöne Seele“ in ihren Anſprüchen, ihren Verirrungen wie in ihrem Leiden und Entſagen hervortreten läßt, die nouvelle Héloïse, welche 1760 erſchien. Dieſer Roman, welcher beſonders in Frankreich eine unermeßliche Wirkung hatte, iſt als Roman kein originaler Gedanke. Er weiſt zurück auf Richardſon's Clariſſa, wie er vorwärts weiſt auf Werther's Leiden von Goethe. Zwei Liebende, die miteinander ſollen, dann einander entſagen, weil die Geliebte gezwungen wird, eine Pflichtehe einzugehen, und denen es ſpäter von dem Gemahl der Geliebten verſtattet wird, in Ehrbarkeit unter großen Anfechtungen miteinander zu verkehren, indem der Gatte den ehemaligen Liebhaber ſeiner Frau großmüthig zum Hausfreund macht, bis die Frau ertrinkt, dies iſt ungefähr der Faden einer ſehr unwahrſcheinlichen und ſehr ſentimentalen Dichtung. Die Compoſition leidet an großen Fehlern, die durch große Schönheiten verdeckt ſind. Das Bild der höheren Liebe iſt durch wilde Leidenſchaftlichkeit entſtellt, wie das Bild der Zwangsehe durch ein etwas philiſterhaftes Behagen, welches indeſſen die Würde der Ehe illuſtriren ſoll; das Ertrinken der Frau, oder das Hineinfallen ihres Kindes in's Waſſer, das ſie retten will, iſt im künſtleriſchen Sinne nicht tragiſch motivirt. Die Hauptſache aber iſt die ſociale Seite des Romans, wie Schloſſer mit Grund hervorgehoben hat (Geſch. des 18. Jahrh. II, S. 494 ff.). Die beiden berühmten Discourſe Rouſſeau's reflektiren ſich in dem Roman inſofern die mannichfaltigſte Schilderung der Herrlichkeit der Natur (beſonders der ſchweizeriſchen) und des Naturlebens den mannichfaltigſten Zeichnungen der großen Welt, der Unnatur ihrer Sitten, ihrer Moden, ſelbſt ihrer franzöſiſchen Gärten gegenübertritt. Daneben kündigen moraliſche Reflexionen, z. B. über den Selbſtmord (ſ. Werther's Leiden), zudem ſociale und pädagogiſche die folgenden Syſteme Rouſſeau's an. Ebenſo kündigt ſich der Eifer für die deiſtiſch-moraliſche Religion an, welche Rouſſeau in der Folge mit Begeiſterung und Entrüſtung gegen die atheiſtiſchen und materialiſtiſchen Spötter, mit denen er immer mehr zerfallen iſt, vertritt. Julie, die neue Héloïſe, betrübt ſich darüber, daß ihr Mann ein Ungläubiger iſt, d. h. Atheiſt, und im Verein mit ihrem Geliebten ſucht ſie ihn im Rouſſeau'ſchen Sinne zu bekehren. Intereſſant iſt es, daß die ſchöne Seele, welche in der Goethe'ſchen Periode in Deutſchland eine ſo große Bedeutung erlangte, hier zuerſt in Rouſſeau's Héloïſe auftritt (ſ. Hettner S. 456).

Durch die Héloïſe waren die beiden conſtruktiven Werke Rouſſeau's vorbereitet. Sie folgten bald aufeinander im J. 1762: le contrat social und Emile. Will man die Beziehung dieſer beiden Schriften auf die beiden Discourſe feſthalten, ſo muß man die Folge umkehren. „Es iſt die Größe Rouſſeau's, daß er nicht bloß verneint, ſondern

auch aufbaut. An die Stelle der falſchen Bildung und der falſchen Staatsform will er die rechte Bildung und Staatsform ſetzen. Dies geſchieht im Emile und im contrat social. Rouſſeau hatte ſich bereits den Standpunkt beider Bücher klar herausgearbeitet, als er jene erſten verneinenden Unterſuchungen ſchrieb“ (Hettner).

Emile, ou de l'Education führte eine vollſtändige Revolution in der europäiſchen Pädagogik herbei. Auch hier iſt die Natur und das Naturgemäße der Ausgangspunkt. Die Gegenſätze aber, mit denen der Schriftſteller kämpft, ſind die unnatürlichen Verkehrungen der Erziehung in die mannichfaltigſten Mißhandlungen des jungen Lebens durch Ammenpflege, Einſchnürung, Dreſſur, Körperſtrafen, traditionelles Gedächtnißwerk Verweichlichung, Abrichtung für beſtimmte Berufsarten u. dgl. Allein mit den Verderbniſſen der Erziehung greift er auch die Grundbedingungen der Erziehung an, die elterliche Autorität und Zucht, die traditionelle Cultur, den Segen des Chriſtenthums. Seine erſte falſche Vorausſetzung iſt, daß er die Natur des Kindes ganz abſtrakt faßt. Das Kind ſoll die menſchliche Entwickelung gewiſſermaßen von vorn wieder anfangen, ohne daß die mündige, menſchheitlich gebildete Autorität, die über ſeiner Unmündigkeit waltet, zu ihrem Rechte kommt. Sodann beſtimmt er dieſe Natur als ein einſeitig individualiſtiſches Verhalten. Die Erziehung zum Menſchen, der für ſich iſt, fall mit der Erziehung zum Bürger, der für die Geſellſchaft iſt, ſtreiten. Seltſamer Weiſe alſo fall im Emile der Menſch gepflegt werden auf Koſten des Bürgers, im Contrat social der Bürger auf Kaſten des Menſchen. Und dach ſoll dieſe egoiſtiſch individuelle Menſchennatur eine durchaus reine ideelle Natur ſeyn, nur der Entwickelung, keiner Erlöſung, Wiedergeburt und Erneuerung bedürftig. Emile ſoll ſeine religiöſe Vollendung im Deismus finden, nicht im Chriſtenthum. Die betreffende berühmte Profession de Foi du Vicaire Savoyard (in welchem er das Bild von zwei Geiſtlichen, Gaime in Turin und Gätier in Anneey, verſchmalzen hat) muß aber billigerweiſe auch nach ihrer poſitiven Seite gewürdigt werden. Rouſſeau bekämpft gegen ſeine alten Freunde den Atheismus und Materialismus, und behauptet mit einer Energie, die in ſeinem Kreiſe etwas Märtyrerartiges hat, die drei deiſtiſchen Grundwahrheiten: Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, wie etwas ſpäter Kant in Deutſchland. Bei ſeiner Beſtreitung der Offenbarung hat er keine Ahnung davon, daß der Cultus des Herzens hiſtoriſch entwickelt im öffentlichen Cultus erſcheint, daß die Offenbarung Gottes im Geiſt des Menſchen hiſtoriſch vollendet zum Segen der geoffenbarten Religion geworden iſt. Bei ſeiner Mißachtung alles hiſtoriſchen Segens erſcheint es immer noch als eine Anomalie, worin man Genſeriſchen Erbſegen erkennen dürfte, wenn er mit Ehrfurcht von der Erhabenheit des Evangeliums redet und Chriſtus hach über Sakrates ſtellt („Iſt Sakrates wie ein Weiſer geſtorben, ſo ſtarb Chriſtus wie ein Gatt“). Die Geſchichte der Pädagagik mag über Emil's Bedeutung, ſeine reſarmatariſchen und verderblichen Wirkungen weiter berichten (ſ. K. v. Raumer's Geſch. der Pädagogik Thl. II, S. 188). In theologiſcher Beziehung kann man Rouſſeau den Irrthum und Unglauben ſeiner Zeit kaum höher anrechnen als ſein tapferes Behaupten der Wahrheiten, die er noch aus dem Schiffbruch gerettet hatte. Auch hier iſt es die Verachtung des hiſtoriſchen Segens, die ihn zum Ungläubigen macht. Von einer Beglaubigung des hiſtoriſchen Zeugniſſes durch den Geiſt hat er keine Idee.

Die politiſchen Wirkungen des Contrat social waren langſamer, aber auch tiefgehender als die pädagogiſchen des Emile. Man wird Rouſſeau die franzöſiſche Revalution im Grunde viel weniger zur Laſt legen können als der Bluthachzeit und Ludwig XIV.; allein Thatſache iſt es, daß die einmal aufſprafſenden revolutionären Triebe und Ahnungen in ſeinem Contrat ihren Brennpunkt gefunden, und van dieſem aus dann auch weiter gezündet haben, und daß der Contrat namentlich beim Ausbruch der Revolution ſelbſt, die Begriffe beſtimmt, die Conſequenzen weiter getrieben, die Loſungen gemacht hat, vor Allem die Loſung: Freiheit und Gleichheit. So wenig der Emile etwas weiß von dem genealagiſchen Zuſammenhang des Kindes mit der elterlichen

Autarität, ſo wenig weiß der Contrat von dem hiſtoriſchen und rechtlichen Zuſammenhang des einzelnen Bürgers mit der nationalen und politiſchen Autarität und dem ewigen Rechte über ihr. Und wie Emil nicht ſowohl als Perſönlichkeit erzogen werden ſoll für das Unendliche, ſondern als Individuum angeleitet für das Nützliche, ſogar unter beſtimmter Verkennung der Poeſie der Kindheit, ſo ſoll ſich auch der Bürger nicht als Perſönlichkeit hingeben an die göttliche Stiftung eines ewigen Rechtes in der zeitlichen Ordnung der Dinge, ſondern als Individuum ſoll er das Bewußtſeyn haben, daß der Staat nur auf einem urſprünglichen Vertrage der Individuen beruht, worin die Geſammtheit ſich verpflichtet hat, Perſon und Eigenthum des Einzelnen zu ſchützen, während der Einzelne ſich verpflichtet hat, der Geſammtheit mit völliger Unterordnung zu leben. Der Einzelne iſt alſo ſchlechthin von dieſer zeitlichen Geſammtheit abhängig. Daher ſoll ſich auch jeder Staatsbürger zu der von dieſem Staat beſtimmten (und deiſtiſch vorgeſtellten) Religion bekennen; wer ſie nicht bekennen will, ſoll verbannt werden, wer ſie hinterher beſtreitet, hat den Tod verdient. Villemain erinnert hier an Servet's Schickſal in Genf. Man hat geſagt, die franzöſiſche Revolution ſey in ihrem erſten Stadium (1791) bei den conſtitutionellen Ideen Montesquieu's ſtehen geblieben; im zweiten (1793) zu den radikalen Ideen Rouſſeau's fortgeſchritten. Da aber Rouſſeau weder eine Volksvertretung anerkennt, noch irgend ein Regiment, das nicht in jedem Moment von der Geſammtheit der Bürger wieder zurückgefordert werden könnte, und da er von dem Geſetz dieſer Maſſe auch das Bekenntniß des Staatsbürgers ſchlechthin abhängig macht, ſo iſt er auch über jede Art des Radikalismus, die noch einen geſetzlich feſtgeſtellten Gegenſatz von Obrigkeit und Unterthanen, von Staatsverhältniſſen und Religionsverhältniſſen anerkennt, in der Theorie hinausgegangen; er hat die erſten Lineamente des Socialismus gezogen. Und das zwar, während der träumende Rhetor nicht einmal die nächſten revolutionären Conſequenzen ſeiner Schrift ahnete. Im J. 1766 antwortete er einem Pſeudonymus, Caſſius, der ſeine Grundſätze in praktiſcher Volksbefreiung auszuführen verſprach: jede Unternehmung dieſer Art ſey ihm ein Gräuel. Auch beſchwichtigte er die Unruhen ſelber, die in Genf im Volk entſtanden, als man ſeinen Emil verbrannte.

Auch mit dem Contrat social jedoch ſtand Rouſſeau nicht in urſprünglicher Selbſtſtändigkeit da. In den rein politiſchen Ideen war Locke ſein Vorgänger; in den territorialiſtiſchen Hobbes, in der Beſtimmung der deiſtiſchen Staatsreligion die engliſchen Freidenker.

Was die kleineren Schriften Rouſſeau's betrifft, ſo gehört die Lettre à Mr. d'Alembert sur les Spectacles in den Gedankenkreis des Traktats von der Schädlichkeit der Bildung. Voltaire wollte ein Theater in Genf errichtet wiſſen; d'Alembert ſprach dafür; Rouſſeau eiferte mit Entſchiedenheit dagegen. Als der Erzbiſchof von Paris ſeinen Emil verbot, ſchrieb er die berühmte Lettre à Christophe de Beaumont; für den Genfer Magiſtrat waren in gleicher Angelegenheit die Lettres de la Montagne beſtimmt. Man hat dieſe Briefe mit den Briefen des Junius und den Briefen Leſſing's gegen Götze verglichen.

Unter der vollen Entfaltung ſeines Ruhmes fingen auch die Mißgeſchicke Rouſſeau's an zu keimen. Das erſte lag in dem Mißverhältniß ſeiner ſtolzen, heißblütigen, empfindſamen und empfindlichen Gemüthlichkeit zu dem kalten Spötterkreiſe, in dem er ſich bewegte. Schon das nackte Herz ſelbſt, das er dieſen negativen Geiſtern, denen auch die menſchliche Begeiſterung für ſittliche Ideen ein Mährlein geworden war, ſo offen darlegte, mußte ihn zu einer Zielſcheibe von zahlloſen Pfeilen des Scherzes, des Spottes und des Sarkasmus machen. Sobald er aber anfing, die Ideale ſeiner Freunde anzugreifen und für Gott, Tugend und Unſterblichkeit zu eifern, mußten zahlloſe kleine Malicen ſein Herz ſtigmatiſiren, wenngleich Freunde, wie Grimm und Diderot, ſich bei der Umwandlung des Verhältniſſes zur Feindſchaft äußerlich ruhiger und gemeſſener benahmen wie er. Er war von Haus aus empfindlich, jetzt ward er mißtrauiſch, und verfiel zuletzt der Miſanthropie. Schon zur Zeit ſeines zweiten Discours beunruhigte

ihn der Gedanke, der ſich ſpäter zu einer fixen Idee bei ihm entwickelte, daß ein weit verzweigtes Complott gegen ihn beſtehe. Der Märtyrer des Deismus konnte die Heiterkeit eines chriſtlichen Märtyrers nicht beweiſen. Mehrere Ereigniſſe verdarben ſeine Pariſer Stellung völlig. Es iſt einer der dunkelſten Züge in ſeinem vielverdunkelten Karakterbilde, daß er in ſchwärmeriſcher Liebe für Madame d'Houdetot, die unglücklich verheirathet war, und ihrerſeits für den Dichter Lambert ſchwärmte, dieſe Dame im Namen der Tugend ermahnte, den Geliebten fahren zu laſſen, dabei aber (man darf vielleicht zu ſeiner Ehre annehmen, nicht klar bewußt) das Verlangen hatte, die Stelle des zu Verdrängenden ſelber einzunehmen. Schlimm genug, daß der Tugendprediger ſeine Phantaſie ſo erhitzt hatte, daß ein Feuer leidenſchaftlicher Liebe und böſer Luſt, die ihren Ausdruck in der neuen Heloiſe gefunden, lange Zeit ihn zu verzehren drohte. Dazu kam ein entſchiedener Bruch mit Diderot. Ebenſo mit ſeiner Wohlthäterin, Madame d'Epinay. Sie hatte ihn ſeit dem J. 1756 in ihrem Gartenhäuschen im Walde von Montmorency leben laſſen, einer Eremitage, auch dem Namen nach, ganz nach ſeinem Wunſch. Und doch betheiligte er ſich an einer falſchen Klatſcherei, welche ihm ſeine Thereſe zutrug, über Madame d'Epinay. Er ſah ſich daher veranlaßt, 1758 die Eremitage zu verlaſſen. Bis zum Jahre 1762 wohnte er nun in einer anderen Gartenwohnung bei Montmorency. Da brach der Sturm los über ſeinen Emil.

4. Periode: Der unſtät gewordene, dem Trübſinn verfallene Flüchtling. Das Pariſer Parlament verdammte den Emil als gottlos; er wurde öffentlich verbrannt, und ungeachtet mächtiger Protektionen erging gegen den Verfaſſer ein Verhaftsbefehl, der ihn nöthigte, zu flüchten. Wie ſeltſam, daß die Regierung, die eine ganze Schule von Religionsverächtern und Spöttern in Paris duldete, den ernſten Deiſten, der zuerſt in jenen Kreiſen wieder muthig von Gott geredet hatte, als einen Gottloſen ächtete! Und eben ſo ſeltſam, daß der Ausbruch des Zornes, den Emil traf und nicht den viel gefährlicheren Contrat social! Man hat zur Erklärung angeführt, damals ſeyen gerade die Jeſuiten ausgetrieben worden, und nun habe man auch Strenge zeigen wollen nach der anderen Seite. Ob man es aber nicht auch bequem fand, gerade an Rouſſeau, dem Schweizer, der zum Calvinismus zurückgetreten war, der es gewagt hatte, einen katholiſchen Prieſter als ein reizendes Muſter deiſtiſcher Religionsweiſe darzuſtellen, ein Exempel zu ſtatuiren, mag dahin geſtellt bleiben. Der Verfolgte, deſſen wirkliche Leiden aber vielleicht den Entwickelungsproceß ſeiner Einbildungsleiden mehr aufhielten als förderten, nahm ſeine Zuflucht nach der Schweiz, zunächſt nach Yverdün. Allein der Genfer Senat hatte das Pariſer Parlament nachgeahmt, und den Emil ſchon verurtheilt, bevor ein Exemplar nach Genf gekommen war. Rouſſeau fand alſo ſeine Vaterſtadt verſchloſſen; er gab ſein Genfer Bürgerrecht auf und ließ ſich nieder im Kanton Neuenburg, unter dem Schutze Friedrich's des Großen, der ſich auf's Theilnehmendſte um ihn bemühte. Er lebte zu Motiers-Travers von 1762—65, und ſchien endlich das erſehnte Stillleben in einer ſchönen Natur gefunden zu haben. Er ſchrieb ſeine Lettres de la Montagne, machte Studien für eine Geſetzgebung, welche die Korſen von ihm verlangten, und botaniſirte in der Gegend, denn die Botanik war ſein zweites Lieblingsſtudium neben der Muſik. Zu Hetzereien von Außen fallen aber ſogar Klatſchereien ſeiner Thereſe gekommen ſeyn, die ihn den Vorſtehern der Gemeine, dem Pfarrer und den Bauern als Religionsfeind verdächtig machten, obſchon er ſich äußerlich zu der Gemeine hielt. Rouſſeau hielt ſich nicht mehr für ſicher in ſeinem Hauſe, und verließ nicht nur den Ort, ſondern den Kanton. Wahrſcheinlich ein Sprung, zu dem ihn ſeine Einbildungsleiden veranlaßten. Im J. 1765 wählte er die einſame Petersinſel im Bieler See zu ſeinem Aufenthalt, und meinte wieder ſeine Ruheſtätte im Schoße der Natur gefunden zu haben. Aber ſchon nach einem Monat vertrieb ihn die Berner Regierung. Abermals ſuchte ſich ſeine Phantaſie ſprungweiſe ein neues Aſyl; er dachte an Italien, Corſika, Berlin, ging aber einſtweilen nach Straßburg, wo ihn Briefe von Hume trafen, die ihn einluden, mit nach England zu gehen. Ueber Paris

durfte er die Reiſe antreten, und kam nun in ſein neues Aſyl nach England. Bald jedoch wor er auch mit Hume zerfallen; er nährte den Wahn, Hume ſtehe im Complott ſeiner Feinde. Er bezog alſo das Londhaus eines anderen neuen Freundes, Davenport, zu Woothon. Allein eine wahnſinnortige Schwermuth, welche die Anſtöße einzelner Engländer an ſeinem Verhältniß zu Thereſe in eine Verfolgungsabſicht der engliſchen Regierung umdentete, trieb ihn wieder weiter fort — zurück nach Frankreich 1767. Schon die Reiſe noch Straßburg zeigte, daß ſein in Eigenwillen verzärteltes Herz immer wieder nach jenem großen Culturheerde in Frankreich gravitirte, den er ſo viel geſcholten hatte. Unter dem Namen Renon ging er nach Schlaß Trye, einer Beſitzung des Prinzen Conti; von hier wieder noch einigem Umſchweifen nach Paris, 1770. Nach 7—8 Jahre bewohnte er die Rue Platrière, welche jetzt ſeinen Namen trägt, beendigte ſeine Confessions, die er ſchon in Matiers begannen, nährte ſich von Notenſchreiben, und krankte ſeinem Ende entgegen, von Armuth gedrückt, mit Thereſen zerfallen, van ſchwermüthigen Phontaſien gepeinigt. Man wallte ihn durch Londleben heilen; manche Landſitze wurden ihm van varnehmen Verehrern zur Verfügung geſtellt; unter den grünen Bäumen von Ermenonville flammte noch einmal ſein Lebenslicht auf; plötzlich ſtarb er am 3. Juni 1778. Man weiß nicht, ob durch Selbſtvergiftung, oder eines natürlichen Todes. Am 11. Okt. 1794 wurde er in's Pontheon aufgenommen.

Es karakteriſirt den europäiſchen Ruf, oder vielmehr den Weltruf, den Rauſſeau erlangt hatte, daß er noch in der letzten Periode ſeines Lebens veranlaßt wurde, die Lettres sur la Législation des Corses und die Considérations sur le gonvernement de Pologne zu ſchreiben (1772). Es karakteriſirt aber auch die Macht ſeines Geiſtes, daß er in dieſer Periode ſeiner gemüthlichen Verdüſterung nach ein Werk wie die Confessions ſchreiben konnte, nicht nur ein Seitenſtück, ſondern ouch ein Gegenſtück zu den Confessiones Auguſtin's. Wenn aber Auguſtin die Verirrungen ſeines Lebens nicht bloß mit chriſtlicher Strenge, ſandern dorüber hinaus mit mönchiſchem Rigorismus erzählt hat, ſo hat Rauſſeau dagegen den Pelagionismus ſeines Emil hier praktiſch ongewandt, indem er gemeint hat, ein Werk zu ſchreiben, desgleichen nie geſchrieben warden, und ſeine Verirrungen und Fehltritte mit ſeinen Tugenden und Glanzpartien ſo verwebt hat, daß dos ganze Gemälde doch ols eine Selbſtverherrlichung erſcheinen mußte. Der edle Wahrheitstrieb, der ihm eigen war, und mit dem er ſeine Fehler erzählt, iſt verſchlungen in den ſolſchen und täuſchenden Drang der Selbſtgefälligkeit, womit er ſie erklärt, entſchuldigt und in ſeine Tugenden aufgehen läßt. Rouſſeau iſt überhoupt ein tragiſcher Beleg dafür, daß der Menſch ſeine ſubjektive Wahrhaftigkeit nicht bis zum reinen Siege über die Lüge der Selbſtbelügung entfalten konn, wenn ſie nicht dem Zuge zur objektiven Wahrheit unverhalten ſich hingibt und in ihr mündet. Selbſt durch das Extrem hindurch kann eine ſtalze Offenheit wieder in das Element der Täuſchung hineingerathen. Nach den Paeſien und Schilderungen Rauſſeau's hieß es immer, mit Burns zu reden: „mein Herz iſt im Hochland“; noch ſeinem wirklichen Hong kehrte ſein Herz immer noch Poris zurück, wie das Herz des Erosmus nach dem geſchaltenen, reformirt gewordenen Boſel. Noch Hettner liegt die Einheit ſeines räthſelhoften Weſens und ſeine geſchichtliche Bedeutung dorin, daß er den Idealismus des Herzens zu retten hotte, und die unveräußerlichen Rechte deſſelben zum Grund und Maß aller Bildung mochte. „Aber dieſer Idealismus iſt noch in ſeinem erſten, unklaren Erwachen. Er kennt nur ſich ollein; wos ſich ihm entgegenſtellt, gilt ihm als nichtig und vernichtenswerth. Er zieht ſich ſcheu und krompfhaft zurück vor der Rauheit der Wirklichkeit. Er weiß für dieſe tief berechtigte Innerlichkeit nnd Freiheit die Nothwendigkeit ſittlicher Selbſtbeſchränkung nicht zu gewinnen. Die durchgebildete Beſonnenheit, die Sophroſyne fehlt“. Daher erklärt Hettner ſeine ungemeſſene Eitelkeit. Er kleidete ſich eine Zeit lang als Armenier. Doher kam ſeine ungezügelte Selbſtſucht, ſeine Wandelbarkeit und Undankborkeit in der Freundſchaft. Daher ſeine Reizbarkeit, ſein Argwohn, ſeine krankhafte Menſchenverachtung, die ihn zu einem Leidensgenoſſen des Taſſo mochte. Noch

Villemain war er: ce génie fait pour préparer à la fois une révalution politique et une réforme morale. Auch Demageat hat die beſſere Seite, das Reſarmatoriſche in der graßen zweideutigen und zweiſeitigen Wirkung Rauſſeau's hervargehoben. Villemain hat ſchon richtig angedeutet, daß in Rauſſeau das Element der Revolutian mit dem Element der Rettung van der Revalutian durch maraliſche Refarm verbunden war. Das Hauptmament der Refarm lag darin, daß er dem gattlas gewardenen, in geiſtige Phariſäismen verlarenen Humanismus ſeiner Zeit das Menſchenherz, erfüllt von den Gattesſtimmen in der Natur und im Gewiſſen, das nackte Menſchenherz und das nackte Menſchenkind in ſeinen perſönlichen Rechten entgegenſtellte; analag wenigſtens wie Luther dem kirchlichen und ſchalaſtiſchen Phariſäismus das gläubige Menſchenherz mit ſeinem Bekenntniß, und Spener dem Phariſäismus der Orthadaxie und Gelehrſamkeit das framme, bekehrte und thätige Menſchenherz entgegengeſetzt hatte. Rauſſeau vermengte aber das empiriſche ſündige Menſchenherz mit dem ideellen, die individuelle Natürlichkeit mit der perſönlichen Naturgemäßheit, die Begeiſterung für die perſönliche Würde mit der That der Selbſtverläugnung, die ſchöne Seele mit dem ſittlichen Geiſt, das Handwerkernützliche mit dem Praktiſchen, die Deklamatian mit dem Bekenntniß, und blieb daher im Widerſpruch verſtrickt bis an's Ende. Seine Schattenſeite tritt ſtark hervar, wenn man ihn in religiäſer Beziehung mit dem graßen Stifter des prateſtantiſchen Genf, mit Calvin vergleicht. Calvin hatte den Libertinismus in Genf mit der Macht des chriſtlichen Geiſtes niedergekämpft, aber auch mit der Macht puritaniſcher Satzung. Daher war er nie völlig überwunden, und in Rauſſeau flammte er wieder auf in veredelter, aber auch thearetiſch patenzirter Geſtalt. Dach wurde auch ein Element der chriſtlichen Wahrheit van Rauſſeau hervargezogen und empargetragen, das Calvin vielfach verletzt hatte, die Pflege der individuellen Rechte und der perſönlichen Würde des Menſchen. Wenn aber Rauſſeau ſeinem idealen Staate Macht geben wallte über die Religian und das Bekenntniß ſeiner Unterthanen, ſa ſchien er durch eine abſtrakte Conſequenz die Mißgriffe des altcalviniſchen Genf zu ſanktianiren. Wie harmaniſch und ſchöpferiſch aber iſt der chriſtliche Lebensgang des Flüchtlings Calvin im Vergleich mit der ungeregelten und verhängnißvall nachwirkenden Laufbahn Rauſſeau's. Seine Lichtſeite dagegen gewinnt er beſanders wenn er in prateſtantiſcher Beziehung verglichen wird mit Voltaire. Baltaire unterminirte alle religiöſen, ſittlichen und palitiſchen Verhältniſſe ſeiner Zeit mit dämaniſch-ſpöttiſchem Lächeln, wenngleich auch er einen gewiſſen Deismus behauptete; er ſchmeichelte den Graßen und brachte ſie um ihr Gemüth, beſanders Friedrich den Graßen; Rauſſeau prateſtirte frei und affen; freilich auch gegen die Religion der Offenbarung, aber dach ahne frivalen Spatt, und am ſtärkſten gegen die Idale ſeiner Zeit. Wenn man aber erwägt, daß Frankreich und Paris mit der Reformatian die wahre Freiheit in's Ausland vertrieben hatte, und beſanders nach Genf, daß Genf die Metropale des prateſtantiſchen Frankreich gewarden war, ſa erſcheint es wie ein Verhängniß des rächenden Gerichts, daß Rauſſeau mit einem blendenden Zerrbild der Freiheit wieder van Genf nach Paris kammt und die Brandfackel der revalutianären Idee in das alte abſalutiſtiſche Gebäude der Ordnung hineinſchleudert, wie bald nachher die reineren Freiheitsideen der nordamerikaniſchen Puritaner das Fieber des unglücklichen Landes ſteigern. Vergleicht man ihn ferner in humaniſtiſcher Beziehung mit dem deutſchen Naturprapheten Hamann, ſa vertheilen ſich Licht und Schatten. Der Franzaſe iſt ein Meiſter der Farm und der Rede und bezaubert alle Welt; aber er iſt ein abſtrakter Kapf, der ſich nicht auf die Syntheſen des Geiſtes: Natur und Cultur, Freiheit und Autarität, Individualität und Geſellſchaft, Vernunft und Offenbarung, Menſchlich und Göttlich verſteht. Der Deutſche dagegen iſt ein Meiſter in der tieferen Ergründung dieſer Syntheſen, während ihm der Knaten im Faden fehlt, die letzte Syntheſe des tiefen Gedankens und der klaren, durchſichtigen Form. Vergleichen wir Rauſſeau weiterhin in pädagagiſcher Hinſicht mit ſeinem berühmten Zürcher Landsmann Peſtalazzi, ſa nimmt ſich ſein Licht margenröthlich aus, und der grelle Widerſchein deſſelben

geht in dem deutſchen Philanthropinismus dem Tageslichte der frommen Reform des Erziehungsweſens voran, die ihren erſten Vertreter in Peſtalozzi gefunden hat. In politiſcher Beziehung weiſt er ſowohl auf Mirabeau wie auf St. Simon hinaus. Auf den Letzteren mit den abſtrakten ſocialiſtiſchen Conſequenzen ſeines Contrat, auf den Erſteren nach ſeinem letzten Stadium mit ſeinem Grundſatz, daß der revolutionäre Gedanke ſich zu verwirklichen habe in der Ordnung einer ruhigen geſetzlichen Reform ohne ſtürmiſche Umwälzung des Alten. Als philoſophiſcher Prediger des Deismus endlich hat er eine ähnliche Stellung eingenommen wie Kant, und auch ſein Ausgangspunkt iſt verwandt mit dem Kantiſchen, denn wenn Kant ausging vom Gewiſſen, um über den Trümmern des von ſeiner ſkeptiſchen Vernunft niedergelegten Gebäudes den neuen Tempel aufzubauen mit der Inſchrift: Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, ſo ging Rouſſeau nach demſelben Zerſtörungswerk einer der ideellen Anſchauung entfremdeten Skepſis ſeinerſeits für denſelben Tempelbau aus von dem Urtheil des inneren Sinnes oder des unmittelbaren Wahrheitsgefühls, mit einem Dogma, das an das Dogma der Quäker wenigſtens erinnert. Rouſſeau war im üblen wie im guten Sinne eine mächtige Zeitſtimme, und die Billigkeit fordert, daß er nicht nur beurtheilt werde nach den Haufen, die ihn theils mißlich verſtanden, theils mißverſtanden haben, ſondern auch nach den edlen Geiſtern, die ihn nach ſeinem vielgetrübten Beruf reiner verſtanden haben als er ſich ſelbſt verſtand, der tragiſche Mann, der in trüber Irrung über das Räthſel ſeines Lebens, deſſen rechten Schlüſſel er verkannt hatte, ſeine Wallfahrt beſchloß.

Unter der großen Zahl ſeiner Werke werden auch ſeine muſikaliſchen und botaniſchen Schriften, die Früchte ſeiner Lieblingsſtudien, mit Anerkennung genannt. Seine Werke erſchienen in zahlloſen Ausgaben; Genf 1782—90: 17 Bde in 4°. oder 35 Bde in 8°.; Paris 1793—1800: 18 Bde. in 4°. u. ſ. w Deutſche Ueberſetzungen erſchienen von Cramer, Gleich und A. Seine Literatur wurde ergänzt durch Oeuvres inédites de J. J. Rousseau ed. par V. D. Musset-Pathay, 2 Tom. 1 et 2, Paris 1825. Lettres inédites de J. J. Rousseau à Mars Michel Rey, publiées par J. Bosscha, Amsterdam et Paris 1858. Müſſet-Pathay ſchrieb auch eine Histoire de la vie et des ouvrages de J. J. Rousseau, Paris 1821. Girardin ſchrieb: Sur la mort de Jean Jacq. Rousseau, Paris 1824. Mit Vorliebe hat ſich über ihn verbreitet Villemain in ſeinem Cours de Littérature française (Vingt deuxième Leçon). Villemain hebt auch den intereſſanten Zug hervor, daß Jean Jacques auf ſeinen Irrfahrten durch die Schweiz in Solothurn einmal daſſelbe Zimmer bewohnte, in welchem einſt der exilirte Dichter Jean Baptiſte Rouſſeau gewohnt hatte, und daß durch die Lektüre der Cantaten deſſelben, wie durch die Gleichheit des Namens der Gedanke in ihm geweckt wurde, ſeiner Celebrität nachzuſtreben. Außerdem ſind zu vergleichen die bekannten literar-hiſtoriſchen Werke von Vinet, Demogeot u. A., und beſonders auch die bereits angeführten Werke von Schloſſer und Hettner. Der Letztere bezieht ſich auch insbeſondere noch auf die Mém. de Mad. d'Epinay, Bd. 3. Endlich gehört auch hierher: Geſch. der franzöſiſchen Revolutionsliteratur von Schmidt-Weißenfels, Prag 1859, S. 16 ff. Lange.

Rouſſel, Gerhard, lat. Gerardus Rufus. In dem Artikel über Margarethe von Orléans (Bd. IX) iſt bereits von dieſem Manne die Rede geweſen. Einige Nachrichten über ihn werden dasjenige vervollſtändigen, was dort über die eigenthümliche Richtung der Königin von Navarra und ihres Kreiſes geſagt worden iſt. Rouſſel war geboren zu Vaquerie, in der Nähe von Amiens, erhielt früh eine Pfarrpfründe in der Diöceſe von Rheims, und kam als Student nach Paris. Hier ſchloß er ſich an Leſèvre von Etaples an, angezogen durch deſſen Gelehrſamkeit und Vorliebe für die myſtiſche Theologie. Leſèvre überzeugte ihn, daß der Menſch nur durch den Glauben an Gottes Barmherzigkeit gerechtfertigt werde, daß man aber bei dieſem Glauben die äußeren Gebräuche, als an ſich indifferent, beobachten könne. Dabei trieb Rouſſel mit Eifer humaniſtiſche Studien, und gab eine lateiniſche Ueberſetzung der Ethik des Ariſtoteles heraus. Eine

Ausgabe der Arithmetik des Bantius begleitete er mit einem Commentar über die myſtiſche Bedeutung der Zahlen. Durch Leſèvre kam er in Verbindung mit der Schweſter Franz I. und dem Biſchof Wilhelm Briçannet von Meaux. Als 1521 Leſévre der Ketzerei angeklagt ward und bei Briçannet Zuflucht fand, begab ſich auch Rouſſel nebſt anderen Schülern des ehrwürdigen Lehrers nach Meaux, wo ſie die Erlaubniß zum Predigen erhielten. Einer derſelben war Wilhelm Farel, der, weil er weit entſchiedener auftrat als die anderen, ſich bald nach der Schweiz flüchten mußte. Von Baſel aus ermahnten er und Oekolampad Rouſſel franzöſiſche Traktate zu ſchreiben und durch reformatoriſche Theſen die Sorbonne zu einer Disputation herauszufordern. Zu Letzterem fehlte es ihm an Muth, doch dachte er daran zu Meaux eine Druckerei zu errichten und erbat ſich dazu von Farel Typen von Frobenius. Da kam aber von Paris der Befehl, die ketzeriſchen Prediger zu verhaften; Leſèvre und Rouſſel entflohen nach Straßburg, wo ſie, unter angenommenen Namen, im Hauſe Capito's lebten und mehrere andere franzöſiſche Flüchtlinge trafen. 1526 rief Franz I. ſie zurück; Margarethe nahm Rouſſel als Hofprediger an. Er verkündigte den evangeliſchen Glauben, in dem er ſich zu Straßburg beſtärkt hatte, konnte jedoch über den myſtiſchen Standpunkt nicht hinauskommen, von dem aus er die innerliche Frömmigkeit für vereinbar hielt mit der Beibehaltung der äußeren Formen der römiſchen Kirche. Nach der Verehelichung Margarethens mit dem König von Navarra, 1527, blieb er als Beichtvater bei ihr; 1530 verſchaffte ſie ihm die reiche Abtei von Clairac. Als 1533 Franz I. einer Reformation günſtig ſchien, ließ die zu Paris anweſende Margarethe Rouſſel im Louvre und dann öffentlich predigen, vor großem Zulauf des Volkes. Einige ſeiner Sätze wurden von der Sorbonne, als der Ketzerei verdächtig, verworfen; Doktoren der Theologie und Mönche predigten heftig gegen ihn; in der ganzen Stadt war große Aufregung. Der König ließ einige der ungeſtümſten Katholiken aus der Stadt verweiſen, bald nachher aber auch Rouſſel und zwei andere evangeliſche Prediger verhaften; nach wenigen Tagen wurden ſie wieder in Freiheit geſetzt, mit dem Verbot ferner öffentlich zu lehren. Rouſſel kehrte mit ſeiner Beſchützerin nach Bearn zurück. 1536 erhielt er das Bisthum von Oleron; das Jahr darauf ſtarb Leſèvre zu Nérac und hinterließ ihm ſeine Bibliothek. Rouſſel wirkte für die Reformation in der Königin Landen, ohne ſich äußerlich von der beſtehenden Kirche zu trennen. Calvin, der ihn zu Paris gekannt hatte, ſandte ihm ein Schreiben, in dem er ihm, mit kräftigen Worten, die Inconſequenz ſeines Benehmens vorhielt; er tadelte ihn, daß er die biſchöfliche Würde angenommen, die ihn nun nöthigte die Mißbräuche zu ſchützen, die er früher mißbilligt hatte. Rouſſel that indeſſen was er konnte, um, durch Lehre und Beiſpiel, das ihm anvertraute Volk zum Evangelium zu führen. Er verſuchte, wie ſo viele andere fromme Männer jener Zeit, einen Mittelweg zwiſchen Rom und der Reformation. Es war dies eine Täuſchung, die ihn jedoch nicht gehindert hat einen guten Samen auszuſtreuen, der ſpäter ſeine Früchte trug. In ſeinen Predigten legte er die Bibel aus, er feierte die Meſſe in franzöſiſcher Sprache, gab das Abendmahl unter beider Geſtalt, ſorgte für chriſtlichen Unterricht der Jugend, lebte einfach und verwandte ſein reiches Einkommen zur Unterſtützung der Armen. Für die Geiſtlichen ſeines Sprengels ſchrieb er, in dialogiſcher Form, eine Auslegung des apoſtoliſchen Symbolum, der zehn Gebote und des Vater Unſers, als Hauptſtücke des katechetiſchen Unterrichts. Wenige, den äußeren Ceremonien gemachte Conceſſionen ausgenommen, trägt dieſe merkwürdige, noch ungedruckte Schrift, das Gepräge der reformatoriſchen Lehre. Das Grundprincip iſt die Rechtfertigung durch den Glauben an das Verdienſt Chriſti; die einzige Autorität auf die ſich Rouſſel beruft, iſt die Bibel; Chriſtus wird als das einzige Haupt der Kirche dargeſtellt; die unſichtbare Kirche iſt allein die vollkommene; unter den ſichtbaren iſt nur diejenige die wahre, in der das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente richtig verwaltet werden, und dieſer Sakramente gibt es nur zwei. Vielleicht durch den Vorgang Melanchthon's angeregt, fügte Rouſſel dieſer Schrift eine Anweiſung zur Viſitation der Kirchen bei. Ferner

verfaßte er einen Traktat über das Abendmahl, in dem er, in Calvin's Sinn, die Mittheilung des verklärten Leibes Christi behauptete. Ueberhoupt ſcheint er ſich in ſeiner Theologie an Colvin angeſchloſſen zu haben; er lehrte wie dieſer die obſolute Prädeſtination. Im J. 1550 kam eine Abſchrift der Auslegung der drei Hauptſtücke und der Anweiſung über die Kirchenviſitation an die Sorbonne; dieſe zog daraus 22 Sätze, die ihr dazu dienten, beide Schriften als ketzeriſch zu verdammen. Als dieſe Sentenz verkündigt ward, war Rouſſel bereits geſtorben; im Frühling 1550 war er nach Mauléon gegangen, um vor einer Synode eine Predigt zu halten, in der er auf Verminderung der Zahl der Heiligenfeiertage antrug; während er predigte, wurde die Kanzel durch katholiſche Fanatiker zerſchlagen; er ſelber, unter den Trümmern ſchwer verletzt, ſtarb wenig Tage darauf. — S. über ihn unſere Schrift: Gérard Roussel, prédicateur de la reine Marguerite de Navarre. Straßb. 1845. C. Schmidt.

Royaards, Hermann Johann, geboren zu Utrecht den 3. Oktober 1794, Sohn des Utrechter Profeſſors der Theologie Hermannus Royaards (Amtsgenoſſe von Heringa und Bonnet), vollendete ſeine Studien an der Univerſität zu Utrecht und hatte ſeine hiſtoriſche Bildung vornehmlich dem berühmten Philoſophen Ph. W. van Heusde zu verdanken. Im J. 1818 erlangte er die Doktorwürde in der Gottesgelehrtheit mit einer Diſſertation: de altera ad Corinthios Epistola et observanda in illa Apostoli indole et oratione, Traj. 1818, und bald darauf, im J. 1819 wurde er Prediger der niederländiſch-reformirten Gemeinde auf dem holländiſchen Dorfe Meerkerk. Hier ſchrieb er eine Preisabhandlung über das Buch Daniel (1821), welche von der Haager Geſellſchaft zur Vertheidigung der chriſtlichen Religion gekrönt wurde, und im J. 1823 wurde er zum Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Utrecht ernannt, wo er anfänglich neben ſeinem Vater angeſtellt war, ſpäter aber deſſen Profeſſur erhielt. Während eines Zeitraumes von mehr als 30 Jahren bekleidete er dieſe Profeſſur, während er zugleich ſeine Stelle als Mitglied der theologiſchen Fakultät in würdiger Weiſe behauptete. Seinem beſonderen Lehrfache, der hiſtoriſchen Theologie, die er neben der chriſtlichen Moral vortrug, widmete er ſeine Gaben und Kräfte und leiſtete in der erſtgenannten Wiſſenſchaft wirklich Vortreffliches. In Vereinigung mit ſeinem Freunde und Mitarbeiter, dem erſt kürzlich im Dezember 1859 verſtorbenen Profeſſor an der Univerſität zu Leyden, N. C. Kiſte, gründete er im J. 1839 eine neue Zeitſchrift unter dem Titel: Archief voor kerkelyke Geschiedenis, eine Zeitſchrift, deren Titel zwar im Laufe der Zeit (1841 u. 1852) eine zweimalige Veränderung erlitt, deren Geiſt und Tendenz jedoch im Weſentlichen ſich ſtets gleich blieben und in welche er verſchiedene recht belangreiche Aufſätze lieferte, unter anderen eine Geſchichte der Reformation in der Stadt und Provinz Utrecht, erſchienen im J. 1845. Die Behandlung der niederländiſchen Kirchengeſchichte, die ihm am nächſten lag, beſchäftigte ihn denn auch vorzugsweiſe; ſchon im J. 1842 erſchien von ſeiner Hand eine Preisſchrift unter dem Titel: Invoering en vestiging van het Christendom in Nederland etc. gewiſſermaßen als Fortſetzung dieſes belangreichen Werkes ſchrieb er ſpäter noch eine Geschiedenis van het Christendom en de christelyke kerk in Nederland gedurende de Middeneeuwen, deren erſter Theil im J. 1849 und der zweite im J. 1853 das Licht ſah. Die Schrift war ſeinen Freunden J. C. L. Gieſeler, Fr. Lücke und C. Ullmann gewidmet, welche er auf ſeinen Reiſen in Deutſchland hatte perſönlich kennen und ſchätzen gelernt, und zu welchen er ſich durch eine geiſtige Verwandtſchaft beſonders hingezogen fühlte, wie er denn auch mit denſelben während einer langen Reihe von Jahren eine geregelte Correſpondenz unterhalten hatte. Sein zuletztgenanntes Werk, das in gewiſſer Hinſicht ein Hauptwerk genannt werden darf, muß, inſonderheit wenn man es als einen erſten Verſuch auf einem damals noch beinahe völlig unbebauten, mit Dornen und Diſteln reichlich bewachſenen Gebiete betrachtet, in mancher Beziehung vortrefflich genannt werden, wie es denn auch von bleibendem Werthe ſeyn

wird. Sein Wunſch, auch in gleicher Weiſe die Geſchichte der niederländiſchen Reformation und die der römiſch-katholiſchen Kirche in den Niederlanden zu behandeln, hat, ſeines bald erfolgten Todes wegen, leider unerfüllt bleiben müſſen. Doch hatte er ſich mittlerweile auch um eine andere Wiſſenſchaft verdienſtlich gemacht, welche zu jener Zeit noch äußerſt wenig in den Niederlanden gepflegt wurde, die Wiſſenſchaft des Kirchenrechts. Im J. 1834 war nämlich der erſte, im J. 1837 der zweite Theil ſeines Werkes: Hedendaagsch kerkregt by de Hervormden in Nederland erſchienen, und als ſpäter auch die Frage über ein Concordat mit dem päbſtlichen Stuhle wiederholt zur Sprache kam, erhob auch er ſeine Stimme mit Nachdruck. — Die Selbſtſtändigkeit der Kirche hinſichtlich ihrer Armenverſorgung, ſowie die Intereſſen des Proteſtantismus in dem Streite, welchen dieſer mit Rom zu führen hatte, wurden von ihm mit nicht geringerem Eifer vertreten und vertheidigt. So unausgeſetzt thätig er nun auch auf wiſſenſchaftlichem Gebiete ſich zeigte, gleich raſtlos arbeitete er auf praktiſchem Gebiet. Dem Studium der Kirchenväter ſuchte er die nöthige Anleitung zu geben durch ſeine Chrestomathia Patristica, deren erſter Theil im J. 1831, der zweite im J. 1837 erſchien. Hauptſächlich zum Gebrauche bei ſeinem akademiſchen Unterrichte gab er ſein Werk: Compendium historiae Ecclesiae Christian. heraus und zwar Pars prima a. 1840, Pars secunda a. 1845, während auch verſchiedene ſeiner Predigten und akademiſchen Reden über wiſſenſchaftliche Gegenſtände von Zeit zu Zeit im Drucke erſchienen. Nachdem er im Staate und in der Kirche mit dem höchſten Rechte in allerlei Weiſe hohe Achtung und ehrenvolle Auszeichnung genoſſen hatte, ſtarb er am 2. Januar 1854, aufrichtig betrauert durch eine große Schaar ſeiner Freunde und Schüler, von welchen einzelne in öffentlich erſchienenen Schriften ihm ihre Huldigung darbrachten. Man vergleiche die ſchöne Narratio de H. J. Royaards, Christi societatis historico, in elegantem Lateiniſch geſchrieben von ſeinem greiſen Collegen und Freunde H. Bouman, in deſſen Chartae Theologicae, Liber II, Traj. ad. Rh. 1857, p. 1—90.

Royaards war ein Mann von großer Gelehrſamkeit, von frommem, chriſtlichem Sinn und von ächter Humanität. Dem kirchlichen und theologiſchen Streite abhold, war er, was ſeine Perſon ſelbſt betrifft, einer mäßig freiſinnigen Denkungsart zugethan, hielt aber unerſchütterlich feſt an den großen Principien des chriſtlichen Offenbarungsglaubens. Mehr Hiſtoriker als Dogmatiker oder Exeget, war ihm im höchſten Grade Alles zuwider, was irgendwie auf Extreme hinauslief und bei dem Streite der kirchlichen Parteien blieb er dem nemini cuiquam me mancipavi ſtets getreu. Sein Leben und Wirken iſt vorzüglich der Anregung des Eifers und des Sinnes für hiſtoriſche Studien unter den niederländiſchen Theologen ſehr förderlich geweſen. Bei dieſen wird denn auch ſein Gedächtniß in Ehren bleiben. Dr. B. ter Haar, Verfaſſer einer vortrefflichen Geſchichte der Reformation, die 1844 erſchienen und ſpäter auch in's Deutſche überſetzt worden iſt, trat als ſein Nachfolger auf. J. J. van Oosterzee.

Ruben, רְאוּבֵן, LXX Ῥουβήν, Joseph. Ῥούβηλος, war der Name des älteſten Sohnes Jakob's und ſeines Stammes im Volke Iſrael. Der Name Ruben wird 1 Moſ. 29, 32. gedeutet durch רְאוֹת יְהוָה בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבֵנִי אִישִׁי, und bewahrte ſomit im Volke das Andenken an die Verhältniſſe der Doppelehe des Stammvaters und den Vorzug dieſes älteſten Sohnes, auf welchen die Stammmutter Lea hätte rechnen dürfen. Sein Vergehen am Vater durch den Beiſchlaf mit Bilha (1 Moſ. 35, 22.) brachte ihn um dieſen Vorzug der Erſtgeburt, nach einem ausdrücklichen Vermächtniß des Vaters (1 Moſ. 49, 3. 4., vgl. auch 1 Chron. 6, 1.), obwohl er durch ſein Erbarmen mit Joſeph (1 Moſ. 37, 21 ff.) und ſein aufopferndes Anerbieten an den Vater zu deſſen Beruhigung wegen Benjamin's (1 Moſ. 42, 37.) eine gewiſſe Vorliebe für ſich erweckt. Daß nicht die Geringſchätzung Lea's in den Augen Jakob's daran Theil hatte, zeigt, daß der auserwählte Sohn Juda war (der vierte Sohn Lea's); Jakob durfte einem Sohn, welcher alſo gegen den Vater ſich vergangen hatte, das Erſtgeburts-

recht nicht belaſſen; hart erſcheint nur, daß über ihn, ſowie über Simeon und Levi nur die Rüge und gar kein Wort des Segens zum Abſchied ausgeſprochen ward. Indeſſen zeigen dieſelben Abſchiedsworte, daß Ruben bis dahin das Anſehen des Aelteſten genoſſen hatte, und wird er, mit Ausnahme von Offenb. 7, 5., wo Juda noch voranſteht, auch jederzeit als der Aelteſte aufgezählt (vgl. insbeſondere 2 Moſ. 6, 14., 4 Moſ. 1, 5., 5 Moſ. 33, 6., 1 Chron. 2, 1. und ſogar Ezech. 48, 31.). Bei dem Aufbruch aus der Wüſte Sinai zählte (4 Moſ. 1, 20.) der Stamm Ruben noch 46500 ſtreitbare Männer, und zählen nur ſechs Stämme weiter als Ruben; beim Lagern in Sittim zählt (4 Moſ. 26, 7.) Ruben nur noch 43730 und zählen acht Stämme weiter als er. Merkwürdig iſt, wie das erſte Buch der Chronika (6, 1. 2.) die bevorzugte Stellung Ruben's überträgt auf Juda und Joſeph, jenem das Fürſtenthum, dieſem die Erſtgeburt zuweiſend. Daß die Sage (Robinſon III, 230.) Ruben's Grab in Paläſtina zeigt, obwohl Ruben nach 1 Moſ. 46, 8. 9. und 2 Moſ. 1, 1. 2. mit ſeinem Hauſe gleich dem Vater und den anderen Söhnen nach Aegypten gezogen war, widerſpricht dieſer geſchichtlichen Quelle nicht, wenn wir bedenken, wie leicht und wie gerne von Goſen aus hin und wieder die Söhne Jakob's ihre Heerden wieder bis hinauf nach Kanaan weiden mochten, wobei Ruben recht wohl daſelbſt ſein Ende erreichen und ſein Grab finden mochte, daher denn auch die LXX in 2 Moſ. 12, 40. bei der Angabe von den 430 Jahren Aufenthalts der Kinder Iſrael in Aegypten ſich erlauben, hinzuſetzen: „καὶ ἐν χαναάν". Unſere Vermuthung iſt um ſo wahrſcheinlicher, als die Stämme Ruben und Gad, ſowie theilweiſe Manaſſe vor ſieben anderen die väterliche Viehzucht als Hauptbeſchäftigung beibehalten zu haben ſcheinen, während die übrigen leichter zum Ackerbau übergingen, welchen ſie in Aegypten vor Augen hatten und welcher auch in der moſaiſchen Verfaſſung die Grundlage bilden ſollte. Dieſe Eigenthümlichkeit der Stämme Ruben, Gad und halb Manaſſe erklärt vollkommen ſowohl die geographiſche als die geſchichtliche Verſchiedenheit zwiſchen den dritthalb Stämmen jenſeits des Jordans und den übrigen dieſſeits deſſelben; ſie erklärt a) den Umſtand, daß (nach 4 Moſ. 32, 1 ff.) Ruben und Gad nicht nur überhaupt daran denken konnten, das Land Jaëſer und Gilead ſich auszubitten, ſondern daß auch Moſe darauf eingehen und unter ſie und halb Manaſſe das Land jenſeits des Jordans vergeben mochte, während daſſelbe doch urſprünglich nicht zum Erbtheil Iſraels beſtimmt geweſen zu ſeyn und Moſes ſich die Verſuchung, von dem übrigen Iſrael und damit der ganzen Gottes- und Volksgemeinſchaft ſich zu entfremden, nicht verborgen zu haben ſcheint; jene Eigenthümlichkeit der dritthalb Stämme erklärt b) die Stellung, welche dieſe dritthalb Stämme und ganz vorzüglich Ruben in der ferneren Geſchichte des Volkes Iſrael einnahmen, denn das Buch der Richter ſpricht bei dem großen Freiheitskampfe wider die Kanaaniter unter Debora ſeinen beißenden Tadel aus über Ruben's Abſonderung und Gilead's Ausbleiben (5, 15—17.), und während ſpäter Gilead doch unter Jephtha ſeine nationale Rolle ſpielt, ſehen wir Ruben, mit Ausnahme der Nachricht, daß zur Zeit Saul's Ruben, Gad und halb Manaſſe einen glänzenden und beutereichen Krieg gegen die Hagariter führten (1 Chron. 6, 10 ff.); daß (1 Kön. 12, 1 ff.) ganz Iſrael (alſo auch Ruben) ſich nach Sichem verſammelte und dort außer Juda und Benjamin das übrige Iſrael Jerobeam zum König machte, ferner der Nachricht von der Verheerung des Landes Gilead der Gaditer, Rubeniter und Manaſſiter unter Haſael (2 Kön. 10, 33.), endlich der Nachricht von der Wegführung von Ruben, Gad und halb Manaſſe in die aſſyriſche Gefangenſchaft (1 Chron. 6, 26.), — aus der Geſchichte des Volkes Iſrael ſo gut als verſchwinden; jene Eigenthümlichkeit der dritthalb Stämme erklärt c) auch das Mißverhältniß in der Ausdehnung der Stammgebiete jenſeits und dieſſeits des Jordans, wie denn außer dem großen Gebiete von Juda und von Ephraim kein Stammgebiet dieſſeits die Ausdehnung des Gebiets von Ruben erreichte, welches doch unter den jenſeitigen das kleinſte war. Ruben's Gebiet war nach allen Angaben übereinſtimmend das Land zwiſchen den Moabitern im Süden, von welchen der Arnon ſie trennte, zwiſchen den

Ammonitern im Osten jenseits der Stadt Medba, welche mit ihrer Umgebung noch zu Ruben gehörte, zwischen Gad im Norden, welchem das südliche Gilead und die östliche Jordanaue gehörte, und zwischen Juda im Westen, von welchem die Jordanmündung und die Hälfte des Todten Meeres Ruben trennte; dabei ist jedoch im Einzelnen Folgendes zu bemerken: 1) daß nach 4 Mos. 32, 1 ff. Ruben und Gad allein vor Mose treten wegen des Landes jenseits und Mose den halben Stamm Manasse hinzufügt, so daß nun erst drei Fürsten aus Manasse das dem Og abgenommene Land Stück vor Stück erobern und besetzen; 2) daß nach 4 Mos. 32, 1 ff. und 5 Mos. 3, 16 ff. Ruben und Gad in einer Weise zusammengefaßt werden, wornach die Sonderung, womit unter Josua (nach Jos. 13, 8 ff.) jedem von beiden und Halbmanasse das Seine zugetheilt wird, unter Mose noch nicht vollzogen war. Diese beiden Stämme hatten sich offenbar in der Absicht, ihre ungeschwächte Vorliebe für das Hirtenleben auch im heil. Lande befriedigen zu können, also verbunden, daß ihnen das Reich des Sihon zuerst auch gemeinschaftlich überlassen ward und sie gemeinschaftlich feste Plätze bauten oder herstellten, Gad eine und die andere im südlichen Theil, der nachher Ruben allein gehörte, Ruben eine und die andere im nördlichen, der nachher Gad allein gehörte. Als die Sonderung vollzogen war, scheint Hesbon mit seiner Umgebung die nordöstliche Mark des Stammes Ruben gewesen zu seyn und Beth Jesimoth an der Jordanmündung die nordwestliche Mark. Man vergleiche über diesen Gegenstand den betreffenden Abschnitt in Ewald's Geschichte des Volkes Israel (Bd. II, S. 385—396), worin er mit seiner Meisterschaft alle Spuren der Geschichtschreibung zu Rathe gehalten, aber auch wie gewöhnlich daraus einzelne Folgerungen abgeleitet hat, wozu man denn doch nicht genöthigt und nicht wohl berechtigt ist. Pf. Pressel.

Rüchat, Abraham, geb. den 15. September 1678 in Grandcour im Kanton Waadt (ehemals Kanton Bern), war der Sohn einfacher Landleute. Er machte seine Studien auf der Akademie zu Lausanne und trat 1701 in das Ministerium der Bernerischen Landeskirche. Frühzeitig hatte sich in ihm der Sinn für archäologische und historische Forschungen entwickelt, wozu die Verlassenschaft seines Oheims de Mière (Stadtrathes von Moudon), die in einer Masse von alten Papieren und Dokumenten bestand, ihm die erste Anregung mag gegeben haben. Jedenfalls aber hatte Rüchat auch einen inneren Beruf zum Historiker, indem er sich durch Wahrheitsliebe, durch Ernst und Treue in seinen Studien vortheilhaft auszeichnete. Während eines 18monatlichen Aufenthalts in Bern erlernte Rüchat, der bereits in den alten Sprachen es so weit gebracht hatte, daß er in einem Alter von 21 Jahren sich um den Lehrstuhl des Griechischen und Hebräischen bewerben konnte, nun auch das Englische und Deutsche. Um sich in Letzterem zu vervollkommnen, begab er sich 1705 nach Berlin, besuchte dann noch andere deutsche Universitäten, zuletzt auch Leyden. In sein Vaterland zurückgekehrt, ward er erst Pfarrer in Aubonne und Rolle, dann im Juli 1721 Professor der schönen Wissenschaften (belles lettres) und Vorsteher des oberen Gymnasiums (collège) in Lausanne, und endlich bekleidete er seit Juli 1733 die Stelle eines Professors der Theologie daselbst bis an seinen Tod, den 29. September 1750. Dieser übereilte den Greis in seinem Studierzimmer, als er sich eben niedersetzen wollte, aber den Stuhl verfehlte und einen tödtlichen Fall auf den Fußboden that.

Rüchat hat sich als vaterländischer Kirchenhistoriker ausgezeichnet. Schon im J. 1707 veröffentlichte er seinen Abriß der Kirchengeschichte des Waadtlandes (Abrégé de l'histoire écclésiastique du Pays-de-Vaud). Sein Hauptwerk aber: Histoire de la réformation de la Suisse erschien 1727 und 1728 in Genf in 6 Bänden in Duodez. Er hatte dazu die umfassendsten und sorgfältigsten Quellenstudien gemacht, besonders über den bis dahin noch wenig aufgehellten Theil der französisch-schweizerischen Reformation. Für die Reformationsgeschichte der deutschen Schweiz hielt er sich an das Werk von Hottinger. Vier Jahre nach seinem Erscheinen wurde das Werk, das allerdings das Pabstthum nicht schonte, auf den römischen Index gesetzt. Der

Biſchaf Duding van Freiburg, aber vielmehr zwei Jeſuiten in deſſen Namen, ſchrieben dagegen eine Schmähſchrift: Situation de l'Eglise de Lausanne, worin Rüchat als haereticae pravitatis minister bezeichnet wurde. Rüchat antwartete darauf in einem Brief an den Redaktar der „Bibliothèque germanique" Tame XX, p. 213. Rüchat hatte ſein Werk nur bis zum J. 1537 drucken laſſen. Die Fortſetzung blieb über ein Jahrhundert ungedruckt. Erſt in den Jahren 1835—38 hat Praſeſſar Vulliemin in Lauſanne aus dem Manuſkripte, das ſich auf der Berner Bibliathek befindet, eine vallſtändige Ausgabe des Rüchat'ſchen Werkes in 7 Bänden beſorgt (Nyan, Lauſanne und Paris), in welche nun auch die Zeit vom J. 1537—66 aufgenommen iſt. Dieſer Ausgabe iſt am Schluß eine Notice sur Abrah. Ruchat (30 Seiten in 8°.) beigegeben, welche eine Biagraphie des Verfaſſers, eine kritiſche Beleuchtung ſeines hiſtoriſchen Standpunktes, der eben der Standpunkt der Zeit war, und ein vollſtändiges Verzeichniß ſeiner Schriften enthält. Unter dieſen heben wir nach hervar eine hebräiſche Grammatik (Leyden 1707); Examen de l'Origénisme (gegen Maria Huber, vgl. d. Art.), eine Ueberſetzung der Briefe der apaſtaliſchen Väter (Clemens, Ignatius und Palykarp, 1721); eine Schrift über die bibliſchen Maße und Gewichte (1743) und mehrere Diſſertationen. Andere Arbeiten des fleißigen Mannes, wie eine allgemeine Geſchichte der Schweiz (bis zum J. 1308) liegen nach ungedruckt im Manuſkript var. Hagenbach.

Rüdinger, Esram, auch Rüdiger, Rudinger geſchrieben, geboren am 19. Mai 1523 in Bamberg, daher ſich ſelbſt Papebergenſis nennend, erhielt vielleicht zu Nürnberg, wa eine ſeiner Schweſtern an den Patricier Nik. Nützel verheirathet war, den erſten Unterricht unter Jaa. Camerarius. Darauf ſtudirte er in Leipzig Philaſaphie und Philalagie und erfreute ſich der beſanderen Gunſt des Camerarius, der inzwiſchen nach Leipzig berufen warden. Er wahnte in deſſen Hauſe und unterrichtete ſeine Söhne. Daſelbſt wurde er bald Magiſter. Im J. 1547 wurde er als Lehrer in Schulpfarte ernannt, nahm aber die Stelle nicht an, weil er in dieſer Eigenſchaft ledig bleiben ſallte; er war aber mit der älteſten Tachter ſeines Gönners verlobt und verehelichte ſich mit ihr (1548), indem er durch Privatunterricht ſeinen Unterhalt friſtete und im Hauſe des ihm ſehr gewagenen Schwiegervaters wohnte. Darauf wurde er Rektor des Gymnaſiums in Zwickau (van 1549—1557) und brachte dieſe Schule ſehr in Aufnahme; einer ſeiner dartigen Schüler war Meliſſus, der ſpäter als Dichter ſich einen gewiſſen Namen erwarben hat. Unannehmlichkeiten hatte er mit dem Superintendenten, weil er „die Nathwendigkeit der guten Werke" lehrte, worin der geiſtliche Herr eine Beeinträchtigung der reinen Lehre ſah. Es geht daraus hervor, was man ſchon aus ſeiner Verbindung mit Camerarius erſchließen kann, daß er der Richtung Melanchthan's zugethan war. Um ſa willkammener war für ihn die Berufung nach Wittenberg, die er im J. 1557 erhielt. Es war die Praſeſſur Paul Eber's (ſ. d. Art.), die man ihm zuwies. Eber war Praſeſſar der lateiniſchen Grammatik, erklärte aber auch griechiſche und lateiniſche Schriftſteller, und trug auch philoſophiſche Disciplinen, Ethik und Phyſik var. In jenem Jahre vertauſchte er dieſe Praſeſſur mit derjenigen der hebräiſchen Sprache; als Nachfolger Eber's lehrte er Ethik und erklärte griechiſche und lateiniſche Schriftſteller mit vielem Beifalle. Aber ſchan im J. 1558 verlar er ſeine Gattin. 1562 war er Rektor der Univerſität und 1570 Dekan der thealagiſchen Fakultät. Unterdeſſen kam ſeine abweichende Anſicht an den Tag; er wollte keine leibliche Gegenwart Chriſti im Abendmahle und keinen wirklichen Genuß der res sacramenti durch die Gattlaſen zugeben; ſein Dagma vam Abendmahle war alſa das reformirte; er verließ deshalb (1574) Wittenberg, und wurde zu Targan mit Arreſt belegt. Man befahl ihm wieder, ſeinen Meinungen zu entſagen; er weigerte ſich deſſen, entflah nach Berlin, wa er nicht lange blieb; denn Baſel, Heidelberg und die mähriſchen Brüder boten ihm Dienſte an; dieſen letzten Ruf, vermittelt durch Hubert Languet, nahm er an; er ſallte eine Schule errichten und die Oberaufſicht darüber führen — in Eybenſchütz (Ewanzitſch, Ewanawitz, Evanzizium), einer kleinen, ehemals königlichen, nun fürſtlich Lichtenſteini-

ſchen Stadt im Znaimer Kreis, zwei Meilen von Brünn. Daſelbſt entſtanden aus Vorleſungen ſeine vortrefflichen Arbeiten über die Pſalmen. Nach dem Tode ſeiner zweiten Frau ſiedelte er ſich nach Nürnberg hinüber, und ſtarb daſelbſt 1591. Weil er bisweilen Altorf beſuchte, mit deſſen Gelehrten er in Verbindung ſtand, hat man behauptet, er ſey in Altorf geſtorben. Es ſcheint, daß die damaligen Nürnberger, die ja ohnehin die Concordienformel nicht angenommen, ſich an ſeine Heterodoxie nicht ſtießen.

Rüdinger war ein ziemlich fruchtbarer Schriftſteller und hinterließ noch dazu viele handſchriftliche Werke, die aber meiſtens nicht herausgekommen ſind. Die theologiſchen ſind folgende: 1) Synesii Cyrenaei, Aegyptii seu de Providentia disputatio, addita ep. ejusdem Synesii ad Orum, Baſel bei Oporin 1557, mit einer Dedikation an den Burggraf Heinrich von Meiſſen. 2) Exegesis perspicua et ferme integra controversiae de coena Dom., Leipzig 1575, Heidelberg 1575 (auf dieſer letzten Ausgabe iſt Cureus [ſ. den Art.] als Verfaſſer genannt. 3) Libri Psalmorum paraphrasis latina. 4) Ἐνδέξιον tunica funebris ex tela paradisi ad dextram crucis Christi (Luk. 23, 43.). 5) De origine ubiquitatis pii et eruditi cujusdam viri tractatio, Genf 1597, ein opus posthumum, welches ihm meiſtens zugeſchrieben wird. 6) De Jesu Martyre Anna Burgio etc. — in Miegii Monumenta etc. II, 61 sq. 7) De fratrum orthodoxorum in Bohemia et Moravia ecclesiolis narratiuncula vom J. 1579, zu finden in des Camerarius narratio de fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia, Heidelberg 1605, von mir in meiner Schrift über die romaniſchen Waldenſer benutzt. Vgl. über ihn Will's Nürnbergiſches Gelehrtenlexikon, 3. Thl. s. v., und den 3. Supplementband dazu, beſorgt von Nopitſch, s. v. **Herzog.**

Rügen, die größte und bedeutendſte unter den zu Deutſchland gehörigen Inſeln der Oſtſee, war in den älteſten Zeiten von den Rugiern (ſ. d. Art.) bewohnt, von denen ſie ohne Zweifel ihren Namen erhalten hat. Sowohl die natürliche Beſchaffenheit der Inſel als überwiegende Gründe der Wahrſcheinlichkeit*) ſprechen dafür, daß ſich hier der Hauptſitz des den ſueviſchen Völkerſchaften des nordöſtlichen Deutſchlands gemeinſamen Cultus der Hertha (Nerthus) oder der mütterlichen Gottheit der Erde befand, von der man glaubte, ſie komme den Angelegenheiten der Menſchen zu Hülfe und fahre umher bei den Völkern. „Auf einer Inſel des Oceans", ſagt Tacitus (Germ. c. 40), „iſt ein heiliger Hain und in demſelben ein geweihter, mit einer Decke verhüllter Wagen, den zu berühren nur dem Prieſter erlaubt iſt. Dieſer ahnet die An-

*) Man braucht nur dem Gange der Darſtellung bei Tacitus in ſeinem Buche über Deutſchland aufmerkſam zu folgen und die Beſchreibung deſſelben mit den Oertlichkeiten Rügens zu vergleichen, um ſich zu überzeugen, daß er bei Erwähnung der von ihm nicht ausdrücklich benannten Inſel im Ocean wohl keine andere als Rügen gemeint haben kann. Weder auf Bornholm, noch auf Femern, Laland, Seeland oder Helgoland, auf die man bei dieſer Gelegenheit hingedeutet hat, paßt des Tacitus Beſchreibung des Schauplatzes des Herthacultus, auch davon abgeſehen, daß dieſe Inſeln von den Wohnſitzen der ſueviſchen Völkerſchaften viel zu weit entfernt lagen. Wenn aber Barth (Deutſchlands Urgeſch. Th. III, S. 267, und Th. V, S. 117 ff.) behauptet, Rügen ſey zur Zeit des Tacitus noch keine Inſel geweſen, ſondern erſt im Jahre 1309 durch einen gewaltigen Seeſturm vom Feſtlande losgeriſſen, ſo beruht dieſe Behauptung offenbar auf einem Irrthume; denn Rügen wird nicht nur von Geſchichtſchreibern, die lange Zeit vor dieſem Ereigniſſe lebten, eine Inſel genannt, ſondern es iſt auch hinlänglich bekannt, daß die Sturmfluthen von 1309 und 1317 die kleine Inſel Ruden von Rügen abgeriſſen haben und das ſogenannte neue Tief bildeten, welches beide Inſeln beinahe auf zwei Meilen trennt. Dazu kommt, daß das Kirchdorf Alten-Fähr, welches an der Meerenge Stralſund gegenüber liegt, ſeinen Namen von der Ueberfahrt erhalten hat, welche von alten Zeiten her in dieſer Gegend geweſen iſt und ſchon in den älteſten ſtralſundiſchen Privilegien „antiquum passagium" genannt wird. Vergl. Büſching's neue Erdbeſchreibung, Th. III, Bd. 2, S. 1236 ff. der 6ten Auflage; ferner Zöllner's Reiſe durch Pommern und Rügen, S. 250 ff. und den zweiten Band von Koſegarten's Rhapſodien. — Auch des gelehrten J. Grimm's (deutſche Mythologie, S. 155 der 1ten Ausg.) Einwendung gegen Rügen ſcheint mir zu wenig ſtichhaltig zu ſeyn.

weſenheit der Göttin im Heiligthume und begleitet ſie, die nun mit Kühen dahin fährt, in tiefer Ehrfurcht. Dann ſind Freudentage und Feſte an den Orten, welche ſie ihres Beſuches und des gaſtlichen Verweilens würdigt. Dann ziehen ſie nicht in den Krieg aus, greifen nicht zu den Waffen; verſchloſſen iſt jedes Eiſengeräth; Friede und Ruhe ſind dann nur bekannt, ſind dann nur geliebt, bis derſelbe Prieſter die des Umganges mit Sterblichen geſättigte Göttin an die geweihete Stätte zurückbringt. Sofort werden Wagen und Decken und, wenn man es glauben will, die Gottheit ſelbſt im geheimen See gewaſchen. Sklaven verrichten das Geſchäft, welche dann ſogleich derſelbe See verſchlingt. Daher der Schauer des Geheimniſſes und die heilige Scheu zu wiſſen, was das ſey, was (außer dem Prieſter) nur die ſchauen, welche dem Tode geweiht ſind."

Nach der Auswanderung der Rugier drängten ſich in die von Menſchen gelichteten Wohnſitze ſchon im Laufe des 6. Jahrhunderts wendiſche oder ſarmatiſch-ſlaviſche Völker, von denen die Ranen, ſpäter Rugianer genannt, die Inſel Rügen beſetzten, ſich mit den zurückgebliebenen Einwohnern vereinigten und auf der nördlichen Halbinſel Wittow Arkana gründeten, wo ſie ihrer Nationalgottheit Svantavit einen großen reich ausgeſtatteten Tempel erbauten. Innerhalb deſſelben befand ſich in einem durch herabhängende Vorhänge geſchiedenen Theile das hölzerne Standbild des Gottes in voller Mannesgröße. Auf vier Hälſen deſſelben erhoben ſich vier Häupter, von denen zwei, das eine rechts, das andere links blickend, ſich gegen den Beſchauer, die beiden übrigen nach dem Rücken hin wandten; das Haupthaar und der Bart waren nach rügiſcher Sitte geſtutzt. In der rechten Hand hielt er ein metallverziertes, mit Wein gefülltes Trinkhorn, während der linke Arm bogenförmig in die Seite geſtemmt war. Daneben ſah man das Reitzeug des Gottes und ſein gewaltiges, an Griff und Scheide mit Silber koſtbar ausgelegtes Schwert. Alljährlich wurde in dem Tempel nach beendigter Ernte das höchſte Feſt des Volkes gefeiert. Tages vor dem Feſte begab ſich der Oberprieſter, der durch langes Haupt- und Barthaar gegen Landesſitte ausgezeichnet war und einer Menge von geringeren, im Lande zerſtreut lebenden Prieſtern vorſtand, in das ihm allein erlaubte Heiligthum, und fegte daſſelbe mit aller Sorgfalt rein. Während dieſer Beſchäftigung durfte er nicht den leiſeſten Athemzug thun; er mußte vielmehr, ſo oft er gezwungen war Athem zu ſchöpfen, zur Thüre hinaus in's Freie laufen. Kaum war der Feſttag angebrochen, ſo begann die Bevölkerung der Inſel ſich um den Tempel zu lagern. Dann wurden Opferthiere und nicht ſelten mit dieſen einer der gefangenen Chriſten geſchlachtet, worauf der Prieſter vor Aller Augen das Trinkhorn aus der Hand des Gottes nahm, um ein Wahrzeichen für die Fruchtbarkeit des nächſten Jahres zu erhalten. Zeigte daſſelbe die volle Füllung des vorigen Jahres, ſo ſchloß man auf einen reichen Ernteſegen; fand der Prieſter aber weniger darin, ſo ermahnte er das Volk, ſparſam zu ſeyn und Vorräthe zu ſammeln, goß dann den alten Wein zu Svantevit's Füßen aus, füllte das Horn auf's Neue und leerte es in einem Zuge, nachdem er dem Gotte unter Gebeten für das öffentliche und beſondere Wohl und für künftige Siege zugetrunken hatte. Darauf gab er daſſelbe, mit friſchem Weine gefüllt, wieder in die rechte Hand des Gottes. Während deſſen wurde ein ungeheuer großer, rundgeformter Honigkuchen, faſt von Mannshöhe, in den Tempel gebracht. Hinter dieſen ſtellte ſich nun der Prieſter und fragte die Anweſenden, ob ſie ihn ſehen könnten. Ward die Frage bejaht, ſo betete er um ſolche Fülle der Ernte für das nächſte Jahr, daß man ihn alsdann nicht hinter dem Kuchen ſehen könnte, ermahnte das Volk im Namen der Gottheit, ihrem Dienſte treu zu bleiben und verhieß zum Lohne dafür Sieg zu Waſſer und zu Lande. Nachdem dies geſchehen war, beſchloß man das Feſt in aller Luſt und Völlerei mit einem großen Opferſchmauſe (Helmold I, 6. II, 12.; Saxo Gramm. p. 320 sqq.).

Damit es an den zur Erhaltung des Tempels und zur reichlichen Ausſtattung der Opferfeſte nöthigen Mitteln nicht fehlte, mußte nicht nur jeder Einwohner in Rügen

ohne Ausnahme jährlich eine bestimmte Abgabe an den Tempel entrichten, sondern es wurden auch alle fremde Kaufleute, die des Häringfanges oder des Handels wegen häufig die Insel besuchten, gezwungen, für die Erlaubniß dort zu kaufen und zu verkaufen, die werthvollsten ihrer Waaren dem Gotte als Opfer darzubringen. Auch kamen jährlich nicht unbedeutende Opfergaben von sämmtlichen slavischen Völkerschaften für die Orakelsprüche ein, welche sie von dort sich herholten. Nicht minder beträchtlich war die Einnahme des Tempels von dem Tribute der unterworfenen Länder und aus dem Antheile des Gottes an der Beute, welche die Rugianer von ihren Raubzügen zurückbrachten (Helmold I, K. 6 u. 38). Dreihundert diensthuende Reiter, welche den bedeutend angesammelten Tempelschatz bewachten, standen unter dem Befehle des Oberpriesters, der an Ansehen selbst weit über dem Könige stand, da er die Orakelsprüche des Gottes und den Ausfall der Loose erforschte. Denn sowie er von dem Winke der Loose, ohne die nichts geschehen durfte, abhing, so war seinem Willen der König und das Volk unterworfen, und oft sandte er nach dem Ausspruche des Gottes ihre Schaaren auf Raubzüge gegen die benachbarten Sachsen und Dänen aus (Helmold I, 6. 52. II, 12.; Saxo Gramm. l. c.).

Obgleich sich die Rugianer durch die Tugenden der Gastfreundschaft und der Ehrfurcht gegen die Eltern vor vielen Völkern rühmlich auszeichneten, und ihr Land an Früchten des Bodens, den sie mit Sorgfalt bestellten, an Fischen und Wildpret reich war; so setzten sie dessenungeachtet aus Raubsucht und Haß gegen das Christenthum, der von ihren Priestern genährt wurde, ihre Kriege gegen die Sachsen und Dänen mit großer Erbitterung fast ununterbrochen fort (Helmold II, 16.). So geschah es, daß schon im J. 844 der König Ludwig der Deutsche, um das in dem Theilungsvertrage zu Verdun 843 ihm zugefallene und von ihm selbstständig begründete deutsche Reich gegen die wiederholten Raubanfälle derselben zu sichern, mit einem starken Heere gegen sie zu Felde zog, ihren König Gestimulus (Gotzamiuzl) tödtete und die Insel seiner Herrschaft unterwarf (cf. Annales Xantenses ad a. 844 bei Pertz, Monum. T. II, p. 228). Die Rugianer, durch seine überlegene Macht jetzt bewältigt, gelobten ihm Gehorsam. Da aber auf die treue Erfüllung ihres Versprechens wenig zu rechnen war, so lange sie am Heidenthum festhielten, so veranlaßte der König glaubensmuthige Mönche aus dem Kloster Corvey (s. d. Art.), ihnen das Evangelium zu verkündigen und sie zum christlichen Glauben zu bekehren. In der That gelang es den eifrigen Bemühungen derselben, trotz dem hartnäckigen Widerstreben der heidnischen Priesterschaft in einem Theile der Insel dem Christenthume Eingang zu verschaffen und ein Bethaus zu gründen, welches sie dem heiligen Vitus weihten (Helmold I, K. 6.). Zur Unterhaltung dieser Mission verpflichtete der König die Rugianer zu gewissen Abgaben an das Kloster Corvey, welches dieselben durch angestellte Aufseher (villici) verwalten ließ (Annales Corbej. ad a. 844 bei Pertz, Monum. T. III, p. 3, und Registr. Sarachonis bei Falcke in den Tradd. Corbej.). Doch verloren die Corveyer bald nach Ludwig's Tode die ihnen angewiesenen Einkünfte von Rügen wieder. Aber nichtsdestoweniger dehnten sie in der Folge ihre Ansprüche auf die ganze Insel aus, und suchten diese, so gut sie es vermochten, nicht allein durch erdichtete Urkunden und verfälschte Angaben aufrecht zu erhalten, sondern ließen sich auch unter dem Abte Wicbold im J. 1154 vom Pabste Hadrian IV. im Besitze derselben förmlich bestätigen und legten dieser päbstlichen Bestätigungsurkunde ein so großes Gewicht bei, daß noch im J. 1642 ihr Abt Arnold die Insel dem Grafen Hatzfeld zum Lehen schenkte, unter der Voraussetzung freilich, daß er sie den damaligen Inhabern entreißen könne.

Nach dem Tode Ludwig's des Deutschen und dem allmählichen Eingehen der corveyschen Mission änderten sich auch die Verhältnisse auf Rügen sehr bald; alle Geistliche und Christgläubige wurden von den Einwohnern vertrieben und an die Stelle der christlichen Religion trat wieder der alte Aberglaube (Helmold I, 6.). Damit begannen nun auch die Kämpfe mit den Sachsen von Neuem, welche, obschon mit abwechselndem

Glücke van Seiten der Sachſen geführt, doch ſelbſt die eifrigſten Miſſionare von der Inſel fern hielten. Erfolgreicher für das Chriſtenthum wurden dagegen die Kriege, zu denen die Rugianer gleichzeitig durch ihre häufigen Raubzüge die Dänen reizten. Nach mehreren vergeblichen Verſuchen der däniſchen Könige, Rügen zu unterjachen, gelang es endlich im J. 1136 dem tapferen Erich Edmund, mit einer wahlbemannten Flotte im Norden der Inſel zu landen, das feſte Arkona durch Wall und Pfahlwerk einzuſchließen und die Belagerten in kurzer Zeit zur Uebergabe zu zwingen. Die Rugianer gelobten Unterwerfung, ſtellten Geißeln und erklärten ſich bereit, die Taufe und einen Biſchof nebſt chriſtlichen Prieſtern anzunehmen, wofern ſie daneben ihren Natianalgott beibehalten dürften. Die Dänen, welche ohne genauere Kenntniß der Verhältniſſe den heidniſchen Svantevit für den chriſtlichen Sankt Vitus, deſſen Verehrung die carveyſchen Miſſionare zur Zeit Ludwig's des Deutſchen nach Rügen gebracht hätten, halten mochten, willigten ahne Bedenken in die Farderung ein. Aber kaum hatten ſie ſich mit ihrer Flotte entfernt, als die Einwahner den Biſchaf vertrieben und zum Heidenthume zurückkehrten, ohne auf die von ihnen geſtellten Geißeln Rückſicht zu nehmen (Helmold II, 12.; Saxo Gramm. p. 249).

Doch war die wiedererlangte Freiheit der Rugianer nur von kurzer Dauer; denn ſchan im J. 1168 beſchloß der König Waldemar der Große, Rügen für alle Zeiten den Dänen zu unterwerfen und die Einwahner zur Annahme des Chriſtenthums zu zwingen. Die Seele des Unternehmens war der Milchbruder nnd Freund des Königs, der Biſchof Axel oder Abſalan v. Roeſkilde, der im Geiſte jener Zeit den Karakter eines Staatsmannes, Kriegers und Biſchofs in ſich vereinigte (ſ. den Art.). Mit einer ſtark ausgerüſteten Flotte landeten die beiden kriegskundigen Anführer an der Küſte der Inſel und bereiteten ſich mit aller Umſicht zu einer Belagerung der von den Einwohnern beſetzten Tempelſtadt Arkona vor. Indeſſen war die Feſtung ſawohl durch ihre natürliche Lage als durch aufgeworfene Erdwälle gegen alle Angriffe geſchützt, und lange Zeit wurden dieſelben mit Brechmaſchinen und hahen Sturmthürmen vergebens wiederhalt, bis endlich die Belagerer durch Zufall auf den Gedanken kamen, unter einem Thurme der Feſtung Feuer anzulegen, deſſen Flammen ſich unaufhaltſam weiter verbreiteten. Dadurch ſahen ſich die Belagerten nach verzweifeltem Widerſtande gezwungen, vom Kampfe abzuſtehen. Die Stadt ergab ſich durch Vermittelung des Biſchofs Abſalon auf folgende Bedingungen: „Der Götze Svantevit mit dem ganzen Tempelſchatze wird ausgeliefert, alle chriſtlichen Gefangenen ſind ohne Löſegeld freizugeben, die wahre Religian wird angenammen und die Tempelländereien fallen den zu erbauenden Kirchen anheim. Die Bürger von Arkona haben unweigerlich Heeresfolge zu leiſten, ſo aft der König ſie aufbietet, zahlen van jedem Joch Rinder jährlich vierzig Silberpfennige; ebenſo viele Geißeln ſtellt die Stadt.“ Nach dem Falle Arkana's waren die übrigen befeſtigten Orte der Inſel gezwungen, ſich ebenfalls dieſen Bedingungen zu fügen und die Herrſchaft der Dänen anzuerkennen. Nun erſchien auch Teglaw, der König von Rügen, mit ſeinem Bruder Jarimar und dem Landesadel vor den Siegern, um ſich perſönlich als Unterpfänder des Friedens zu ſtellen.

Um das Heidenthum des Volkes, bei dem durch eine einflußreiche Prieſterregierung die Religion mit dem Staate in engſter Verbindung ſtand, vom Grunde aus zu vernichten und dadurch dem Chriſtenthume deſto leichter und ſicherer Eingang zu verſchaffen, ließ der König Waldemar am folgenden Tage die Vorhänge in dem Tempel des Svantevit niederreißen und befahl einigen ſeiner Diener, mit Aexten bewaffnet in den innern Raum des Heiligthums einzutreten und das ungeheuere Götzenbild zu zerſchlagen, ſchärfte ihnen aber dabei die größte Behutſamkeit ein, damit nicht ein unerwarteter Unfall die Menge in ihrem Aberglauben beſtärke. Die Beauftragten zerhieben zuerſt die gewaltigen Beine, worauf das abſcheuliche Götzenbild rücklings an die Wand fiel und dann, als man dieſe durchbrach, krachend auf den Boden niederſtürzte. In demſelben Augenblicke glaubten die Chriſten den böſen Feind in ſcheuslicher Thiergeſtalt erſcheinen und ent-

weichen zu ſehen. Alsdann fallten die Rugianer ſelbſt das niedergeſtürzte Bild an Stricken mitten durch das däniſche Heer in die Ebene vor der Stadt hinunterſchleppen; doch Keiner derſelben wagte es, Hand anzulegen, weil ſie die Rache des Gottes fürchteten. Als nun aber herbeigeholte Gefangene und fremde Kaufleute das Geſchäft vollbrachten, ohne daß etwas von dem Gefürchteten geſchah, da zeigte ſich auch ſogleich das Volksgefühl getheilt; denn während die Einen über das ihrem Gotte zugefügte Unrecht klagten und Strafe verhießen, war bei den Anderen der alte Glaube durch den erlebten Eindruck ſchon ſo ſehr geſchwächt, daß ſie das verſpotteten, was ſie noch vor Kurzem als Gegenſtand ihrer Verehrung betrachtet hatten. Noch ſtärker mußte dieſer Eindruck auf ſie einwirken, als ſie am Abend die däniſchen Troßknechte das Götzenbild ungefährdet in Stücken zerhauen und das Holz zum Kochen verbrauchen ſahen. Hierauf ward der Tempel des Svantevit in Aſche gelegt und an deſſen Stelle aus den hölzernen Feſtungswerken eine chriſtliche Kirche erbaut. Auf gleiche Weiſe zerſtörte man im ſüdlichen Theile der Inſel zu Karenz drei Tempel mißgeſtalteter Götzen, des vierköpfigen Kriegsgottes Rugevit, deſſen mit ſieben Schwertern umgürtetes Bild ein achtes, durch Nägel befeſtigtes, in der hölzernen Fauſt hielt und von ſo rieſenhafter Größe aus Eichenholz gezimmert war, daß der Biſchof Abſalon, ihm auf die Füße tretend, kaum mit ſeiner kleinen Handaxt das Kinn erreichen konnte; ferner des unbewaffneten ſiebenköpfigen Porevit und des vierköpfigen Porenut, welcher ein fünftes Haupt auf der Bruſt trug. Als die umgeſtürzten Götzen zum Verbrennen von den Karenzern aus der Burg geſchleppt wurden, ſtellte ſich der Biſchof Svend von Aarhus auf dieſelben und ließ ſich gleichſam wie zum Triumphe über das Heidenthum mitſchleppen (Saxo Gramm. p. 327 sq.).

Nachdem auch dieſes Geſchäft nach des Königs Befehle vollbracht war, wurden unter der Leitung der Biſchöfe Abſalon von Roeſkilde, Svend von Aarhus und Berno von Schwerin zwölf Kirchen in dem eroberten Lande theils neu erbaut, theils aus den alten Tempeln eingerichtet und vorläufig einige in Prieſterröcke gekleidete Schreiber und Kapellane der Vornehmen unter die Einwohner der Inſel ausgeſandt, um ſie zu unterrichten und zu taufen und den Gottesdienſt zu beſorgen. Indeſſen ließen ſich nach den Verhältniſſen der damaligen Zeit von ſolchen Geiſtlichen nur ſehr geringe Kenntniſſe der chriſtlichen Lehre erwarten. Deshalb vertauſchte ſie Abſalon, der nun auch Rügen unter ſeine geiſtliche Obhut genommen hatte, bald darauf mit wirklichen, in Dänemark ordinirten Prieſtern und ſorgte ſelbſt für ihren Lebensunterhalt, damit ſie den Rugianern nicht zur Laſt fallen ſollten und eine um ſo bereitwilligere Aufnahme bei ihnen finden möchten. „Damals“, ſagt Helmold, der Geſchichtſchreiber dieſer Zeit, „war Fürſt der Rugianer Jarimar, ein edler Mann, der, nachdem er die Verehrung des wahren Gottes und den katholiſchen Glauben kennen gelernt hatte, eifrigſt zur Taufe eilte und auch allen den Seinigen befahl, ſich durch das heilige Waſſer erneuern zu laſſen. Er ſelbſt aber war, ſobald er das Chriſtenthum angenommen hatte, im Glauben ſo feſt und in der Verkündigung des Evangeliums ſo beharrlich, daß man in ihm einen zweiten Paulus von Chriſto berufen erblickte, indem er, das Apoſtelamt verwaltend, das rohe und in thieriſcher Wildheit wüthende Volk theils durch emſiges Predigen, theils aber auch durch Drohungen von der angebornen Rohheit zu der ein neues Leben bringenden Religion bekehrte“ (Helmold II, 12). Dazu kamen noch manche Vorfälle, welche das Volk in dem Glauben beſtärkten, daß die Gebete der Prieſter manche Krankheiten zu heilen vermöchten, und dadurch nicht wenig zur Beförderung des Chriſtenthums beitrugen. Indeſſen fügt der gleichzeitige Saxo Grammaticus, der dieſe Ereigniſſe als Wunderthaten erwähnt, ausdrücklich hinzu, daß dieſelben nicht als ein Merkmal von der Heiligkeit der Geiſtlichen, ſondern vielmehr als ein Werk der göttlichen Gnade zur Erleichterung der Bekehrung des Volks zu betrachten wären (Saxo Gramm. p. 328: „Quod potius lucrandae gentis respectui, quam sacerdotum sanctitati divinitus concessum videri potest“).

Während der König Waldemar mit dem Biſchofe Abſalon die weltlichen und kirchlichen Verhältniſſe Rügens ordnete, machte der Herzog Heinrich der Löwe, ſich auf frühere mit dem Könige abgeſchloſſene Bündniſſe berufend, Anſpruch auf einen Theil von dem, was mit gemeinſamen Kräften gewonnen war, obgleich innere Unruhen in Sachſen ihn verhindert hatten, perſönlich an der Eroberung der Inſel Theil zu nehmen. Dadurch ſah ſich der König veranlaßt, in dieſer Angelegenheit eine eigene Geſandtſchaft nach Italien an den Pabſt Alexander III. zu ſchicken, welcher auch im Jahre 1169 zu Benevent eine Bulle ausſtellte, in der er zwar die Einwilligung ertheilte, daß Rügen künftig dem Sprengel von Roeſkilde untergeordnet ſeyn ſollte, jedoch zugleich die etwanigen Rechte anderer Kirchen vorbehielt. Da ſomit der König durch die päbſtliche Entſcheidung im Grunde nichts erreicht hatte und der Kaiſer Friedrich I., ohne Zweifel auf Heinrich's des Löwen Eingebung, dem Biſchofe Berno unter Anderm auch Rügen zuſicherte, ſoweit es unter dem Herzoge von Sachſen ſtehe, ſo beharrte Heinrich bei ſeinen Forderungen, und erſt nach längerer, vergeblicher Unterhandlung und manchen Feindſeligkeiten kam es in der Mitte des Jahres 1171 bei einer perſönlichen Zuſammenkunft der beiden Gegner auf der Eyderbrücke zwiſchen ihnen zu einem Friedensvertrage, in welchem ſich Waldemar dazu verſtand, dem Herzoge die Hälfte der rügiſchen Tempelſchätze, die ihm in ſieben Kiſten von gleicher Größe nach der Eroberung von Arkona überliefert waren, ſowie die Hälfte der Geißeln und des jährlichen Tributes abzutreten (Saxo Gramm. p. 328. 345 sqq.; Helmold II, c. 12. 13). Demzufolge untergab nun auch der Pabſt im J. 1177 die Hälfte der Inſel der geiſtlichen Aufſicht des Biſchofs von Schwerin. Im Uebrigen blieb Rügen unter der Regierung ſeiner einheimiſchen Fürſten ſtehen, die ſich für däniſche Vaſallen erklärten und dieſe Verbindung zur Erweiterung ihrer Macht benutzten, bis ihr Stamm im Jahre 1325 mit Witzlaw III. erloſch und das Land kraft eines Vertrages an die Herzöge von Pommern fiel, mit welchem es ſeitdem alle Schickſale, auch in kirchlicher Rückſicht, theilte.

Vergl. nächſt Adam von Bremen vorzüglich: Saxo Grammaticus, Hist. Danicae libri XVI, ed. princeps, Parrhis 1514, u. ed. Klotz, Lips. 177.. 4°. — Helmoldus, Chronicon Slavorum bei Leibnit. Scriptt. Brunsv. T. II. und bei Pertz, Monum. Hist. German. XIII. — Ferner: Kantzow's Pommerania in 14 Büchern v. Koſegarten. Greifsw. 1819. — Gebhardi, Geſch. d. Reiches Rügen. — Barthold, Geſch. von Rügen und Pommern. 4 Bde. Hamb. 1839 ff. — Dahlmann, Geſch. von Dänemark. Th. I. Hamb. 1840. — Gieſebrecht, wendiſche Geſch. von 780—1182. 3 Bde. Berlin 1843. — Kanngießer, Bekehrungsgeſch. der Pommern. Greifsw. 1824. — Münter, K.-Geſch. von Dänemark u. Norwegen. Bd. II, Abth. 1. Leipz. 1823 ff. — Estrup, Abſalon. Aus dem Dän. von Mohnike in Illgen's Zeitſchrift 1832. Bd. II, St. 1. — Neander, Allgem. Geſch. der chriſtlichen Religion und Kirche. Bd. V, Abth. 1. S. 40 ff. Hamb. 1841.

G. H. Klippel.

Rüſttag bezeichnet in der Synagoge den Tag, an deſſen Abend der Sabbath oder gar eine Feſtzeit den Anfang nimmt und welcher daher zum Zurüſten des Nöthigen für die heilige Zeit dient. Vor dem gewöhnlichen Sabbath, alſo am Freitag, werden z. B. die Speiſen bereitet, ſo daß man ſie am Sabbath entweder kalt auftragen kann, oder daß ſie, wie in unſeren kälteren Ländern, doch nur noch in einem Chriſtenhauſe, bei einem Bäcker oder in einem Wirthshauſe durch einen chriſtlichen Dienſtboten, die ſogen. Schabbesmagd, aufgewärmt werden müſſen; außer den Speiſen betrifft die Zurüſtung die Sabbathkleidung, die Reinigung des Körpers und des Hauſes. Noch größer ſind die Zurüſtungen vor einer Feſtzeit, insbeſondere vor dem Neujahrsfeſt, dem Verſöhnungstag und vor Oſtern; denn an jenen beiden Feſttagen gehen die Juden in ihren Sterbekleidern von Kopf zu Fuß, und da der Verſöhnungstag ein vollkommener Faſttag iſt, iſt der Rüſttag nicht nur ein Tag der Zurüſtung der Speiſen für den Schluß des Faſtens und ein Tag beſonderer Reinigung von Körper und Haus für den Feſttag

ſelbſt, ſondern auch ein Tag der vorläufigen Stärkung durch Speiſe und Trank zur Ertragung des 24ſtündigen Faſtens und Betens; vor Oſtern aber reicht der eigentliche Rüſttag nicht einmal aus, da die meiſten unſerer Juden auf dieſe Zeit die Wände friſch weißen laſſen, alles Holzwerk des Hauſes waſchen und ſegen und die ganze Küche und Speiſekammer mit dem beſonders dafür beſtimmten, nur für dieſe Zeit im Gebrauch befindlichen Geſchirr verſehen; ſchon bei der Stiftung (2 Moſ. 12, 3—6.) war zur Zurüſtung auf das Paſſahmahl des 14. Niſan eine Zeit von 4 Tagen vorgeſehen; am letzten Tage nun, mit deſſen Abend das Feſt der ſüßen Brode beginnt, werden auch alle Schubladen des Hauſes und alle Kleider der Hausgenoſſen viſitirt und geleert, ſoweit irgend eine Broſame geſäuerten Brodes noch ſich vorfindet. — Der allgemeine Ausdruck für den Rüſttag iſt bei den Juden ערובתא (ſ. Buxt. lex. talm. p. 1660), wie denn auch die Peſchito an den betreffenden neuteſtamentlichen Stellen es überſetzt; im Griechiſchen des Neuen Teſtamentes heißt der Tag *παρασκευή* (ſo Matth. 27, 62., Mark. 15, 42., Luk. 23, 54., Joh. 19, 31. 42.), wenn er einem gewöhnlichen Sabbath vorausgeht, *προσάββατον* (ſo Mark. 15, 42., vgl. Judith 8, 6.); die Rüſtzeit auf Oſtern bezeichnet Johannes (19, 14.) mit *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*; die Talmudiſten nennen entſprechend dem allgemeinen Ausdruck ערובתא den Rüſttag vor den Feſten ערב פסח oder ערב ראש השנה oder ערב עצרה u. ſ. w. (Deyling, observv. I, 162). In den Oſtern fand indeſſen nach Verfluß des erſten Feſttages eine weitere *παρασκευή* ſtatt zur Vorbereitung entweder auf einen zwiſchenhineinfallenden Sabbath oder, wenn dieſer mit dem ſiebenten Tag zuſammenfiel, auf den letzten Tag, welcher ebenſo feſtlich war als der erſte; dieſe *παρασκευή* galt allerdings vorzüglich der Zurüſtung neuer Speiſen und beſonders neuen ungeſäuerten Brodes und war mit beſonderer Rückſicht auf die kleinen Vorräthe der Armen geſtattet, aber es war nichtsdeſtoweniger eine *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, und wenn wir nach der jedenfalls unbeſtreitbaren Vorſtellung der Synoptiker annehmen, daß der Abend der Einſetzung des heiligen Abendmahles der Schlußabend des erſten Oſterfeſttages war (die Juden rechnen nämlich zur Feier des 14. Niſan ſowohl den Abend ſeines Anbruchs wie den Abend ſeines Schluſſes), ſo war der Tag darauf, unſer Charfreitag, welcher dem in die Oſtern fallenden Sabbath vorausging, wieder ein Rüſttag als „*προσάββατον*" (daher ſetzt auch Markus [15, 42.] dieſe nähere Erklärung ausdrücklich hinzu, und daher kann Matthäus [27, 62.] den Samstag nennen den „*ἡμέραν ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν*", während dies für den erſten Feſttag ſelbſt eine ſonderbare Bezeichnung wäre) und iſt eine der Schwierigkeiten in der Zeitrechnung dieſer allerheiligſten Tage gelöſt. Pf. Preſſel.

Rufinus (Tyrannius), aus Concordia in Italien gebürtig, um 330. In Aquileja ward er um's Jahr 371 Chriſt und verweilte daſelbſt einige Zeit gemeinſchaftlich mit Hieronymus in einem Kloſter. Seine Neigung zum Mönchsthum trieb ihn nach dem Morgenlande, wo er die verſchiedenen Mönchsinſtitute in Paläſtina und Aegypten kennen lernte. In Alexandrien machte er die Bekanntſchaft der älteren Melania, einer ſtrengen Büßerin, die zu dem Freundinnenkreis des Hieronymus gehörte. Er ſuchte auch den heiligen Macarius und andere berühmte Anachoreten in den nitriſchen Gebirgen auf und genoß den Unterricht des Didymus von Alexandrien. Er war Zeuge der Verfolgung, die unter Kaiſer Valens über die nicäiſch Geſinnten in Aegypten ausbrach und hat dieſe Verfolgung beſchrieben. Wie vielen Antheil er ſelbſt an dieſen Leiden gehabt, iſt ſchwer zu entſcheiden. Hieronymus beſchuldigt ihn der Uebertreibung und ſpottet ſeines Märtyrerthums! — In Begleitung der Melania begab ſich Rufin 378 nach Jeruſalem und lebte dort gemeinſchaftlich mit andern Mönchen, die ſich auf dem Oelberge niedergelaſſen hatten. Hier traf er auch wieder mit dem alten Freunde Hieronymus zuſammen, der ſich nach Bethlehem gezogen. Von dem Biſchof Johann von Jeruſalem ward Rufin ſodann zum Presbyter geweiht (390). Aber bald wurde die Freundſchaft mit Hieronymus geſtört durch den ausgebrochenen Streit über Origenes (vgl. Bd. X. S. 704 u. 714). Um 397 reiſte Rufin mit Melania,

die in dem Streite auf ſeiner Seite geblieben, nach Rom; dann kehrte er 399 nach Aquileja zurück, wo er als Presbyter der Kirche diente und zugleich mehrere ſeiner Schriften verfaßte. Die Einfälle der Gothen unter Alarich nöthigten ihn zur Flucht. Er wollte mit Melania wieder nach Paläſtina reiſen; aber in Sicilien angelangt, ward er vom Tode übereilt und ſtarb in Meſſina 410. So weit ſein äußeres Leben. Um die Theologie hat ſich Rufin dadurch verdient gemacht, daß er die griechiſche Literatur dem Abendland vermittelte. Dies geſchah zunächſt durch ſeine Ueberſetzung der Kirchengeſchichte des Euſebius. Er verfertigte dieſelbe auf den Wunſch des Biſchofs Chromatius von Aquileja. Ueber das ziemlich willkürliche Verfahren mit dem Texte, wobei er nach Belieben zuſammenzog, einſchaltete, wegließ, iſt Valeſius zu Euſeb und Huetius zu vergleichen (de claris interpretibus p. 202) *). Zugleich ſetzte er den Euſeb fort vom Anfang der arianiſchen Streitigkeiten bis auf Theodoſius den Großen. Dieſe lateiniſche Arbeit iſt dann wieder in's Griechiſche überſetzt worden. Von weiteren geſchichtlichen Werken ſind zu nennen ſeine Vitae Patrum S. historica eremitica. Er ſchrieb ſie im Namen des Patronius, Biſchofs von Cologio, der den Stoff dazu lieferte und den man auch längere Zeit für den Verfaſſer hielt; Einige ſchrieben ſie auch dem Hieronymus zu. — Seine Ueberſetzung des Origenes hatte die Abſicht, dieſen ſeiner Rechtgläubigkeit wegen angefochtenen Kirchenlehrer in den Augen der Leſer rein zu waſchen, wobei er ſich aber manche Willkürlichkeiten zu Schulden kommen ließ, was dann zu weiteren höchſt unerquicklichen Streitigkeiten mit Hieronymus (ſ. d. Art.) führte, gegen den er ſeine invectivae ſchrieb (in 2 Büchern). Beſondere Beachtung verdient endlich noch Rufinus' Erklärung des apoſtoliſchen Symbolums, ein Buch, das er auf Verlangen eines Biſchofs Laurentius verfaßte, das im Alterthum ſehr hoch geſchätzt wurde und das auch jetzt noch für die Geſchichte dieſes Symbolums und für die Dogmengeſchichte von großer Wichtigkeit iſt. Mehrere andere Werke, die unter Rufin's Namen verbreitet wurden, ſind von der Kritik als unächt verworfen **). Die Hauptausgabe ſeiner Werke iſt die von Ballerini (Verona 1745). Die Kirchengeſchichte wurde zuerſt in Baſel (1544) gedruckt, dann aber verbeſſert von dem Kormeliter Peter Thomas Vacciari (1740) herausgegeben.

Vergl.: Fontanini, Hist. litt. Aquileiens. — F. J. Maria de Rubeis, Monumenta eccles. Aquileiensis. Arg. 1740. Id. de Rufina. Ven. 1754. — Marzunitti, E. H. de Tyr. Rufini fide et religione. Patav. 1835. — Schröckh X, S. 121 ff. — Neander, K.-G. I, S. 799 ff. Hagenbach.

Rugier (Rugi, Rugii), eine deutſche Völkerſchaft, welche dem weitverbreiteten Volksſtamme der Sueven angehörte und ihre erſten Wohnſitze unter königlicher Herrſchaft zwiſchen der Oder und Weichſel an der Meeresküſte Germaniens hatte, wo ſich ihr Andenken bis auf unſere Tage in den Ortsnamen Rügen, Rügenwalde, Rega und Regenwalde erhalten hat (vgl. Tacitus Germ. c. 43. und Ptolemaeus II, 11. 14., der ſie Ῥουγίειοι nennt). Eine größere Bedeutung erhielten die Rugier jedoch erſt zur Zeit der Völkerwanderung, an der ſie, entweder durch innere Kriege oder durch Uebervölkerung und die Wanderungsluſt des ſueviſchen Stammes bewogen, Theil nahmen. So erſcheinen ſie ſchon in der Mitte des 5. Jahrhunderts, von ihrem eigenen Könige geführt, neben den Herulern und Sciren unter den Truppen Attila's, ohne daß ſich nachweiſen läßt, wie ſie mit denſelben vereinigt wurden (Sidon. Apollin. Panegyr. in Avitum, v. 319; Histor. miscell. lib. 15, p. 97 ed. Muratori; Jornandes c. 50; Paulus Diacon. de gestis Roman. ed. Erasmi p. 534). Bald nach Attila's

*) Sehr ſcharf lautet des Huetius Urtheil: ad insaniam usque ineptivit et processit extra modum profusissima verbiloquentia u ſ. w. Dieſe Vorwürfe ſind ſpäter auf ihr richtiges Maß zurückgeführt worden, ſ. Kimmel, de Rufino. Eus. interprete. 1838.

**) Commentarii in LXXV priores psalmos, in Oseam, Joëlem, Amos. — Vita Sae Evagriae. Libellus de fide, etc.

Tode gelang es ihnen, ſich der bisherigen Wohnſitze der von den Gothen beſiegten und verdrängten Sciren in dem jetzigen Oeſtreich und Oberungarn am linken Ufer der Donau zu bemächtigen und hier ein neues Reich zu ſtiften, welches van ihnen den Namen Rugiland erhielt. Dort traten ſie mit den kriegeriſchen Gothen in nähere Verbindung, unter denen ſchon ſeit der Mitte des 4. Jahrhunderts das arianiſche Chriſtenthum theils durch Gefangene, theils durch ausgeſandte Geiſtliche faſt allgemein verbreitet war (ſ. d. Art. Bd. V. S. 251 ff.). Bei dem gegenſeitigen Verkehre beider Völker mit einander konnte es nicht fehlen, daß die Rugier von den Gothen mit dem Chriſtenthume das arianiſche Glaubensbekenntniß annahmen, an dem ſie, gleich jenen, auch dann noch mit deutſcher Treue feſthielten, als kaiſerliche Machtſprüche eine andere Rechtgläubigkeit geboten.

Doch fallte das neu gegründete Reich Rugiland an der Donau nicht von langer Dauer ſeyn. Es fand ſeinen Untergang im J. 487, durch den tapfern und unternehmenden Rugierfürſten Odoaker, der nach der Sitte der alten Deutſchen theils aus ſeinem eignen Volke und den ſtammverwandten Turcelingern, theils aus den benachbarten Sciren und Herulern ein zahlreiches Gefolge von Kriegern ſammelte, um mit demſelben im römiſchen Heere als Soldtruppen Dienſte zu nehmen (Histor. miscell. libr. 15, p. 99; Excerpta auctoris ignoti bei Ammian. Marcell. ed. Ernesti p. 553). Auf ſeinem Zuge nach Italien beſuchte er den frommen und allgemein verehrten Severinus, um den heiligen Mann um ſeinen Rath und Segen zu bitten (Engippius, vita S. Severini c. 7 in Welseri Operibus, Norimb. 1682). Hierauf im Heere des weſtrömiſchen Kaiſers um das Jahr 474 angeſtellt, wußte er ſich in kurzer Zeit ſo viel Anſehn und Macht zu verſchaffen, daß er es wagen durfte, 476 den letzten abendländiſchen Kaiſer, den nach ganz jungen Romulus Auguſtulus, abzuſetzen und den Titel eines „Königs von Italien“ anzunehmen (Ennodius, Panegr. p. 298). Sobald er ſich im Beſitze ſeines neuen Reiches befeſtigt hatte, zog er im J. 487 nach der Donau gegen den König der Rugier Feletheus, der auch Fava oder Feba genannt wird, beſiegte ihn und führte ihn nebſt ſeiner Gemahlin Giſa als Gefangene mit ſich nach Italien. Da indeſſen ihr Sohn Friedrich während des Krieges durch die Flucht entkommen war, kehrte dieſer nach dem Abzug der Feinde zu ſeinem Volke zurück, übernahm die Regierung und beunruhigte, um ſich zu rächen, das benachbarte Noricum, ſoviel er konnte. Daher ſchickte Odoaker ſeinen Bruder Anaulf mit einem ſtarken Heere gegen ihn. Friedrich, der ſich zu ſchwach fühlte, entwich bei der Ankunft des Gegners heimlich nach Möſien zu dem Könige der Oſtgothen, Theoderich, bei dem er Schutz fand und den er ſpäter nach Italien begleitete (Cassiodor. Chron. ad a. 487; Chronographus a Cuspiniano editus; Engippius, vita S. Severini c. 45). Das Volk der Rugier wurde nun ohne Mühe beſiegt und zerſtreut; es hatte von dieſer Zeit an keinen eigenen König weiter, ſondern ſchloß ſich zum Theil an die Gothen, mit denen es nach Italien wanderte; zum Theil drang es in Rhätien vor, wo es den erſten Grund zur Bildung der Bajuwarier legte. In ihr Land an der Donau rückten aber bald darauf die Langobarden ein (Paulus Diacon. Hist. Langob. I, 29; Procopius, Hist. Gothor. II, c. 14. III, c. 2). Odoaker regierte ſeitdem als König in Italien unangefochten bis zu ſeinem Sturze durch Theoderich den Großen im J. 493 mit Umſicht und traf manche heilſame Einrichtungen. Obgleich er dem arianiſchen Glaubensbekenntniſſe ſtets treu ergeben blieb, behandelte er dennoch diejenigen ſeiner Unterthanen, die ſich zur römiſch-katholiſchen Kirche hielten, mit großer Schonung, ließ jedoch nach dem Tode des Pabſtes Simplicius († 483) auf einer Synode zu Rom, welcher der Patrizier und Präfectus Prätorio Baſilius in ſeinem Auftrage präſidirte, den Beſchluß faſſen, daß der römiſche Pabſt nicht ohne Vorwiſſen des Königs ſollte gewählt werden (Acta Concilii Roman. III sub Symmacho Papa bei Baronius, Annal. ad a. 483, n. 10 sqq.).

Vgl. außer dem Art. „Odoaker“ in der R.-Enc. (Bd. X. S. 527 ff.): Maſcou, Geſchichte der Teutſchen bis zum Abgange der Merowingiſchen Könige. Thl. II, Buch 11, 2; 12, 25; 13, 37. — Mannert, Geographie der Griechen und Römer. Thl. III, S. 338 ff. der 2. Aufl. — Wilhelm, Germanien. S. 265 f.

G. H. Klippel.

Ruinart iſt einer jener gelehrten, frommen Ordensmänner von der Benediktinercongregation des heiligen Maurus (ſ. d. Art. „Mauriner“), welche ſich ſo große, bleibende Verdienſte um das Studium des chriſtlichen Alterthums und des Mittelalters erworben haben. Sein Leben floß äußerlich ſtill dahin, im Kloſter, in ſtrenger Erfüllung der Ordenspflichten und in weitſchichtigen ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, wobei er freilich, nach Sitte der Mauriner, durch die Mitarbeit anderer Mönche unterſtützt wurde. Geboren 1657 zu Rheims im Schoße einer angeſehenen Familie, machte er ſeine erſten Studien zu Rheims, trat 1574 in der Abtei St. Faron zu Meaux in den Orden des heiligen Maurus und legte 1575 die Gelübde ab. Nach 2 Jahren wurde er in die Abtei St. Pierre zu Corbie geſchickt, um dort Philoſophie und Theologie zu ſtudiren. Da er ſich mit dem chriſtlichen Alterthum eifrig beſchäftigte und treffliche Anlagen verrieth, wählte ihn Mabillon zu ſeinem Gehülfen, unterrichtete ihn noch im Griechiſchen, gab ihm für ſeine Arbeiten alle mögliche Anleitung. Zwei literariſche Reiſen, die eine nach dem Elſaß und Lothringen, die andere nach der Champagne, unterbrachen die klöſterliche Einförmigkeit ſeines Lebens. Die letztere Reiſe untergrub ſeine ſchon wankende Geſundheit. Er ſtarb am 27. Sept. 1709. — Von ihm hat man folgende Schriften: 1) Acta primorum martyrum sincera et selecta. Paris 1689. 2. Bde. Verbeſſert und mit einer kurzen Biographie Ruinart's erſchienen nach ſeinem Tode in Amſterdam 1713. Das Werk enthält mit möglichſter kritiſcher Sichtung die genannten Akten und widerlegt in einer beſondern Abhandlung die Anſicht Dodwell's (ſ. d. Art.), daß die Zahl der Märtyrer in den erſten 3 Jahrhunderten eine äußerſt geringe geweſen ſey. 2) unter ſeinem Namen erſchien: Historia vandalicae persecutionis, Paris. 1694, in 2 Theilen, wovon jedoch nur der erſte ganz von ihm verfaßt iſt. 3) Gregorii episc. Turonensis opera omnia, Paris. 1699, zugleich mit der Fortſetzung von Fredegard und der andern Fortſetzer. Voran ſtehen die Annales Francorum. Das Werk hat Dom Bouquet in ſeine Sammlung der Geſchichtſchreiber Frankreichs aufgenommen. 4) Mit Mabillon gab er 2 Bände der Acta SS. O. Ben. 1701 heraus; ſie umfaſſen das 6. Jahrhundert des Ordens. 5) Um zu beweiſen, daß Maurus, Abt von Gaufeuil, auf den die Mauriner ihren Urſprung zurückführten, derſelbe ſey wie der Gefährte des Benedikt von Nurſia, Träger deſſelben Namens, ſchrieb er eine Apologie de la Mission de St. Maur etc. Paris 1702. 6) Gegen die Angriffe des Jeſuiten Germon auf Mabillon, de re diplomatica, ſchrieb er: Ecclesia Parisiensis vindicata adv. R. P. Barth. Germon. disceptationes de antiquis regum Francorum diplomatibus. Paris. 1706 et 1712. Seinem verehrten Lehrer ſetzte er ein Ehrendenkmal in l'abrégé de la vie de D. Jean Mabillon, Paris 1709, und beſorgte die 2. Ausgabe ſeiner Schrift de re diplomatica. 7) Nach Ruinart's Tode erſchien deſſen iter literarium in Alsatiam et Lotharingiam. 8) Disquisitio historica de pallio archiepiscopali. 9) Beati Urbani Papae II. vita. — S. Taſſin, histoire littéraire de la Congregation de St. Maur.

Rupert, der heilige, Apoſtel Bayerns. Ueber die Frage nach dem Zeitalter dieſes Mannes hat ſich ein kritiſcher Streit erhoben, der ſchon ſeit 170 Jahren mit zäheſter Hartnäckigkeit von beiden Seiten fortgeführt worden iſt, ohne daß bis zur Stunde eine der beiden Parteien ſich als beſiegt anerkennen will. Die Anhänger des Stuhles von Salzburg verſichern, Rupert ſey der erſte aller Glaubensboten in Bayern geweſen, indem ſie die Salzburger Chroniken aus dem 12. bis 14. Jahrhundert zum Beweiſe anführen und das Wirken Rupert's in Bayern um's Jahr 580 ſetzen. Ihre Gegner, obwohl auch ſie das hauptſächlichſte Verdienſt der Bekehrung Bayerns dem heil.

Rupert zuerkennen, verlegen deſſen Leben und Wirken ein volles Jahrhundert ſpäter, ſo daß er erſt nach Euſtoſius und Emmeran im J. 696 ſein Bekehrungswerk begonnen haben ſoll. Sie ſtützen ſich auf die ſogen. Vita primigenia, den Anfang einer größeren, um's J. 873 abgefaßten Schrift über die Bekehrung der Bojern (vgl. Kleinmayr, Nachr. vom Zuſt. der Gegend und Stadt Juvavio. Salzb. 1784. Fol. Anhang S. 7 ff.), auf drei jüngere Biographieen, auf das ſogen. Congestum des Biſchofs Arno von Salzburg und die Breves notitiae aus der Zeit des Salzburger Biſchofs Virgil († 784). Die Kritik hat ſich der uralten, ehrwürdigen Ueberlieferung zum Trotze für das ſpätere Datum ausgeſprochen. und auch die zwiſchen beiden ſtreitenden Parteien vermittelnde Stellung, welche Rettberg einnimmt, indem er noch Blumberger's Vorgang nachzuweiſen ſucht, daß bei Rupert's Auftreten im Jahre 696 ganz Bayern noch heidniſch geweſen ſey, wird als unhaltbar verworfen werden müſſen, ohne daß dadurch der Ruhm Rupert's und der Salzburger Geiſtlichkeit geſchmälert würden. Denn wenn es auch als hiſtoriſche Thatſache feſtgeſtellt iſt, daß Euſtaſius und Emmeran im Werke der Miſſion Bayerns ſeine Vorgänger waren, wie daß im 7. Jahrh. ſchon zahlreiche Chriſten und manche Kirchen und Klöſter im Lande waren, ſo fand doch Rupert ſicher noch ſo viel im Lande zu thun, daß ihm mit vollem Rechte der Name des Apoſtels Bayerns gebührt. Ueber das Leben des heiligen Rupert wird Folgendes erzählt. Er ſtammte aus der fränkiſchen Königsfamilie, war Biſchof zu Worms und wurde im J. 696 von Herzog Theodo von Bayern in ſein Land berufen, um daſelbſt die Lehre vom Kreuze zu predigen. Der Herzog empfing den fränkiſchen Prieſter mit großen Feierlichkeiten in ſeiner Stadt Ratispona (Regensburg) und der Heilige unterrichtete und taufte den Herzog, viele Adelige und eine große Menge Volks. Theodo ertheilte dem Biſchof die Erlaubniß, ſich zur Erbauung einer Kirche und zur Niederloſſung im ganzen Herzogthum, wo es ihm gefalle, einen paſſenden Platz auszuſuchen. Dieſer fuhr die Donau hinab bis nach Unterpannonien, dann zurück nach Lorch, überall predigend, bis er ſich zuletzt eine Stelle am Wallerſee, da, wo die Fiſchacha aus demſelben fließt, auserkor und dem Apoſtelfürſten Petrus zu Ehren daſelbſt eine Kirche gründete. Doch dieſer erſte Ort der Niederlaſſung, den der Herzog ihm geſchenkt hatte, ſagte ihm auf die Länge nicht zu. Als er erfuhr, daß nicht weit von da prächtige Trümmer einer ehemaligen Römerſtadt am Fluſſe Juvavum (Salzach) liegen, erbat er ſich dieſen Platz gleichfalls vom Herzoge und erbaute hier Kirche, biſchöfliche Gebäude und Klöſter. So entſtand um 700 Stadt und Bisthum Salzburg. Letzteres wurde unter dem zehnten Nachfolger Rupert's, Arno, zum Metropolitanſitz erhoben. Zur Beſetzung des Kloſters holte Rupert aus ſeiner Heimath Worms zwölf Schüler nebſt der Jungfrau Erindrud herbei und legte für letztere auf dem Berge ein Nonnenkloſter an. Noch bereiſte er zur Predigt das ganze Land, baute und weihte Kirchen, namentlich zwei Morienkirchen zu Oetting und zu Regensburg, und kehrte dann, nachdem er ſeinen Nachfolger ernannt hatte, auf ſeinen eigentlichen Sitz (propria sedes) zurück, wo er am Oſtertage ſtarb. So erzählt die Vita primigenia, während Arnold von Bochburg Rupert zu Salzburg ſterben läßt. Vgl. Rudhard in den Münchener gel. Anz. 1837. Nr. 196—222; 1845 Nr. 80—93. und Aelteſte Geſch. Bayerns. Hamb. 1841. Rettberg, KGeſch. II, 193 ff. J. H. Kurtz, Handb. d. allgem. Kirchen-Geſch. II, 1. S. 120 ff.

Th. Preſſel.

Rupert von Deutz, ein Zeitgenoſſe und Geiſtesverwandter des heiligen Bernhard, ein Myſtiker ſeiner theologiſchen Richtung nach, wie dieſer, iſt einer der fruchtbarſten Schriftausleger des 12. Jahrhunderts. Sein Geburtsjahr iſt nicht genau bekannt; wahrſcheinlich wurde er aber erſt im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts geboren. Auch ſein Vaterland läßt ſich nicht genau beſtimmen; Tritenheim bezeichnet Rupert ganz allgemein als einen Deutſchen; Mabillon vermuthet, daß er aus Lüttich ſtamme. Hier verlebte er wenigſtens — und darauf ſtützt Mabillon ſeine Angabe — ſeit ſeiner früheſten Kindheit Gott dargebracht, d. h. für das Mönchsleben beſtimmt, in

dem Benediktinerkloſter des heiligen Laurentius ſeine Jugend. Von einem glühenden Eifer nach Heiligung beſeelt, beobachtete Rupert mit ängſtlicher Gewiſſenhaftigkeit die Vorſchriften der Ordensregel; ſein Abt Berenger, ſelbſt ein Mann, der dem Ideale mönchiſcher Frömmigkeit eifrig nachſtrebte, war ſein Lehrmeiſter und ſein Vorbild in allen Tugenden des aſcetiſchen Lebens. Auch die wiſſenſchaftliche Bildung der Mönche ſeines Zeitalters ſuchte ſich Rupert zu erwerben; unter der Leitung ſeines gelehrten Ordensbruders Heribrand, der nach Berenger's Tod deſſen Nachfolger im Amte wurde, begann er das Studium der lateiniſchen Sprache und der freien Künſte; Anfangs zwar ohne großen Erfolg; aber nachdem er einmal traurig ſeine Zuflucht bei einem Marienbild geſucht, ſoll ihm die Mutter der unerſchaffenen Weisheit die Fähigkeit zum Studium wunderbar verliehen haben, und von dieſem Augenblick an will Rupert alle Schwierigkeiten, die ihm die Wiſſenſchaft bis dahin geboten, ohne Mühe überwunden haben; namentlich rühmt man ſeine gefällige Leichtigkeit in der Verfertigung lateiniſcher Verſe, von denen einige Proben im 12. Buch ſeines Commentars zum Evangelium des Matthäus erhalten ſind. Indeß nur als Vorbereitung für die Theologie betrachtete Rupert derartige Studien; eigentlich erfüllte die Sehnſucht, in die myſtiſchen Tiefen der heiligen Schrift einzudringen, ſeine ganze Seele und erzeugte theils Viſionen, die ihm den beſondern Beiſtand des heiligen Geiſtes zum Studium der Schrift verhießen, theils trieb ſie ihn aber zu einem ſo anhaltenden Fleiße in der Beſchäftigung mit den bibliſchen Büchern, daß die Myſterien des Gotteswortes ſelbſt im Schlafe die Seele Rupert's erfüllt und ſeine Lippen unwillkürlich in Bewegung geſetzt haben ſollen. Nicht Plato, nicht Ariſtoteles galten Rupert von da an für ein des Theologen würdiges Studium, nur nach die heilige Schrift; und nicht die Dialektik, ſondern allein der heilige Geiſt, glaubte er, führe in das Verſtändniß derſelben ein, — Grundſätze, die Rupert ſeinen Platz unter den Myſtikern des Mittelalters anweiſen.

Die Gaben eines ſolchen Mannes wollte aber Berenger für ſeine Brüder nutzbar machen und zu dem Ende Rupert zum Presbyter weihen laſſen. Lange wehrte Rupert dieſe Ehre und ihre Verantwortlichkeit von ſich ab; denn er wollte nicht gern von einem ſchismatiſchen Biſchof geweiht werden, die in Folge der Kämpfe Heinrich's IV. mit dem päbſtlichen Stuhl in großer Menge die Biſchofſitze inne hatten, obgleich Rupert auch eine ſolche Prieſterweihe für gültig erklärt, wenn nur der Geweihte ſich nicht von der allgemeinen Kirche losſagt; auch zweifelte er in tiefer Demuth an ſeiner inneren Befähigung zum Prieſteramt. Der erſte Grund ſeines Widerſtrebens fiel jedoch weg, ſeitdem Paſchalis II. mit dem Anfang des 12. Jahrhunderts in der ganzen Kirche als der rechtmäßige Pabſt anerkannt wurde; und das andere Bedenken Rupert's wurde gehoben, als ihm in einer Nacht Jeſus im Geſicht erſchien und ihn auf den Mund küßte, da in Folge von dieſer Viſion das Gefühl in ihm erzeugt wurde, daß er nun dazu geweiht ſey, nach tiefer, als bisher, in die Myſterien der heiligen Schrift einzudringen und dieſe ſeinen Brüdern auszulegen. So ließ er ſich denn etwa um das Jahr 1101 oder 1102 zum Prieſter weihen in der feſten Ueberzeugung, daß er von Chriſtus ſelbſt zu dieſem Amte berufen ſey, das ihm die Pflicht auferlege und das Recht verleihe, Chriſti Wort mündlich und in Schriften zu verkünden (vgl. Ruperti in Matthaeum de gloria et honore Filii Hominis lib. 12).

Seine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit eröffnete Rupert, abgeſehen von ſeinen lateiniſchen Gedichten, von denen nur Weniges auf uns gekommen iſt, mit einer Schrift de divinis officiis in 12 Büchern, die wohl in das Jahr 1111 zu ſetzen iſt. Weil die Kirche nicht bloß durch mündliche Predigt, ſondern auch durch die Einrichtungen des Cultus und der gottesdienſtlichen Handlungen ihrer Kleriker die Geheimniſſe der Erlöſung verkündet, ſo will der eifrige Presbyter die ganze Symbolik des Cultus deuten, damit alles Volk auch dieſe Bilderſprache verſtehen lerne. Seine Deutungen ſind faſt immer geſucht und überſchwänglich; aber das Buch redet die Sprache eines Herzens, das, erfüllt von inniger Liebe zum Heiland, gewohnt iſt, überall die Spuren ſeines

Wirkens aufzusuchen und dankbar zu preisen. Dann folgt die erste exegetische Schrift Rupert's, ein Commentar zum Buche Hiob, den Rupert selbst in 10 Bücher abgetheilt hat, der aber, eingetheilt nach der Kapitelzahl des Buches Hiob, in 42 Kapiteln auf uns gekommen ist. Das Buch hat jedoch keinen selbstständigen Werth; Rupert sagt selbst, daß es ein Auszug aus Gregor's des Großen moralia in Jobum sey. Diese Schriften Rupert's machten aber bei einem Theile seiner Zeitgenossen kein Glück. Die scholastisch gebildeten Theologen, die Alles verachteten, was nicht aus ihren Schulen hervorgegangen war, fanden es unverschämt oder doch wenigstens unnütz, daß sich ein Mönch, der zu keines berühmten Meisters Füßen gesessen habe und niemals über die Schwelle seines Klosters hinausgekommen sey, damit befasse, Bücher zu schreiben; die Schriften der Kirchenväter und ihrer Meister seyen genügend, da sich nichs Neues in Rupert's Büchern fände. Und das waren noch die mildesten unter seinen Gegnern; andere Anhänger der Scholastiker warfen ihm häretische Meinungen vor, die er in seinen Büchern de officiis in Betreff der Lehre vom Abendmahl ausgesprochen haben sollte; noch Andere verwickelten ihn gar in eine theologische Fehde mit zweien der angesehensten Häupter berühmter Schulen. Ein Anhänger Wilhelm's von Champeaux und Anselm's von Laon, der sich in Lüttich zusammen mit Rupert im Kloster befand, trug als Lehre seiner Meister die Ansicht vor, daß Gott das Böse gewollt und daß Adam nach Gottes Willen gesündigt habe. Diese Lehre schien Rupert irreligiös zu seyn; die Autorität damals gefeierter Namen imponirte ihm nicht; auf die Schrift gestützt, vertheidigte er die ältere, augustinische Ansicht über das Verhältniß Gottes zum Bösen, nach der die Prädestination infralapsarisch ist und Gott das Böse nicht will, sondern nur zuläßt. Alle Schüler Anselm's und Wilhelm's wurden aber durch die Kunde von dem dreisten Mönche, der das Ansehen ihrer Meister nicht anerkennen wollte, feindselig gegen Rupert gestimmt und durch ihren Einfluß mögen sich die oben erwähnten Beschuldigungen, die man gegen Rupert's Person und gegen seine Schriften schleuderte, gehäuft haben. Der Mann, dessen contemplative Natur bis dahin in der Stille der Meditation über die verborgenen Tiefen des Schriftsinnes ihre Befriedigung gefunden hatte, sah sich durch den lärmenden Angriff seiner Gegner um seinen Frieden gebracht und empfand dieses Mißgeschick so schmerzlich, daß sich ein Ton der Klage über die Bosheit seiner Gegner durch fast alle folgenden Schriften Rupert's hindurchzieht und nur das Bewußtseyn seiner himmlischen Berufung und Ausrüstung für die Verkündigung des göttlichen Wortes ihn bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit festhält. Auch sein Abt Berenger stand Rupert treu zur Seite; noch auf seinem Todtenbette sorgte er väterlich für ihn; denn weil er fürchten mußte, daß sein Nachfolger Heribrand den Feinden Rupert's gegenüber nicht genug Festigkeit zeigen werde, empfahl er ihn dem Schutz des Abtes Cuno von Siegburg, eines der ausgezeichnetsten Klostermänner der damaligen Zeit, der in so hohem Ansehen stand, daß er später, im J. 1126, zum Bischof von Regensburg gewählt wurde. An diesem gewann Rupert einen treuen Freund und kräftigen Beschützer, der ihn nicht bloß im J. 1113, nach dem Tode Berenger's, in sein Kloster aufnahm, sondern ihm auch den mächtigen Patronat des Erzbischofs Friedrich von Köln verschaffte, in dessen Diöcese Siegburg lag. Nun fühlte sich Rupert sicher genug, um den Kampf mit seinen Gegnern aufzunehmen und sogar nicht gegen die Schüler, sondern gegen die Meister selbst seine Polemik zu richten.

Von Siegburg ließ er seinen Traktat de voluntate dei ausgehen, der in 26 Kapiteln die schon früher von Rupert mündlich bestrittene Lehre Wilhelm's von Champeaux und Anselm's von Laon direkt angriff und ihr die augustinischen Grundsätze über das Verhältniß Gottes zum Bösen entgegensetzte. Erbittert verklagte Anselm seinen Gegner, den er keiner direkten Antwort werth hielt, brieflich bei Heribrand*), in der Meinung, daß dieser noch Rupert's Vorgesetzter sey. Heribrand forderte auch seinen alten

*) Der Brief ist abgedruckt bei Mabillon, Annal. Ord. S. Benedicti. Tom. V, p. 587.

Schüler van Siegburg zur Verantwortung; und abgleich Rupert dieſer Aufforderung nicht hätte zu folgen brauchen, ſo weigerte er ſich doch nicht Rede zu ſtehen; im Vertrauen auf ſeine gute Sache kam er in das Kloſter des heiligen Laurentius zurück und vertheidigte ſeine Meinung mit dem beſten Erfolg öffentlich vor einer großen Verſammlung von Geiſtlichen und Gelehrten Lüttichs. Aber die Schüler Anſelm's ruhten nicht; ſie gaben Rupert den höhniſchen Rath, ſich doch nicht auf den Gebrauch der Waffen der Dialektik einzulaſſen, den er nirgends gelernt habe, und warfen ihm vor, daß er mit ſeiner Behauptung, daß Gott das Böſe nur zulaſſe und nicht wolle, in ſeinem Buche de voluntate dei die göttliche Allmacht geläugnet habe. Dieſe Beſchuldigung veranlaßte Rupert zu einer neuen Streitſchrift unter dem Titel: de omnipotentia dei, die van Lüttich aus vor dem Jahre 1117, dem Todesjahr Anſelm's, geſchrieben ſeyn muß; denn Anſelm wird von Rupert mit aller Ehrerbietung, die ſeinem berühmten Namen geziemte, in dieſem Buche noch als lebend angeredet und aufgefordert, ſelbſt der Entſtellung ſeiner Lehre van Seiten ſeiner unverſtändigen Schüler entgegenzutreten. Rupert's eigene Ausführungen über das fragliche Problem gehen wiederum auf die Beſtimmungen Auguſtin's über das Verhältniß der göttlichen Allmacht zu der menſchlichen Freiheit zurück; auch vertheidigt ſich Rupert gegen den Vorwurf der Unwiſſenſchaftlichkeit, indem er darauf hinweiſt, daß auch Auguſtin ein großer Theolog geweſen ſey, ohne, wie Rupert fälſchlich annimmt, die Dialektik ſtudirt zu haben, und daß in den Benediktinerklöſtern, namentlich aber in Lüttich im Kloſter des heiligen Laurentius, beſtändig berühmte Lehrer der Theologie geweſen ſeyen. Endlich griff Rupert zu einem heroiſchen Mittel, um ſeinem Streit ein Ende zu machen; er, der unberühmte Mönch, beſchloß die gegneriſchen Meiſter der Dialektik zu einer mündlichen Disputation herauszufordern und vor den Augen ihrer Schüler ſeine Sache durchzufechten. Auf einem Eſel reitend, brach er ohne weitere Begleitung von Lüttich auf und ging zuerſt nach Laon; hier fand er indeß ſeinen Gegner Anſelm ſchon auf dem Todtenbett; er reiſte alſo ſofort weiter nach Chalons und diſputirte mit Wilhelm vor einer großen Zuhörerſchaft, die theils aus deſſen Schülern, theils aus andern Geiſtlichen und Gelehrten beſtand. Hitzig wurde auf beiden Seiten gekämpft, aber ſeinen Zweck erreichte Rupert nicht; denn ebenſo, wie ſich Wilhelm und ſeine Schule den Sieg zuſchrieb, fühlten ſich Andere von den Gründen des muthigen Mönches überzeugt und beſtärkten Rupert in ſeiner Anſicht. Der Streit war alſo nicht geſchlichtet, und ſein ganzes Leben hindurch hatte Rupert von den Anfeindungen der Anhänger Wilhelm's zu leiden. Da nun Anſelm den 15. Juli 1117 ſtarb, ſo haben wir ein genaues Datum für die Reiſe Rupert's nach Frankreich, die nur auf kurze Zeit ſeinen zweiten Aufenthalt im Kloſter des heiligen Laurentius unterbrochen haben kann.

Die Aufregung des Kampfes hatte aber nicht Rupert's ganze Kraft in Anſpruch genommen; ſeine Meditation über die heilige Schrift hatte er nicht unterbrochen und fing in dieſen Jahren des Kampfes an, die Früchte derſelben in ſelbſtſtändigen exegetiſchen Schriften mitzutheilen, zunächſt in ſeinem tractatus in Evangelium Johannis in 14 Büchern; in den beiden Katalogen, die Rupert ſelbſt von ſeinen Werken gegeben hat, in dem Verzeichniß, das er dem Widmungsbrief ſeines Buches de officiis an den Biſchof Kuno eingeflochten hat, und in dem Verzeichniß, das ſich im 1. Buch ſeines Commentars über die Regel des heiligen Benedikt findet, eröffnet wenigſtens dieſer Traktat die Reihe dieſer ſelbſtſtändigen exegetiſchen Schriften. Die Auslegung folgt Vers für Vers dem Text; der Wortſinn wird zunächſt erklärt; Widerſprüche, nach Rupert bloß ſcheinbar vorhanden, werden ausgeglichen; dann folgt häufig noch eine allegoriſche Deutung. Die Autorität der Kirchenväter beherrſcht übrigens beiderlei Arten von Auslegung, obwohl namentlich in der myſtiſchen Deutung Rupert auch vieles Eigene hat. Zugleich werden alle möglichen dogmatiſchen Fragen in die Auslegung verflochten; namentlich wird aber der Text des Evangeliums dazu angeſtrengt, um faſt in jedem Vers einen Beweis dafür zu liefern, daß Jeſus Chriſtus zugleich wahrer Gott und Menſch ſey.

Der Commentar ist dem Abt Cuno von Siegburg gewidmet*). Demselben Gönner eignete Rupert dann, im J. 1117 nach Ausweis des Widmungsschreibens, ein zweites, sein größtes und originellstes exegetisches Hauptwerk zu, den Commentarius de operibus sanctae Trinitatis in 42 Büchern, eine Schrift, in der Rupert in einem systematischen Fachwerk und unter einem dogmatischen Gesichtspunkt fast die ganze Bibel erklärte. An diesem Buche hatte Rupert schon auf den Antrieb Berenger's angefangen zu arbeiten; in der That hat er sich aber eine Riesenaufgabe in demselben gesetzt, so daß wir uns wundern müssen, daß er schon 1117 damit zu Ende kam. An der Hand der heiligen Schrift will er nämlich den ganzen Heilsrath Gottes vom Anbeginn der Welt bis zu der Vollendung erläutern. Dieser Heilsrath wird von den drei Personen der Trinität durchgeführt; daher der Titel des Buches und seine Eintheilung. Das Werk des Vaters, mit Cooperation des Sohnes und des Geistes, ist die Weltschöpfung. Diese vorwiegende Wirksamkeit des Vaters dauert bis zum Sündenfall und wird in 3 Büchern geschildert, die in reichen dogmatischen Erörterungen eine Auslegung der wichtigsten Stellen der ersten drei Kapitel der Genesis mit Herbeiziehung aller möglichen Parallelen enthalten. Nach dem Sündenfall beginnt das Werk des Sohnes, mit Cooperation des Vaters und des Geistes, die Erlösung, die mit Vorausdarstellung Christi im A. T. anfängt — schon Abel ist ein Typus Christi —, die durch die Bundesverheißungen Gottes an Noah und Abraham eingeleitet wird, die durch die Geschichte des heiligen Volkes, durch Gesetz und Propheten, sowohl was das Werk, als was die Person des Erlösers anlangt, in Vorbild und Weissagung immer voller und immer deutlicher zur Kunde der Frommen gebracht wird, bis sie endlich durch die Fleischwerdung des Wortes vollendet wird. Dieser reiche Stoff wird in 30 Büchern abgehandelt, welche unter dem Gesichtspunkt einer vollständigen Darlegung der Vorbereitung der Welt auf Christus und der Wirksamkeit Christi in der Welt seit dem Sündenfall die einschlagenden Stellen aus dem Pentateuch, aus den Büchern Josua's, der Richter, Samuel's und der Könige, aus den 4 großen Propheten, aus den Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, endlich aus den 4 Evangelien sehr wortreich auslegen. Seit der Fleischwerdung des Wortes vollzieht sich das eigentliche Werk des Geistes, mit Cooperation des Vaters und des Sohnes, nämlich die geistige und leibliche Wiedergeburt der Menschheit. Die geistige Wiedergeburt der Menschheit beginnt mit der Geburt Christi, des zweiten Adam, der erzeugt wird durch den heiligen Geist, und vollendet sich dadurch, daß alle Gläubigen, die Antheil haben an den durch Christus erworbenen Heilsgütern, den heiligen Geist empfangen; die leibliche Wiedergeburt der Menschheit beginnt mit der Auferstehung Christi von den Todten und vollendet sich durch die allgemeine Auferstehung. In 9 Büchern wird das Werk des Geistes beschrieben; aber in diesen letzten Büchern seines Werkes verläßt Rupert die bis dahin ziemlich eingehaltene Form eines fortlaufenden Commentars und ordnet seinen Stoff so, daß er die 7 Hauptäußerungsformen des heiligen Geistes beschreibt — der heilige Geist offenbart sich nach Rupert als Geist der Weisheit, als Geist der Einsicht, als Geist des Rathes, als Geist der Kraft, als Geist des Wissens, als Geist der Frömmigkeit und als Geist der Furcht — und seine Wirkungsweisen aus passenden Schriftstellen erläutert. Die Siebenzahl ist überhaupt für die Werke der Trinität wichtig; in 7 Tagewerken vollzieht sich das Werk des Vaters, in 7 geschichtlichen Perioden vom Sündenfall an bis zu Menschwerdung das Werk des Sohnes, siebenfach wirkt der heilige Geist, ein Gedanke, auf den Rupert öfter zurückkommt. In der Anordnung dieses Commentars ist Rupert dem systematisirenden Triebe der mittelalterlichen Theologie gefolgt; auch noch in anderen Stücken

*) Die epistola dedicatoria, die interessante Notizen über die Stellung Rupert's zu seinen Gegnern enthalten soll, findet sich leider nur in der ersten Ausgabe der Werke Rupert's von Cochläus, und vielleicht in der letzten, der Venediger Ausgabe vom Jahre 1751 abgedruckt; beide Ausgaben waren dem Verfasser dieses Artikels nicht zugänglich. Vgl. über diese epistola: Histoire littéraire de la France, Tom. XI, p. 519 sqq. (2), Paris 1841.

trägt seine Exegese nicht bloß in dieser, sondern in allen Schriften Rupert's den Typus seiner Zeit; es fehlt ihr die philologische Schule, so daß sie des Sinnes des Grundtextes nicht Meister werden kann; sie pflonzt desholb, was das nächste Verständniß des Textes anlangt, traditionell die Ergebnisse der patristischen Schriftauslegung fort; sie hat immer eine dogmatische Tendenz und liegt in den Fesseln des kirchlichen Systems; dagegen macht sie auch, wie zur Entschädigung für diesen Zwang, den freisten Gebrauch von der regellosen Hermeneutik des Mittelolters und freut sich des mystischen und anagogischen Sinnes des reichen Schriftwortes; aber gerade in diesen willkürlichen Gedankenspielen zeigt sich das Eigene und Beste, was Rupert als Theologen auszeichnet, die religiöse Wärme des Mystikers.

Dieser umfangreiche Commentor scheint aber die letzte Arbeit zu seyn, die Rupert von Lüttich ausgehen ließ; mit dem Jahre 1119 kehrte er auf Dringen Cuno's nach Siegburg zurück und scheint von nun an durch dessen Vermittelung in ein noch engeres Verhältniß zu dem Erzbischof Friedrich von Köln getreten zu seyn. Zeugniß davon ist sein Commentar zur Apokalypse in 12 Büchern, den er wohl noch in demselben Jahr seinem erzbischöflichen Gönner gewidmet hat. Die Auslegung folgt dem Text Vers für Vers; eigenthümlich ist, daß Rupert nicht darauf ausgeht, in der Apokalypse Weissagungen über die Zukunft der Kirche aufzusuchen, sondern daß er in den Bildern derselben meist vergangene Zustände dargestellt sieht, Geschicke, welche die Kirche Christi seit der Erschaffung der Welt bis in die Zeiten des N. T. betroffen haben. So deutet er z. B. die 7 Sendschreiben an die Gemeinden von Kleinasien nicht als Verkündigungen des zukünftigen Geschickes derselben, sondern als Schilderungen der oben erwähnten 7 Hauptäußerungsformen des heiligen Geistes. Ueberhaupt entwickelte Rupert seit seiner Rückkehr nach Siegburg eine bedeutende literarische Thätigkeit; in nicht vollen 2 Jahren publicirte er von hier aus noch drei Schriften; zunächst einen Commentar über das hohe Lied, der zugleich die dogmatische Ueberschrift trägt: de incarnatione Domini, in 7 Büchern. Rupert faßt das hohe Lied Salamonis als eine prophetische Lobpreisung der Fleischwerdung des Gottessohnes, deren Bedeutung er in seiner Auslegung, die Vers für Vers dem Text folgt, entwickeln will. Aber diesen Grundgedanken verliert die Ausführung fast ganz aus dem Gesicht; der Commentor gestaltet sich zu einem marianischen Lobgesang, der die Tugenden und Vorrechte der heiligen Jungfrau, der Mutter des Gottmenschen, begeistert preist. Uebrigens ist Rupert trotz seines ekstatischen Labes der heiligen Jungfrau ein Zeuge dafür, daß das 12. Jahrhundert die unbefleckte Empfängniß derselben noch verwirft; sagt er doch z. B. lib. I. zu cap. 1, v. 2. in einer Anrede an die Jungfrau Mario Folgendes: „Denn da Du von der Masse genommen wareſt, die in Adam verdorben ist, so wareſt Du freilich von der herobgeerbten Befleckung der ersten Sünde nicht frei; aber gegenüber dieser Liebe (nämlich Gottes) konnte weder diese, noch irgend eine andere Sünde bestehen; gegenüber diesem Feuer gingen alle Strohhalme zu Grunde, so daß ganz heilig wurde die Stätte, in der Gott volle neun Monate wohnte, ganz rein die Materie, von der die heilige Weisheit Gottes für sich selbst ein ewiges Haus baute.“ Sofort nach Vollendung dieser fast lyrischen Ergüsse über das Lied der Lieder machte sich Rupert an einen neuen Commentar, der die Form und Sprache eines Commentars genauer inne hält; er begann die 12 kleinen Propheten auszulegen. Aber nachdem er die 6 ersten derselben erklärt hatte, unterbrach er seine Arbeit durch die Abfassung eines Traktates de victoria verbi dei in 13 Büchern, mit dem er einer Bitte Cuno's willfahren wollte. Der Sieg des Wortes Gottes, den Rupert in diesem Buche verherrlichen will, besteht darin, daß Gott seinen Rathschluß wider alle Anstrengungen des Satans durchführt; beide streiten um den Menschen, und die heilige Schrift ist die Geschichte dieses siegreichen Kampfes von Seiten Gottes, der am Ende der Tage mit der Ueberwältigung des Antichristes endigen wird. Diese Schrift, welche die ganze Bibel von dem Kampfe Kain's und Abel's an durchläuft und die namentlich mit Liebe bei den Kämpfen der

Makkabäer verweilt, ist historisch gehalten; die mystische Auslegung tritt gänzlich zurück, und wenn auch Rupert demzufolge nicht viel Eigenes in seiner Exegese, die den Spuren der Väter folgt, beibringt, so macht doch die Dankbarkeit für die Gnadenwohlthat der Erlösung, die sich auf jedem Blatte dieses Buches ausspricht, einen warmen und wohlthuenden Eindruck. Dann vollendete er rasch seinen Commentar über die kleinen Propheten, freilich nirgends den Wortsinn erläuternd, sondern überall der mystischen Auslegung folgend, Alles auf Christus, auf die Kirche, auf die Auserwählten u. s. w. beziehend. —

Um diese Zeit trat eine Veränderung in der äußeren Lage Rupert's ein; er wurde im J. 1120 zum Abt des Klosters Deutz erwählt und folgte als zehnter in der Reihe der Aebte von Deutz seinem Vorgänger Macward. Anfangs schien es so, als würde diese Wahl Rupert, der sich nach Stille und Einsamkeit sehnte sein Leben lang, um die Muße zur Entfaltung weiterer literarischer Thätigkeit bringen. Zu seinen literarischen Gegnern, die ihn fortwährend beunruhigten, gesellte sich jetzt nämlich noch eine ganz neue Klasse von Feinden. Im Gebiete des Klosters hatten sich rings um dasselbe her in festen Häusern und Thürmen eine Anzahl weltlicher Leute angesiedelt, die dem Kloster seinen Grundbesitz streitig machten und Rupert in eine Menge von Processen verwickelten (vgl. Rnperti de incendio Tuitiensi liber aureus cap. 8 u. 9). Derartige aufregende Geschäfte konnte aber der den himmlischen Dingen zugewandte Sinn des Mannes nicht ertragen; er übergab deshalb die Vertretung der weltlichen Interessen seines Klosters einem Ausschuß von Mönchen, nahm für sich nur die Handhabung der Disciplin und die geistliche Pflege seiner Schutzbefohlenen in Anspruch und wandte sich wieder seinen gewohnten schriftstellerischen Arbeiten zu. Ueber 5 Jahre hatte jedoch seine Feder geruht; frühestens im J. 1126 ließ er seinen Commentar zum Evangelium des Matthäus mit dem dogmatischen Titel: de gloria et honore filii hominis in 13 Büchern ausgehen; die angegebene Zeitbestimmung ergibt sich aus der epistola dedicatoria, die an Cuno gerichtet ist, der nicht mehr als Abt von Siegburg, sondern als Bischof von Regensburg bezeichnet wird, eine Bezeichnung, die erst für das Jahr 1126 zutreffend ist. Dieser Commentar ist durchaus allegorisirend. In der Vision des Ezechiel (cap. I, v. 10) von den vier Thieren mit je vier Gesichtern, einem Menschenantlitz, einem Stiergesicht, einem Löwengesicht und einem Adlergesicht, sieht Rupert die gloria und den honor des Menschensohnes ausgeprägt; diese vier Gesichter will er also ausdeuten und zeigen, wie sich jedes dieser Bilder, welche zusammen die vier großen Mysterien Jesu Christi, seine Fleischwerdung, sein Leiden, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, darstellen, in der Lebensgeschichte Christi realisirt hat; dazu benutzt er das Evangelium des Matthäus. Aber die Behandlung ist sehr ungleich; das Menschenantlitz, die Menschwerdung Christi, erörtert er auf Grund der 12 ersten Kapitel des Evangeliums; dann springt er auf das 26. und 27. Kapitel, die Leidensgeschichte, über und erläutert an ihnen die Bedeutung des Stiergesichtes oder, wie Rupert schreibt, des Kalbsgesichtes; sehr kurz folgt dann noch die Ausdeutung der beiden übrigen Gesichter aus dem Bericht über die Auferstehung und die Himmelfahrt. Interessant ist aber diese Schrift besonders dadurch, daß sich eine Reihe von Excursen über die persönlichen Verhältnisse Rupert's in derselben finden, eine Rechtfertigung, warum Rupert trotz der Vorwürfe seiner Gegner nicht vom Schreiben lassen könne, zu dem Gott ihn ausgerüstet habe (lib. 3 u. 7), und ein demüthiger Bericht über die Visionen, deren er von Seiten Gottes gewürdigt sey (lib. 12); weniger erwünscht ist die Menge von dogmatischen Excursen, welche den Plan der Arbeit störend unterbrechen. Neben dieser Schrift und in demselben Geschmack arbeitete Rupert auf Bitten des Erzbischofs Friedrich ein Werk de glorioso rege David in 15 Büchern aus, auf Grund einer Auslegung der Bücher der Könige; natürlich wird die Geschichte David's als die typische Vorausdarstellung des königlichen Amtes Christi behandelt.

Auf Fragen des praktischen Lebens ließ sich aber Rupert in seiner nun folgenden

Schrift ein, in seinen 4 Büchern de regula Sancti Benedicti; das erste Buch stellt nach einmal zusammenfassend das Verhältniß Rupert's zu seinen theologischen Gegnern dar; fast wie zur Erholung von diesen Rupert so widerwärtigen Händeln folgt er aber im 2. Buch wieder seiner Neigung für die Allegorie und gibt eine mystische Auslegung der Kapitel 9. 11. 12. der Ordensregel, die den Sonntagsnachtgottesdienst ordnen; dagegen wendet er sich im 3. und 4. Buch wieder zu brennenden Tagesfragen zurück, indem er im 3. Buch seinen Ordensbrüdern das ihnen von manchen Geistlichen abgesprochene Recht vindicirt, die priesterlichen Weihen anzunehmen, und im letzten Buch die Eifersucht, welche zwischen dem Klerus, namentlich den regulirten Chorherren, und den Mönchen so häufig stattfand, zu heilen versucht. Auch die beiden folgenden Schriften Rupert's dienen einem praktisch-kirchlichen Interesse. Sein annulus in 3 Büchern gehört mit zu den im 12. und 13. Jahrhundert nicht seltenen Schriften, welche die Bekehrung der Juden im Auge haben; das Buch ist in der Form eines Dialogs zwischen einem Christen und einem Juden verfaßt. Das Gespräch dreht sich zunächst um das Verhältniß der Beschneidung und ihrer Wirksamkeit zu der Taufe und deren Wirksamkeit; sodann sucht der Christ gegen die Instanzen des Juden nachzuweisen, daß das ganze A. T. von Christus zeuge; endlich folgert der Christ aus diesem Zeugniß des A. T. für den Gottmenschen, daß die Juden mit Unrecht eines anderen Messias warten, daß vielmehr in Christo der wahre Messias schon erschienen sey; aber der Jude läßt sich nicht überzeugen. Diese Schrift findet sich übrigens nicht in den Ausgaben der Werke Rupert's; sie ist erst nach dem Jahre 1669*) von Gerberon aufgefunden und in seine Ausgabe der Werke Anselm's aufgenommen. Ebenso will die im Zusammenhang mit dem annulus stehende Schrift Rupert's de glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti in 9 Büchern ein Hauptbedenken der Juden gegen den christlichen Glauben hinwegräumen; der abstrakt gefaßte jüdische Monotheismus nahm Anstoß an der christlichen Trinitätslehre und diese versucht Rupert in unserem Buche den Juden plausibel zu machen; aber weder derartige Schriften, noch die sonstigen Bekehrungsversuche, welche die Christen an den Juden machten, hatten großen Erfolg.

Dann folgt wieder eine Schrift Rupert's, deren Datum wir genau bestimmen können, sein liber aureus de incendio Tuitiensi. Der Brand von Deutz, der fast alle dem Kloster benachbarten Häuser verzehrte, aber das Kloster und die Kirche nicht ergriff, und der deshalb Rupert wie ein Gottesgericht über die bösen weltlichen Nachbarn des Klosters erschien, die dem Kloster schon so manchen verdrießlichen Handel erregt hatten, dieser Brand fand in der Nacht des 1. September im J. 1128 statt; das Buch ist unter dem unmittelbaren Eindruck des Ereignisses verfaßt und will den geretteten Mönchen die Gnade der Bewahrung, welche sie erfahren haben, und die göttlichen Wunder, die bei dem Brande geschehen sind, an das Herz legen; die 23 Kapitel dieser kleinen Schrift leihen einem dankerfüllten Herzen nicht unberedte Worte.

Trotz seiner unermüdlichen schriftstellerischen Thätigkeit fing Rupert aber doch an zu fühlen, daß das Alter herannahe und daß ihm nur noch eine kurze Spanne Zeit bis zu dem Ende seiner Pilgerfahrt verliehen seyn möchte; so rüstete er sich denn selbst zum Abschied und schrieb, mit angeregt durch die Eindrücke des großen Brandes, zu seiner eigenen Stärkung die 2 Bücher de meditatione mortis, in denen er den Trost und die Hoffnung der Christen beim Tode auseinandersetzte. Der Tod kam aber nicht so rasch, als Rupert gedacht hatte, und so kehrte denn Rupert noch einmal zu der Lieblingsbeschäftigung seines Lebens zurück, zu der Auslegung der heiligen Schrift; er ver-

*) In das angegebene Jahr fällt die Apologia pro Ruperto Gerberon's, in der er den annulus noch nicht kennt. Die in Venedig im J. 1751 veranstaltete Ausgabe der Werke Rupert's hat den annulus vielleicht mit aufgenommen, konnte indeß nicht von dem Verfasser dieses Artikels verglichen werden.

faßte noch einen, seinen letzten Commentar, den über den Prediger Salomonis in 5 Büchern, die unter seinen exegetischen Schriften, in der er am meisten bei dem nächsten, dem wörtlichen Sinne des Schrifttextes stehen blieb.

Die übrigen Schriften, die Rupert an dem Abend seines Lebens verfaßte, zwei Lebensbeschreibungen von Heiligen, einige Briefe an Mönche über Fragen des Klosterlebens u. s. w., bedürfen keiner besonderen Besprechung. Am 4. März des Jahres 1135 starb Rupert friedlich in seiner Abtei Deutz; in dem ganzen Verlauf seines Lebens war ihm niemals das Gefühl der Gottesnähe verloren gegangen; auch unter der Aufregung des Kampfes fehlte ihm keinmal die Stille der Meditation, obwohl er darum klagte, — aber seine Werke bezeugen das Gegentheil; aus dem Worte der heiligen Schrift nährte er seine geistigen Kräfte, und die Rastlosigkeit der Arbeit erhielt sie ihm frisch bis an sein Ende. Mag auch seine Exegese an allen Gebrechen der mittelalterlichen Schriftauslegung leiden, gegenüber der Scholastik hat der Mystiker das Verdienst, die Schrift einem großen Theil seiner Zeitgenossen nahe gebracht zu haben; endlich ist Rupert's Mystik eine gesunde, weil sie sich nicht losreißt von dem Worte Gottes.

Nur zwei Punkte bedürfen noch einer besonderen Hervorhebung; das ist einmal der Umstand, daß Rupert's Gegner hauptsächlich seine Lehre vom Abendmahl angriffen, und — man muß sagen — von ihrem Standpunkt aus mit Recht. Denn die Transsubstantiation der Elemente des Abendmahls, dieses Dogma, das dem Geiste des mittelalterlichen Katholicismus so innig zusagt, lehrt Rupert wenigstens nicht in allen den Stellen, in denen er über das Abendmahl spricht; nicht ohne Grund bezeichnet ihn deshalb Bellarmin in seinem liber de script. eccles. als häretisch in der Lehre vom Abendmahl. Stellen, wie de divinis officiis lib. 2, cap. 9: „Das Wort des Vaters, in die Mitte tretend zwischen das Fleisch und Blut, was es von der Jungfrau angenommen hatte, und das Brot und den Wein, den es vom Altar angenommen hat, macht aus beiden ein Opfer; wenn dieses der Priester in den Mund der Gläubigen vertheilt, so wird Brot und Wein verzehrt und geht vorüber. Aber das von der Jungfrau Geborene sammt dem mit ihm vereinigten Wort des Vaters bleibt sowohl im Himmel als in dem Menschen ganz und unverzehrt vorhanden; aber in den, in dem kein Glaube ist, kommt außer den sichtbaren Gestalten des Brotes und Weines nichts von dem Opfer hinein." — oder, wie de operibus sanctae Trinitatis, in Exod. lib. 2. cap. 10, in der mystischen Deutung der Vorschriften über die Zubereitung des Passahlammes: „Ihr sollt dasselbe ganz am Feuer gebraten essen, d. h. dasselbe ganz der Wirkung des heiligen Geistes zuschreiben, dessen Absicht es nicht ist, irgend eine Substanz, die er zu seinem Gebrauch annimmt, zu zerstören oder zu verderben, sondern dem bleibenden Guten der Substanz, was schon da war, noch etwas beizufügen, was noch nicht vorhanden war. So wie Gott die menschliche Natur nicht zerstört hat, als er sie durch sein Wirken aus dem Leibe der Jungfrau mit dem Worte zur Einheit der Person verbunden hat: so verändert oder zerstört er auch nicht die Substanz des Brotes und des Weines, die nach ihrer äußerlichen Gestalt den fünf Sinnen unterworfen ist, wenn er diese (Elemente) mit ebendemselben Worte zur Einheit desselben Körpers, der am Kreuze gehangen hat, und desselben aus seiner Seite vergossenen Blutes verbindet. Ebenso wie das Wort, welches, von der Höhe herabgekommen, Fleisch geworden ist, nicht dadurch, daß es in Fleisch verwandelt ist, sondern dadurch, daß es das Fleisch nur angenommen hat: so werden auch Brot und Wein, beide aus der Niedrigkeit erhoben, der Leib und das Blut Christi, nicht dadurch, daß sie in den Geschmack des Blutes verwandelt sind, sondern dadurch, daß sie auf unsichtbare Weise die Wahrheit der zweifachen unsterblichen Substanz, der göttlichen und der menschlichen, welche in Christo ist, annehmen", — solche Stellen schließen jede Transsubstantiation aus und zeigen, daß Rupert bei der Annahme der Realität des Genusses von Fleisch und Blut Christi im Abendmahl, nach der ersten Stelle freilich nur für die Gläubigen, dennoch die Integrität der Elemente festhält. Aber dagegen muß man der Apologia pro Ruperto Tuitiensi (Paris 1669)

von dem Benediktiner Gabriel Gerberon, der sich die vergebliche Mühe gibt, die Transsubstantiation als die eigentliche und einzige Anschauung Rupert's zu erweisen, wenigstens so viel zugestehen, daß sich auch andere Aussagen in Beziehung auf das Abendmahl bei Rupert finden, namentlich in der epistola dedicatoria, die den Commentar zum johanneischen Evangelium dem Abte Cuno von Siegburg zueignet, in diesem Commentare selbst und in seinem Traktate de regula sancti Benedicti, welche die Transsubstantiation anerkennen oder doch nicht ausschließen. Rupert scheint also seine Abendmahlslehre, um seinen Gegnern den Grund zur Anklage abzuschneiden, im Sinne des kirchlichen Systems corrigirt zu haben.

Sodann aber — und das ist ein evangelischer Zug in der Denkart Rupert's — ist Rupert derjenige unter allen mittelalterlichen Theologen, der am lautesten und freudigsten die heilige Schrift als den beherrschenden Mittelpunkt alles christlichen Lebens und aller christlichen Theologie anerkannt. Die Bibel ist eine Volksschrift, weil sie nicht, wie die Werke Plato's, hochtrabend an Worten, aber arm an Verstand, unverständlich ist oder in Winkeln leise spricht, sondern allen Völkern vorgelegt ist und zu der ganzen Welt laut von dem Heile aller Nationen redet; ohne sie hat die Seele keinen festen Stand und wird von jedem Winde der Lehre umhergetrieben; mit der Schrift unbekannt seyn, heißt noch Rupert ebenso viel als Christum nicht kennen, u. dgl. m.

Die erste Ausgabe der Schriften Rupert's veranstaltete Cochläus zu Köln in den Jahren 1526—1528; vermehrt wurden sie abermals in Köln im J. 1577, in 3 Fol.-Bänden herausgegeben; abermals vermehrt erschienen sie in 2 Bänden im J. 1602 in Köln; in derselben Bändezahl, aber wiederum beträchtlich vermehrt, kamen sie im J. 1631 in Mainz heraus; diese Ausgabe ist im J. 1638 in Paris, aber sehr fehlerhaft, nachgedruckt. Außerdem erschienen viele Schriften Rupert's an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten in Einzelausgaben. Die neueste Gesammtausgabe ist in Venedig 1751 in 4 Fol.-Bänden erschienen.

Neben den Werken Rupert's ist über denselben zu vergleichen die schon erwähnte Apologia Gerberon's, die das Verdienst hat, die Reihenfolge der Schriften Rupert's festgestellt zu haben; daneben Mabillon, annales ordinis S. Benedicti, tom. V und VI passim und Histoire littéraire de la France. (2) Paris 1841. Tom. XI, p. 422—587.

Mangold.

Rußland, evangelische Kirche in. Diese Kirche hat ihren Hauptsitz in den Ostseeprovinzen und in Finnland, und zwar ist sie vorherrschend lutherisch, die Zahl der Reformirten ist nur gering. Vorzugsweise sind es Deutsche und Schweden, welche die evangelische Kirche hier vertreten, und dann die von ihnen unterworfenen Völker. Den Esthen, Letten und Kuren wurde schon das Christenthum von den Deutschen gebracht. Ein Augustinermönch Meinhard aus Segeberg landete 1186 mit Bremer Kaufleuten in Liefland. Meinhard war von dem Bremer-Homburger Erzbischof zum Missionär auserwählt; er baute die erste Kirche zu Uexhüll an der Düna und ward zum ersten Bischof von Liefland ernannt. Auch seine nächsten Nachfolger wurden von Bremen aus gewählt. Die Letten zeigten jedoch nur in der Zeit der Noth, wenn sie der Hülfe der Christen gegen die wilden Litthauer bedurften, Neigung zur Taufe; sobald diese vorüber war, fielen sie vom Christenthum wieder ab, sie wuschen die Taufe ab, die sie wie ein Zaubermittel ansahen. Doch sind in diesen Provinzen die Letten noch am wenigsten auf gewaltsame Weise zum Christenthum bekehrt worden. Es war die Zeit, wo die Kreuzzüge nicht mehr allein dazu angewandt wurden, der morgenländischen Kirche die ihr vom Islam entrissenen Länder wieder zu gewinnen, sondern überall für die römische Kirche zu erobern. Diese Bekehrungsart ward in den Ostseeprovinzen besonders eifrig betrieben seit 1198, der Ernennung Albrecht's zum Bischof von Riga, einer Stadt, die er erbaute. Albrecht stiftete den geistlichen Orden der Schwertritter, um die heidnischen Völker der Umgegend zu unterwerfen. Die damit von Seite dieser Heiden nothwendig verbundene Annahme des Christenthums war eine sehr unsichere und oberflächliche, sehr wenig auf

Erkenntniß beruhend. Es hat sich noch sehr lange, bis in die neueste Zeit, heidnischer Götzendienst dabei erhalten. Statt des Unterrichts aus der heiligen Schrift wurden die Liven mit der heiligen Geschichte durch Aufführungen von Schauspielen bekannt gemacht; es wurden Kirchen erbaut, das Land in Kirchspiele eingetheilt und die Einwohner gezwungen, diese Kirchen zu besuchen. Der Orden erhielt für sich unter der Oberherrlichkeit des Bischofs von Riga ein Drittheil der eroberten und noch zu erobernden Länder. Noch bei Lebzeiten Albrecht's eroberten die Dänen Esthland und zwangen die Heiden zur Taufe; die Unterwerfung Esthlands ward 1227 mit der Eroberung der Insel Oesel vollendet. Nach Albrecht's Tode 1229 ward die Abhängigkeit des Bisthums Rigo vom Erzbisthum Bremen durch den Pabst aufgelöst; das Domcapitel in Riga wählte von jetzt an selbstständig seinen Bischof, nachdem schon 1213 Innocenz III. das Bisthum Rigo jeder Metropolitangewalt entzogen hatte. Im J. 1246 ernannte Innocenz IV. wieder einen Erzbischof von Preußen, Liv- und Esthland, der seinen Sitz zu Riga haben sollte. Seitdem war der Bischof von Rigo auch Erzbischof über die Bisthümer Dorpat, Kurland, Oesel, Wirland, Kulm, Ermeland, Pomesanien, Somland, Ruthenien und Revol. Im J. 1234 vereinigte sich der durch eine Niederlage sehr geschwächte Orden der Schwertritter mit dem deutschen Orden. Die Eingebornen waren damals noch durchaus frei und standen den Deutschen viel selbstständiger gegenüber, als später; allmählich traten sie in die Schutzpflicht von einzelnen Privatpersonen und wurden dann nach und nach hörig.

Die Zeit von 1234 bis gegen das Ende des 15. Jahrhunderts verlief fast fortwährend in Streitigkeiten zwischen dem deutschen Orden und den Bischöfen, besonders dem Erzbischof von Riga. Schon 1330 mußte sich auch die Stadt Riga dem Orden unterwerfen, der 1347 auch Esthland von Dänemark kaufte. Indessen erstarkten die benachbarten Länder, Polen und Rußland; dies führte mit dem im Innern verfallenden deutschen Orden zu beständigen Kriegen, die endlich 1460 mit der Abhängigkeit des Ordens von Polen endigten. Die Erzbischöfe von Rigo konnten die ihnen entzogene Oberherrschaft über die Stadt Rigo nicht verschmerzen und strebten im ganzen 14. Jahrhundert darnach, sie wieder zu gewinnen; auch wurde sie ihnen 1359 unter Pabst Innocenz VI. zugesprochen, auch 1366 von dem Hochmeister selbst wieder eingeräumt, ohne daß jedoch der Orden die Ansprüche ganz aufgab; noch 1492 mußte die Stadt zugleich dem Meister und dem Erzbischof huldigen. Unter dem Ordensmeister Walter von Plettenberg (1494—1531) trat endlich die auch in Livland sehnlich erwartete Reformation ein. Die Geldgier, Feilheit und Gewissenlosigkeit bei den Geistlichen war hier dieselbe, wie in der ganzen katholischen Kirche. Plettenberg selbst erkannte die Reformation als das einzigste Heilmittel gegen die Mißbräuche der ausgearteten katholischen Kirche, aber er war nicht entschlossen genug, wie Albrecht von Preußen sein geistliches Regiment in ein weltliches Fürstenthum zu verwandeln; er suchte soviel als möglich mit beiden Parteien in Frieden zu leben, was der in sich kräftigen evangelischen Kirche dem abgestorbenen Katholicismus gegenüber nur förderlich seyn konnte. Schon vor der Reformation hatte ihr in Rigo von 1511—1516 einen empfänglichen Boden bereitet der fromme Hussit Nikolaus Ruß aus Rostock. Damals schickten manche wohlhabende Bürger Rigo's ihre Söhne auf die Schule zu Treptow in Pommern, wo Johann Bugenhagen und Andreas Knöpken lehrten. Als dieser Letztere seiner evangelischen Ansichten wegen in Pommern verfolgt wurde, kam er 1521 nach Rigo, gab hier Privatunterricht und erklärte den Brief Pauli an die Römer; der Bürgermeister Dürkop und der Stadtsekretär Johann Lohmüller wurden seine Gönner. Im J. 1522 kam aus Rostock hinzu der ungestüme, feurige Sylvester Tegelmeyer, ein geborner Hamburger. Knöpken besiegte die Mönche in einer Disputation, die in der St. Petrikirche gehalten wurde; Tegelmeyer sprach gegen den Bilderdienst, so daß der Pöbel die Kirchen stürmte und die Bilder hinauswarf. Der Rath von Riga verlangte jetzt, damit solche Excesse vermieden würden, die Anstellung frommer Prediger, die nur nach dem Worte Gottes lehren sollten;

da aber der Erzbiſchof daranf einzugehen ſich weigerte, ſo ernannte der Rath ſelbſt Knöpken und Tegelmeyer zu Predigern in der Stadt. Der Erzbiſchof verklagte die Stadt, fand aber keine Hülfe. Der Stadtſekretär Lohmüller hatte ſchon zweimal an Luther geſchrieben und ihn gebeten, die evangeliſche Angelegenheit in Liefland durch einen Brief zu unterſtützen; endlich erfolgte 1523 Luther's Ermahnungsſchreiben an Riga, Reval und Dorpat. Denn auch nach dieſen Städten hatte ſich die Reformation ſchon verbreitet; 1523 gab es ſchon 3 evangeliſche Prediger in Reval: Haſſe, Bäckhald und Lange. Nach Darpat kam 1524 der berüchtigte Melchior Hoffmann, er predigte ſo heftig, daß ihn der biſchöfliche Vogt gefangen ſetzen wollte; darüber kam es zum Kampf, bis Tegelmeyer nach Darpat berufen wurde und dort die Kirchenreformation einführte; Hoffmann aber begab ſich nach Wittenberg, 1526 kam er noch einmal wieder nach Darpat; er erregte dort neuen Aufruhr und Plünderung der Kirchen, verließ indeſſen Liefland bald wieder und kehrte nicht wieder zurück. Im J. 1527 wurde von dem Rath zu Riga der Dr. Briesmann aus Königsberg berufen, um eine Agende und Kirchenordnung zu entwerfen und mit ſeinem theologiſchen Rath der evangeliſchen Geiſtlichkeit zu Hülfe zu kommen. Die Agende wurde 1530 herausgegeben und vom Rath eingeführt. Im folgenden Jahre (1531) kehrte Briesmann nach Königsberg zurück; ſeine Gegenwart war nicht mehr ſo nothwendig, die evangeliſche Kirche hatte ſich in dieſen 4 Jahren befeſtigt, auch hatten die ſchwärmeriſchen Anſichten aufgehört, es war jetzt eine geſunde Entwicklung zu erwarten. Als 1539 der milde Knöpken ſtarb, traten mehrere deutſche Geiſtliche in ſeine Stelle. Die Ordination der in Liefland angeſtellten Geiſtlichen fand größtentheils in Wittenberg und Roſtock ſtatt. Der erſte lettiſche Prediger in Riga, Nikal. Ram (1524—1540) gab auch ſchon eine geiſtliche lettiſche Liederſammlung heraus. Die erſte Ordination im Lande ſelbſt geſchah 1551 zu Dorpat, die zweite 1552 zu Riga. Die erſten Superintendenten der evangeliſchen Kirche waren keine Geiſtliche, ſondern Weltliche, wie der Syndikus Joh. Lohmüller; der erſte Geiſtliche war Jak. Battus (1542). Die erſte Kirchenordnung für Reval erſchien 1561 von dem Superintendenten Robert van Geldern; in demſelben Jahr erſchien der erſte eſthniſche Katechismus und das erſte liefländiſche Geſangbuch von Matthias Knöpken, dem Sohne des Andreas, das manche Lieder ſeines Vaters enthielt. In den Jahren 1562 und 1563 verſchwanden in dem jetzt ſchwediſchen Eſthland die letzten Reſte des Kathalicismus. Im J. 1572 nahm man in Reval die kurländiſche Kirchenordnung an, die bis zum Jahre 1620 gültig blieb. In Oeſel, das wieder däniſch geworden war, galt die däniſche Kirchenordnung von 1562—1629. Liefland unterwarf ſich im J. 1558, durch den Einfall der Ruſſen geängſtigt, der Krone Polen; nur die Stadt Riga behielt ihre Selbſtſtändigkeit bis zum Jahre 1581, dann aber ſah auch ſie ſich gezwungen, dem polniſchen Könige Stephan Bathory zu huldigen. Bei dieſer Unterwerfung hatte man ſich freilich die Religionsfreiheit vorbehalten; demnach ſuchten die Polen den Kathalicismus wieder einzuführen. In Riga bemächtigten ſich die Katholiken, aller Proteſtatianen ungeachtet, zweier Kirchen; 1584 wurde in Riga ein Jeſuitencollegium errichtet; zu Wenden war ſchon früher ein katholiſches Bisthum wiederhergeſtellt. Die Jeſuiten ſuchten die Bauern zum Katholicismus zu bekehren, — das gelang freilich nur ſelten. Als ſie erkannten, daß es mit Milde nicht ging, fingen ſie an die Proteſtanten zu quälen und zu verfolgen. Als die proteſtantiſchen Prediger auf den Kanzeln gegen ſie predigten, wurden ſie verklagt, bis endlich die Bürger erklärten, man habe ſchon früher einen Erzbiſchof zur Stadt hinausgeführt, es könne dahin kommen, daß man die Kirche der Jeſuiten blutroth anſtriche; ſeitdem verſtummten die Klagen. Die Jeſuiten plagten die Stadt Riga bis auf's Blut, ſie fallen an 400 Proceſſe mit ihr gehabt haben. Im J. 1583 entführten ſie den 4 Jahre alten Knaben Hermann Samſon; er wußte ſich ihnen zu entziehen, ſtudirte in Wittenberg, wo er ſich lange aufhielt, kehrte nach Riga zurück, ward dort 1608 Prediger, 1622 Generalſuperintendent; er blieb ſein ganzes Leben hindurch einer ihrer heftigſten Gegner, eine der kräftigſten Stützen der lutheriſchen Kirche (vgl. ſein Leben von

Christ. Aug. Berkholz, Riga 1856). Auf dem Lande spielten die katholischen Kirchenvisitatianen eine große Rolle, um die protestantischen Prediger zu entfernen. Im J. 1612 erschien ein Verbat des polnischen Königs, den Esthen und Letten lutherisch zu predigen, und in Darpat wurden 1619 die Esthen durch Haiducken mit Prügeln aus den deutsch-evangelischen Kirchen getrieben. Nach den Berichten der Jesuiten über das Jahr 1618 hatten im wenden'schen Bezirk 12,000 Personen bei ihnen gebeichtet, 760 Paare waren getraut und 63 Personen bekehrt. Wie in allen Ländern, hatte auch damals in den Ostseeprovinzen der Haß der Confessionen gegen einander den höchsten Gipfel erreicht: in Riga wurde einem Bürger die Trauung verweigert, weil er eine Reformirte heirathen wollte; man sagte von ihm, er wolle um eines Weibes willen ein Mammeluck werden. Einem reformirten Bürger wurde die Bestattung in der Kirche verweigert, seine Leiche wurde daher nach Amsterdam geschickt. Auch die Hexenprocesse finden sich hier im Anfang des 17. Jahrhunderts; im J. 1617 wurden 6 Hexen verbrannt. Mit dem 17. Jahrhundert beginnt der Kampf der Schweden und Polen um die Ostseeprovinzen, 1629 waren Liefland und Esthland schwedisch und blieben es bis 1721; da hörten denn freilich die Quälereien der Jesuiten auf, es kehrte ein ruhiger, gesicherter Zustand der lutherischen Kirche wieder. Dem König Gustav Adalph, der sich besonders die Schulbildung in diesen Provinzen angelegen seyn ließ, stand der verdienstvolle Hermann Samson treu zur Seite. Im J. 1627 wurde eine Kirchenvisitation angeordnet, die ein geordnetes Kirchenwesen zur Folge hatte; Superintendenten und Pröbste wurden ernannt, Consistorien und Synoden eingerichtet. Im J. 1633 wurde eine Agende eingeführt nach der Magdeburg-Halberstädtischen Kirchenordnung. Die Bauern besuchten jedoch die Kirchen wenig, die Prediger verstanden die Landessprache nicht; man behalf sich mit Predigten in der Landessprache, die von Hand zu Hand cursirten und aus dem Concept abgelesen wurden. Bischof Ihering nahm sich des Landvolks an, 1650 erschien das N. T. in esthnischer Sprache, 1686 durch die Bemühungen des Generalsuperintendenten Fischer das N. T., übersetzt von Ernst Glück, in lettischer Sprache, 1689 auch das A. T.; im reval-esthnischen Dialekt erschien die ganze Bibel zuerst 1739. Eine neue Kirchenordnung wurde 1686 unter Karl XI. gegeben, die, mehreremal übersehen, bis 1832 gültig blieb. Karl XI. erließ nach scharfe Verordnungen gegen den Pietismus; als aber späterhin die Pest und der nordische Krieg eine große Anzahl von Predigern dahingerafft hatte, wurden von der Zeit der russischen Herrschaft an die Predigerstellen vorzüglich mit Candidaten aus Halle, Königsberg und Jena besetzt. Es war indeß schon der schwächliche Nachwuchs der alten Pietisten und bald drangen auch schon nach Liefland Edelmann'sche Ansichten ein, die freilich nach im Lande selbst ihre Bekämpfung fanden. Allmählich befestigte sich denn auch in den Ostseeprovinzen die ungläubige Richtung: das christliche Leben starb dahin, wie denn diese Länder die Entwicklung der evangelischen Kirchen auf ihren verschiedenen Entwicklungsstufen beständig wiederholt haben, bis sich seit 1817 auch hier wieder eine Umkehr zu christlicher Gesinnung zeigte, die in neuester Zeit endlich in eine streng-kirchliche sich umgewandelt hat. Wie todt der Zustand der Kirche war, zeigt sich auch daraus, daß es möglich war, daß folgende Beispiele vorkommen konnten. Ein Prediger nahm vom Trinitatisfest die Gelegenheit her wegen der geheimnißvollen göttlichen Sparsamkeit, drei einander ganz gleiche, göttliche Personen so mit einander zu vereinigen, daß sie eine einzige (!) bilden, von der irdischen Sparsamkeit zu predigen. Ein anderer Prediger hielt eine poetische Traurede über den Text: O, daß sie ewig grünen bliebe, die schöne Zeit der ersten Liebe. Es war daher gewiß sehr heilsam, daß in einer solchen Zeit die Brüdergemeinde sich in den Ostseeprovinzen niederließ. Im J. 1729 kamen sie, von Privatpersonen herbeigerufen, zunächst nach Walmarshof, von dort verbreiteten sie sich über ganz Liefland und Esthland. Die Letten und Esthen fanden sich von ihnen sehr angezogen, da sie sich weniger über sie erhoben, als die Geistlichen, auch eifriger in der Seelsorge waren. Daß die kirchliche Form etwas darunter litt, ist leicht erklärlich; dies hat aber

doch keine Bedeutung, wenn man es vergleicht mit der geistlichen Hülfe, die sie brachten. Unlauterkeiten an Einzelnen wird man jeder Gesellschaft vorwerfen können. Als die Regierung 1743 auf die dortige Ausbreitung der Herrnhuter aufmerksam gemacht wurde, verbot dieselbe den Liefländern, der Herrnhuter Lehre anzuhängen, ihre Versammlungssäle sollten geschlossen und die Zusammenkünfte verboten seyn. Damit war die öffentliche Thätigkeit der Herrnhuter für jetzt beendet; aber heimlich hielten sich freilich noch einzelne Herrnhuter in den Provinzen auf, hielten auch hie und da noch heimlich Versammlungen. Im J. 1764 wurde von Catharina II. den Herrnhutern erlaubt, im ganzen russischen Reich sich niederzulassen. Alsbald nahmen die Herrnhuter ihr verlassenes Werk in den Ostseeprovinzen wieder auf; ihre Wirksamkeit dehnte sich so aus, daß sie im J. 1818 dort 144 Societäten bildeten, die 31,000 Personen umfaßten, 44 deutsche Geschwister leiteten sie und 1000 Nationalarbeiter. Im J. 1817 wurde *ihnen durch* den Gnadenbrief Alexander's I. auch die Wirksamkeit in der *lutherischen Kirche von* Seiten des Staats geradezu erlaubt. Ihre Societäten vermehrten sich auch nach Harnack von 144 bis 250 mit vielleicht 50,000 Mitgliedern. Da erhob sich im J. 1834 ein Kampf der lutherischen Kirche gegen die Herrnhuter, der von Jahr zu Jahr von Seiten der lutherischen Geistlichen mit größerer Entschiedenheit geführt worden ist; auch von Seiten des Staates wurde die lutherische Kirche unterstützt, da die Regierung bei ihrem Gnadenbrief an eine solche Zwietracht nicht gedacht hatte und sie der lutherischen Kirche durch die den Herrnhutern ertheilten Privilegien keineswegs hatte Hemmnisse in den Weg legen wollen. Es ist ein gutes Zeichen, daß die lutherische Kirche in den dortigen Provinzen es für ihre Pflicht hält, die Seelsorge selbst zu üben; nur sollte ihr immer vor Augen bleiben, daß nur durch ihre frühere Nachlässigkeit die Brüdergemeinde ein solches Uebergewicht hat gewinnen können; sie würde gewiß auf eine friedfertigere Weise an die Stelle der pietistischen Form das frische, gesunde Christenthum haben pflanzen und pflegen können (vergl. Th. Harnack, die lutherische Kirche Livland's und die herrnhutische Brüdergemeinde. Erlangen 1860).

In die Provinz Kurland, die von der Reformation bis 1795 eigene Herzöge hatte, drang die Reformation 1526 ein, im J. 1556 war das ganze Land evangelisch. Im J. 1570 bekam Kurland durch den Superintendenten Einhorn eine Kirchenordnung. Der religiöse Zustand war damals ein trauriger, es gab nur wenige Kirchen; die Prediger waren unwissend, führten ein sittenloses Leben und trieben Handel und Krügerei. Im 17. Jahrhundert drang auch in Kurland der Katholicismus ein, es wurde den Katholiken von dem Herzog freie Religionsübung zugestanden, ja 1684 in Mitau auch ein Jesuitencollegium errichtet. Im J. 1701 erhielten auch die Reformirten freie Religionsübung und eine Kirche zu Mitau. Der Pietismus und die Herrnhuterei wurden bald erstickt. Auch im 18. Jahrhundert war das Leben der Geistlichen nicht eben lobenswerth und das Landvolk war wenig kirchlich. Im J. 1795 wurde Kurland unter Rußlands Herrschaft wieder mit Liefland und Esthland vereinigt. Kurz vorher, am 20. Mai 1794, war widerrechtlich das Gesetz, daß Kinder aus Ehen zwischen Lutheranern und Griechen der griechischen Kirche angehören sollten, auch auf die Ostseeprovinzen ausgedehnt. In den Jahren 1844—1846 meldeten sich plötzlich eine solche Masse der Nationalen, Letten und Esthen zum Uebertritt zur griechischen Kirche, daß fast ein Zehntel derselben der lutherischen Kirche entsagt hat. Sie versprachen sich irdische Vortheile von diesem Schritt; der griechische Bischof in Riga ging mit solcher Freude auf diesen Abfall der Letten und Esthen von der lutherischen Kirche ein, daß die Regierung ihn auf ein anderes Bisthum in's Innere Rußlands versetzte und die lutherische Kirche zu beruhigen suchte. Doch sind die Folgen dieses Abfalls der gemischten Ehen wegen unabsehbar. Uebrigens hat die Regierung in neuester Zeit es sich angelegen seyn lassen, die zerstreuten evangelischen Gemeinden im russischen Reiche zu einem Ganzen zu vereinigen. Im J. 1832 erschien eine neue Kirchenordnung, ausgearbeitet von einer Commission in St. Petersburg für die lutherische Kirche in ganz Rußland

mit Ausnahme Finnlonds, auch eine neue Agende. Nach dieser Ordnung steht die lutherische Kirche unter der Leitung des Generalconsistoriums in St. Petersburg, an dessen Spitze ein Bischof oder Generalsuperintendent steht. Dies Consistorium besteht aus geistlichen und weltlichen Deputirten, die alle 3 Jahre gewählt werden und sich zweimal im Jahre auf kurze Zeit versammeln. Das Generalconsistorium steht in Administrativsachen unter dem Ministerium des Innern, in pekuniären Angelegenheiten unter dem dirigirenden Senat. Es ist die höchste Instanz in Eheangelegenheiten, in Angelegenheiten der Lehre, der Gottesdienstordnung und der Disciplin in Bezug auf die Prediger. Unter dem Generalconsistorium stehen folgende Provinzialconsistorien: 1) Das Consistorium zu St. Petersburg; es zählt 93 lutherische Kirchen und Bethäuser und 71 Geistliche in 196 Gemeinden mit 190,000 Seelen in 20 Gouvernements. Zu diesem Consistorium gehören die Stadtgemeinden in St. Petersburg, die deutschen Stadt- und Landgemeinden und die finnischen Landgemeinden in dem St. Petersburger Gouvernement, die deutschen Gemeinden im südlichen Rußland, die 2 Probsteibezirke bilden, und endlich die deutschen Gemeinden in verschiedenen Gouvernements zu Nowgorod, Pskow, Smolensk, Niemirow, Kiew, Bellagwesch, Schitomir und Poltowa. 2) Das Consistorium Liefland zählt 267 Kirchen und Bethäuser und 118 Geistliche. 3) Das Consistorium Kurland zählt 192 Kirchen und Bethäuser, 132 Geistliche*). Nach Possart zählte das Consistorium im J. 1837: 104 Hauptkirchen, 63 Filialkirchen, 9 Hospital- und Hauskirchen, 13 Bethäuser; nach ihm bestond die Geistlichkeit aus 1 Superintendenten, 8 Pröbsten, 105 Pastoren, 1 Diakon, 11 Adjunkten und 12 Condidaten. 4) Das Consistorium Esthlond zählt 126 Kirchen und Bethäuser und 53 Geistliche. 5) Das Consistorium Oesel zählt 73 Kirchen und Bethäuser und 15 Geistliche. 6) Das Consistorium Moskou zählt 96 Kirchen und Bethäuser mit 31 Geistlichen. 7) Das Riga'sche Stadtconsistorium zählt 16 Kirchen und 17 Geistliche. 8) Das Revol'sche Stadtconsistorium zählt 6 Kirchen und 8 Geistliche. Die Consistorien bestehen aus gleichviel welt-

*) Nach P. A. F. K. Possart, Statistik und Geographie von Curland, Stuttgart 1843, S. 211 ff. ist die Zahl der Einwohner in Curland 507,265, unter diesen sind 48,324 römische Katholiken, 410,297 Lutheraner, 322 Reformirte. Das lutherische Consistorium besteht aus 1 Präsidenten, Vicepräsidenten, 2 weltlichen, 2 geistlichen Beisitzern, 1 Sekretär, 1 Notar und 1 Translateur. Unmittelbar unter dem Generalsuperintendenten gehören folgende Amtsstellen:

a) Mitau, deutsch Krons-Kirchspiel-Pastorat, Mitau, deutsch Stadt-Pastorat, das lettische Krons-Kirchspiel-Pastorat und das lettische Diakonat zu Mitau.

b) Die Selburgische Präpositur mit den Amtsstellen: Buschhof, Demmen, Dubena, Aegypten, Friedrichstadt, Kaltenbrunn, Krätzburg, Lassen, Nerft, Salwen, Saaken, Selburg und Sonnaat, Setzen, Sieckeln, Subbat.

c) Die Bauskesche Präpositur mit den Amtsstellen: Baldohn, Barbern, Bauske deutsche und Bauske lettische Gemeinde, Bauske Diakonat, Dalbingen, Eckau, Linden, Mesothen, Neugut, Rahden, Sallgallen, Seffau, Wallhof, Zohden.

d) Die Doblensche Präpositur mit den Amtsstellen: Blieden, Doblen deutsche und Doblen lettische Gemeinde, Grenzhof, Groß-Autz, Grünhof, Kurfiten, Lesten, Hof zum Berge, Neu-Autz, Neuenburg, Ringen, Würzau, Zalmenecken.

e) Die Goldingensche Präpositur mit den Amtsstellen: Kabillen, Edsen, Frauenburg, Goldingen deutsche und Goldingen lettische Gemeinde, Lendsen, Lippaiken, Luttringen, Minschazeem, Rönnen, Schrunden, Wahnen und Wormen.

f) Die Piltensche Präpositur mit den Amtsstellen: Angermünde, Bathen, Dondangen, Edwahlen, Erwahlen, Hasenpoth, Irben, Pilten Passen, Sackenhausen, Schleck, Ugahlen, Windau und Zifrau.

g) Die Grobensche Präpositur mit den Amtsstellen: Ambothen, Appriken, Bartau, Durben deutsche und Durben lettische Gemeinde, Gramsden, Grobin, Grosen, Kruthen, Libau deutsche und Libau lettische Gemeinde, Neuhausen, Preekulu und Nutzau.

h) Die Kandauische Präpositur mit den Amtsstellen: Angern, Balgallen, Kandau, Nurmhusen Sahten, Sanniten, Stenden, Talssen, Tuckum und Zabeln.

i) Die Wilnaische Präpositur mit den Amtsstellen: Wilna, Kowno, Keydan, Tauroggen, Krottingen, Schoden, Szawel, Zeymel, Birsen Grodno, Neudorf, Minsk, Iluk, Bialystock, Mohilew, Polotzk.

lichen und geistlichen Mitgliedern und einem weltlichen Präsidenten lutherischer Confession. Da die Plenarsitzungen nur zu bestimmten Zeiten stattfinden, so werden die laufenden Geschäfte von einem Ausschuß besorgt. Unmittelbare Organe der Consistorien sind die Superintendenten. Die Wahl zu den Consistorien geschieht theils durch die Consistorien selbst, theils durch den Adel und die Geistlichen der Provinz; nach einem Gutachten des Generalconsistoriums in Petersburg bestätigt das Ministerium; die Präsidenten ernennt der Kaiser. Die Superintendenten halten die Provinzialsynoden, auf denen die Hälfte der Geistlichen verpflichtet ist zu erscheinen. Die Superintendenten examiniren ferner die Candidaten, ordiniren die Pastaren, visitiren die Pröbste, zuweilen auch die einzelnen Pfarrer. Die Wahl der Superintendenten geschieht aus 2 Candidaten, die in den Ostseeprovinzen vom Adel vorgeschlagen werden, in Riga und Reval vom Magistrat, in Petersburg und Moskau vom Generalconsistorium und durch den Kaiser. Unter den Superintendenten stehen die Pröbste; diese halten die Kreissynoden, die Kirchenvisitatianen der einzelnen Pfarren und haben die unmittelbare Aufsicht über die Prediger. Zur Wahl eines Probsten schlagen die sämmtlichen Prediger einer Probstei vor; nach einem Gutachten des Consistoriums ernennt das Ministerium. Pröbste gibt es 3 in Ingermannland, 8 in Liefland, 8 in Kurland, 8 in Esthland, 2 in den Saratow'schen Colonien, 2 in den deutschen Colonien in Südrußland. Einzelne Gemeinden stehen unmittelbar unter den Superintendenten und den Consistorien. Die Saratow'schen Colonien bilden 17 evangelische Kirchspiele, von denen 15 lutherisch, 2 reformirt sind. Der Probst auf der Bergseite leitet 9 Kirchspiele, der auf der Wiesenseite 8*). Die Pröbste stehen unter dem Consistorium zu Moskau. Die Filialgemeinden stehen der Mutterkirche ganz gleich, so daß eigentlich von Mutter- und Tochterkirchen nicht geredet werden kann; der Reihe nach predigt der Geistliche in jeder Gemeinde, auch die Confirmation verrichtet in jeder Gemeinde der Prediger; ebenfalls wird die Begräbnißfeier in jeder Gemeinde vom Prediger geleitet. Trauungen finden mit wenigen Ausnahmen nur in der Zeit von Advent bis Fasten statt. In Bessarabien sind 7 evangelische Gemeinden: Glücksthal, Großliebenthal, Arcis, Tarrutino und Sarata. Arcis und Tarrutino bilden aber jedes 2 Gemeinden. Diese Gemeinden zählen ungefähr 10,000 Seelen. In Grusien sind 7 evangelische Gemeinden: Tiflis, Alexandersdorf, Elisabeththal, Katharinenfeld, Marienfeld, Helenendarf und Annenfeld. Es sind das in den Jahren 1816 und 1817 aus Würtemberg ausgewanderte Lutheraner. Auch in der Krimm leben deutsche protestantische Colonisten. Ihre Ansiedlungen heißen: 1) Zürchthal, 2) Heilbronn, 3) Alt-Krimm, 4) Feodosia, 5) Sudag, 6) Friedenthal, 7) Neusatz. In Simferapol ist eine evangelische Kirche erbaut und ein Prediger angestellt. Selbst in Sibirien gibt es 3 lutherische Prediger: einen für das Gouvernement Tobolsk, einen Prediger für das Gouvernement Omsk, der seinen Sitz in der finnischen Colonie Rüschkowo hat, und einen Prediger für das Gouvernement Tomsk (dieser hat seinen Sitz zu Bernaul); auch in Irkutzk ist eine evangelische Kirche erbauet worden. Die Lutheraner der amerikanischen Colonien haben einen Prediger zu Neuarchangelsk.

Auch da, wo die evangelischen Gemeinden den Prediger nicht zu wählen haben, können sie ihn in den ersten Wochen zurückweisen. Die Kronstellen werden durch das Consistarium unter Bestätigung des Ministeriums besetzt. Einige Prediger werden auch unmittelbar vom Kaiser ernannt auf Vorschlag des Ministeriums, das sich eine Liste der

*) Vgl. Darmstädter Kirchenzeitung 1840. Die Kirchspiele sind folgende: 1) Barajatewka mit 4 Filialgemeinden; 2) Käsanowka mit 6 Filialen; 3) Nordkatharinenstadt mit 4 Filialen; 4) Südkatharinenstadt mit 4 Filialen; hier sind Lutheraner und Reformirte unirt; 5) Podstepneja mit 4 Filialen; 6) Osinowka mit 4 Filialen; 7) Wolskaja mit 4 Filialen; 8) Priwolnoi mit 3 Filialen. Auf der Bergseite sind: 9) Togodnaja-Paläna mit 2 Filialen; 10) Talowka mit 1 Filial; 11) Norka, eine reform. Gemeinde mit 1 Filial; 12) Oleschnaja mit 3 Filialen; 13) Medwedizkoi-Krestowoi-Bujerak mit 3 Filialen; 14) Ustolicha mit 3 Filialen, eine reform. Gemeinde; 15) Lesnoi-Karamisch mit 3 Filialen; 16) Wodenoi-Bujerak mit 3 Filialen; 17) Ustkulalenka mit 4 Filialen. Die Zahl der Einwohner mit den Kirchspielen zusammen beträgt 82,333 Seelen.

Würdigsten vom Consistorium vorlegen läßt. In Liefland werden die Prediger theils von den Patronatsherren ernannt, theils von den adeligen Mitgliedern der Kirchspiele, theils von den städtischen Gemeinden. Die lutherischen Geistlichen werden streng auf die symbolischen Bücher verpflichtet und dürfen nicht von ihnen abweichen. Abweichungen von den liturgischen Formeln sind zwar gestattet, aber nur nach eingeholter Erlaubniß. Versammlungen zur Privatandacht sind nur mit Genehmigung des Consistoriums und nach geschehener Anzeige bei der Obrigkeit erlaubt; sie dürfen nur in Vorlesungen aus der heiligen Schrift und im Singen geistlicher Lieder bestehen; auch sollen sie zu keiner Spaltung und Störung in der Gemeinde Anlaß geben. Ein doppeltes Examen der Candidaten, eins vor der Fakultät und eins vor dem Canststarium, befähigt zum Predigen, ein drittes vor dem Consistorium, in welchem die Vokanz ist, zur Anstellung. Doch gilt das letztere nur für die nächsten Jahre, dann ist wieder ein Colloquium nöthig, wie auch bei der Bewerbung in einem andern Canststorialbezirk. Jährlich werden Pastoralconferenzen gehalten, auf welchen sich die Prediger gegenseitig ihre Pastoralerfahrungen mittheilen. Außer den Probstei- und Consistorialsynaden soll auch von Zeit zu Zeit eine Generalsynode, aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern bestehend, zusammengerufen werden, aber nur als berathende Versammlung. Die Agende der lutherischen Kirche in Rußland schließt sich der schwedischen an. Die Summe aller Lutheraner in Rußland mit Ausnahme Finnland's wird für die Jahre 1853 und 1854 angegeben auf 1,832,224 Seelen mit 417 Predigern; im Durchschnitt kommt also 1 Prediger auf 4394 Seelen.

Die Reformirten stehen unter der Leitung der litthauischen reformirten Synode. Außer den reformirten Gemeinden in Litthauen gibt es solche in Petersburg (2 Kirchen mit 5 Geistlichen), in Moskau (1 Bethaus und 1 Geistlicher), in Riga, Reval und Mitau (an jedem Orte 1 Kirche und 1 Geistlicher). Die Angelegenheiten dieser Gemeinden werden von den lutherischen Consistorien verwaltet mit Zuziehung von reformirten Geistlichen und weltlichen Deputirten. Die Reformirten in den deutschen Colonien haben sich mit den Lutheranern so vereinigt, daß sie Prediger, Kirchen und geistliche Obrigkeit mit einander gemein haben. Nach der Darmstädter Kirchenzeitung (Jahrg. 1848, S. 584) wird die Zahl der Reformirten im russischen Reiche außer Litthauen und Polen angegeben auf 14,361 Seelen.

Das Großfürstenthum Finnland wurde seit 1157 unter Erich dem Heiligen bis 1293 unter Birger von den Schweden erobert, damit wurde auch das Christenthum eingeführt. Als Schweden die Reformation annahm, folgte auch Finnland darin und behielt auch seine schwedisch-kirchlichen Einrichtungen, als es seit 1721 bis 1809 allmählich an Rußland kam. Es folgt in seinen Kirchenordnungen, Liturgien und kirchlichen Büchern der schwedischen Kirche. In vielen Gemeinden wird schwedisch gepredigt, in andern abwechselnd finnisch und schwedisch, in einigen wenigstens an den hohen Festtagen schwedisch. Früher mußte jeder Einwohner, der die lutherische Kirche verließ, auch das Land verlassen; jetzt aber können Mitglieder der griechischen Kirche auch Staatsämter bekleiden. Im J. 1856 gab es in Finnland 37,186 Griechen, 1,651,353 Lutheraner. Die lutherische Kirche in Finnland bildet 2 Bisthümer: Das Erzstift Abo steht unter der Aufsicht eines Erzbischofs, dem ein Consistorium aus 6 Mitgliedern zur Seite steht; unter seiner Leitung stehen 21 Probsteien und 127 Pastorate. Das zweite Stift ist Borgo. Zu der Diöcese dieses Bischofs gehören 16 Probsteien und 83 (79) Pastorate. Dies Bisthum hat 88 Mutterkirchen, 49 Kapellen*), 2 Bruckgemeinden

*) Die Hamburger literarischen und kritischen Blätter 1856, Nr. 96, S. 756 geben folgende kirchliche Eintheilung an:

1) Stift Abo	656,393	Einw.,	263	Kirchen,	105	Pastorate,	293	Kapellanstellen.
2) Stift Borgo	590,093	„	124	„	75	„	128	„
3) Stift Knopio	353,883	„	100	„	39	„	94	„
	1,600,369	Einw.,	487	Kirchen,	219	Pastorate,	515	Kapellanstellen.

und einige Bethäuſer. Bruckgemeinden heißen die der Bergleute und Eiſenhütten, deren Prediger van den Eigenthümern der Eiſenhütten beſaldet werden. Faſt in jeder Gemeinde werden Kantpredigten gehalten, die der Prediger in entlegenen Dörfern entweder in einem Bauernhauſe oder unter freiem Himmel hält, nachdem er mit der Gemeinde über die Anzahl der Predigten übereingekammen iſt. Den geſammten Stand der Geiſtlichen und Lehrer ꝛc. ſchätzt man auf 5230 Perſonen. Die kirchlichen Angelegenheiten entſcheidet van Seiten des Staats die kaiſerliche Commiſſion für Finnland in St. Petersburg. Deutſche Gemeinden gibt es in Wiborg und Helſingfors. Der Pietismus und Herrnhutismus verbreitete ſich erſt ſpät van Deutſchland aus nach Finnland; er hielt ſich hier nach, als in Deutſchland ſchon lange an die Stelle deſſelben die Aufklärung getreten war, nach bis in dieſes Jahrhundert hinein. Damit waren auch manche geiſtliche Erweckungen unter dem Balke verbunden. Es folgte eine Zeit der Schlaffheit und Lauheit, bis in neuerer Zeit, etwa ſeit 1835, ein neues kirchliches Leben ſich zeigte; beſonders nimmt die theologiſche Fakultät der Univerſität Helſingfors regen Antheil an der neueren theologiſchen Wiſſenſchaft in Deutſchland.

Vergl.: A. W. Hupel, die kirchl. Statiſtik v. Rußland. Riga 1786. — F W. Schubert, Handbuch der allgem. Staatskunde. Bd. 1. Königsb. 1835. — Thadd. Bulgarin, Rußland in hiſtoriſcher, ſtatiſtiſcher, geographiſcher Beziehung. Bd. 1: Statiſtik. Riga u. Leipzig 1839. — Rheinwald's Repertorium, beſonders Bd. 44 u. 47. 1844. — A. v. Richter, Geſchichte der deutſchen Oſtſeepravinzen. Thl. 1. 2. Riga 1857. 1858. — A. F. Büſching, Geſchichte der evang.-lutheriſchen Gemeinden im ruſſiſchen Reich. Thl. 1. 2. Altana 1766. 1777. — Evangeliſche Kirchenzeitung. 1847. S. 709 ff. 715 ff. — Meine Abhandlung: Rußlands kirchliche Statiſtik, in Reuter's Repertarium Bd. 71. Hft. 3. Kloſe.

Rußland, katholiſche Kirche in. Dieſe Kirche findet ſich in Rußland vorzugsweiſe in den im J. 1772 den Polen van Rußland entriſſenen Pravinzen, in dem ſogenannten Weſtrußland und in Polen ſelbſt (vgl. d. Art. „Polen"). Doch finden ſich auch römiſche Katholiken in den bedeutendſten Städten nnd in den Saratow'ſchen Colonien. Als im 16. Jahrhundert vielfache Verhandlungen zwiſchen der griechiſchen und evangeliſchen Kirche wegen einer Vereinigung ſtattfanden, bewagen die Jeſuiten den polniſchen König Sigismund, ſeine Unterthanen, die der griechiſchen Kirche angehörten, zu einer Union mit der römiſchen Kirche zu überreden. Obgleich der Metropolit van Kiew, Rahoza, Anfangs dagegen war, gelang es den Jeſuiten doch, unterſtützt durch die entſtandene Feindſchaft Rahoza's mit dem Patriarchen van Conſtantinopel, im J. 1596 auf der Synode zu Brzesc in Litthauen die Union zu Stande zu bringen, ungeachtet ein großer Theil des Adels widerſprach. Als dieſe Pravinzen wieder mit Rußland vereinigt wurden, war es das Streben der Regierung von Catharina II. an, dieſe Union wieder aufzulöſen, was denn endlich in Bezug auf die Geiſtlichen freilich auf ziemlich gewaltſame Weiſe am 23. Febr. 1839 vollſtändig gelungen iſt; die Laien kehrten wahl gern zur griechiſch-orthodoxen Kirche zurück. Im J. 1771 betrug die Zahl der unirten Griechen 12,000,000 mit 13,000 Pfarrkirchen, 17,000 Filialkirchen und 251 Klöſtern. (Vgl.: Die neueſten Zuſtände der katholiſchen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland ſeit Katharina II. bis auf unſere Tage. Van einem Prieſter aus der Congregation des Oratoriums des heil. Philipp Neri. Ulm 1841. Freiburger kathol. Zeitſchrift, Bd. 6. Hft. 2. S. 378 ff.

In den bis 1772 polniſchen Provinzen gibt es nach dem zwiſchen Pius IX. und Kaiſer Nikolaus im Juni (Juli) 1848 abgeſchloſſenen Concordat das Erzbisthum Mohilew und die Bisthümer Wilna, zu deſſen Diöceſe auch die römiſchen Katholiken in den Oſtſeeprovinzen gehören*), ferner Samagitien, Minsk, Lutzk und Schitomir, Kami-

*) Nach Poſſart, Statiſtik und Geographie von Curland, Stuttg. 1843, S. 211 ff. iſt die Zahl der Katholiken in Curland 48,324. Die römiſche Kirche bildet hier 2 Dekanate: 1) das

nieck, endlich das neue Bisthum Cherſon, das ſich über Beſſarabien, Taurien und den Kaukaſus erſtreckt*). Die Biſchöfe werden nach Uebereinkunft des Pabſtes und des Kaiſers ernannt und ihnen dann vom Pabſt die kanoniſche Einſetzung ertheilt. Die Leitung der geiſtlichen Angelegenheiten hat allein der Biſchof, doch muß in wichtigen Angelegenheiten das griechiſche Diöceſanconſiſtorium gehört werden. Die Zahl der Katholiken beträgt ca. 2,800,000 Seelen, die der Pfarrer 897; dieſe Letzteren werden vom Biſchof mit Zuſtimmung der Regierung ernannt. Vor 1832 zählte man in dieſen Bisthümern 359 Mönchs- und 40 Nonnenklöſter; ſeit dieſem Jahr erſchien aber ein Ukas, durch welchen alle diejenigen Klöſter aufgehoben wurden, die nicht die kanoniſche Zahl von 8—10 Mönchen hatten, ferner diejenigen, welche mitten zwiſchen griechiſchen Gemeinden lagen, beſonders in Südrußland. Seitdem zählt man 106 Klöſter mit 1664 Mönchen und Nonnen. Aus dem Verkauf der Klöſter gewann der Staat 12 Millionen Rubel, dagegen unterſtützt er jetzt die lateiniſche Kirche jährlich mit ungefähr 300,000 Rubeln. Die oberſte Verwaltungsbehörde der römiſch-katholiſchen Kirche bildet das katholiſche Kirchencollegium zu St. Petersburg, deſſen Vorſtand der Erzbiſchof von Mohilew iſt. Mitglieder des Collegiums ſind außer ihm ein Biſchof und ein infibulirter Abt, Beiſitzer ſind 6 Prälaten aus den Bisthümern. Die päbſtlichen Verordnungen dürfen nur mit Genehmigung des Kaiſers bekannt gemacht werden. Niemand im ruſſiſchen Reiche darf übertreten zur römiſchen Kirche. Kein Prediger darf Kinder aus gemiſchten Ehen taufen, ſie gehören der griechiſchen Kirche an. Nur unter gewiſſen Bedingungen dürfen an beſtimmten Orten katholiſche Kirchen erbaut werden. Die Entfernung römiſcher Geiſtlichen aus ihrer Diöceſe iſt außer beſtimmten Ausnahmen verboten; ſie dürfen ihren Collegen außer ihrer Parochie keinen Beiſtand im Amte leiſten und die Sakramente nicht unbekannten Perſonen reichen.

Ueber die römiſch-katholiſche Kirche in Polen fügen wir noch als ſtatiſtiſche Notizen hinzu, daß die Zahl der dortigen Katholiken auf 3,500,000—3,600,000 Seelen angegeben wird.. Unter dem Primas von Polen, dem Erzbiſchof von Warſchau, ſtehen als Suffraganbiſchöfe die Biſchöfe von Kaliſch, von Plock, Sehny (Auguſtowo), Sandomir, Lublin und Podlachien, außerhalb Polen der Biſchof von Krakau. Fennyes in ſeiner Statiſtik von Ungarn gibt für die katholiſche Kirche in Ungarn an: 1917 Mutterkirchen, 309 Filialkirchen, 2369 Pfarrer und Cooperatoren, 156 Mönchsklöſter mit 1783 Mönchen und 29 Nonnenklöſter mit 354 Nonnen.

Vgl. meine Abhandlung: Rußlands kirchliche Statiſtik, in Reuter's Repertorium Bd. 71. Hft. 3. **Kloſe.**

Ruth, das Buch. Die Geſchichte, welche den Inhalt dieſes bibliſchen Buches bildet, iſt in mehrfacher Beziehung bedeutſam. Nicht nur zeigt ſie uns die Kehrſeite des Bildes, welches wir durch die Darſtellung des Richterbuches von der Richterzeit gewinnen, nicht nur läßt ſie uns höchſt wichtige Blicke thun in das Familien- und

---

kurländiſche Dekanat, es zählt 9 Kirchſpiele: Mitau, Allſchwangen, Lievenhof Lievenbehren, Tehnen, Altenburg, Goldingen, Lieban, Schönberg, außerdem 7 Kapellen: Tuckum zu Lievenhof, Haſenpoth zu Altenburg, Felixberg zu Allſchwangen, Windau zu Goldingen, Bauske, Kurmen und Eckhoff zu Schönberg. — 2) Das ſemgallenſche Dekanat zählt 7 Kirchen: Illuxt mit den Filialen Swenten und Steinenſee, Dweeten mit dem Filial Podunay, Bevern mit dem Filial Rubinen, Alt-Subbat, Smelina, Lauzen, Ellern mit den Filialen Warnowiz und Jakubow. In Warnowiz iſt ein eigener Kaplan auf Koſten des Gutsbeſitzers. Auf den Gütern Schleßberg und Matuliſchek ſind Bethäuſer, das erſte wird von Illuxt, das andere von Ellern verſehen; auch iſt ein Bethaus zu Jacobſtadt. Zu Illuxt iſt auch ein katholiſches Kloſter. Die Katholiken gehören meiſtens den niederen Ständen an und ſprechen lettiſch; nur fünf katholiſche Familien gehören zum Adel. Die katholiſche Gemeinde in Riga zählt 4000 Seelen.

*) Die katholiſchen Kirchſpiele in den Saratow'ſchen Colonien ſind a) auf der Wieſenſeite der Wolga: 1) Paminskoi; 2) Katharinenſtadt; 3) Raskatka; 4) Tonkoſchurewka; 5) Kaſitzkaja; 6) Krasnopolje; 7) Rownaja; b) auf der Bergſeite der Wolga: 1) Gräsnowatka; 2) Kamenka; Semenowka. In allen Kirchſpielen zuſammen leben 13,578 Seelen.

öffentliche Leben der Israeliten damaliger Zeit, sondern sie bildet, was ohne Zweifel die Haupttendenz des Verfassers war, ein nothwendiges Glied in der Reihe der geschichtlichen Darstellungen, aus welchen wir die Kenntniß vom Hause und Reiche David's schöpfen. Liest man das Büchlein Ruth, so meint man anfangs, der Verf. wolle uns blaß durch die Erzählung eines lieblichen Romans unterhalten. Kommt man aber zum Schlusse, zu dem Geschlechtsregister (4, 17—22.), so erkennt man, daß seine Tendenz eine weit höhere war. Denn nun erst tritt an's Licht, daß er die Absicht hatte, uns in die Geschichte des Hauses David vor David einzuführen und auf die merkwürdigen Führungen aufmerksam zu machen, die diesem Hause schon vor der Zeit seines größten Sprößlings zu Theil geworden waren. Das erwähnte Geschlechtsregister ist im Wesentlichen identisch mit dem Matth. 1, 3—6. enthaltenen. Nur setzt Matthäus zwei Frauennamen hinzu: bei Perez den Namen der Thamar (welchen übrigens unser Buch ebenfalls nur in anderem Zusammenhange erwähnt 4, 12.), bei Salmon den Namen der Rahab, welche nach ihm die Mutter des Boas, des Helden unserer Geschichte, geworden ist. — Wir erfahren also, daß dasselbe Geschlecht, welches schon eine Thamar und eine Rahab unter seinen Stammmüttern zählte, auch noch aus dem verhaßten Moab eine Ruth zu seiner Fortpflanzung hat hernehmen müssen, und daß gerade diese Moabitin die Urgroßmutter des Königs David geworden ist. Aber das Haus David hat sich dieser Ahnfrau nicht zu schämen. Denn war sie gleich aus heidnischem Geblüt, so war sie doch so edlen Herzens, daß sie unbedenklich zu den heiligen Weibern gerechnet werden darf, von denen 1 Petr. 3, 5. die Rede ist. — Die Zeit, in welcher sich die Geschichte des Buches Ruth zugetragen hat, wird 1, 1. ganz allgemein als die Zeit der Richter bezeichnet. Näheres hat Hengstenberg (Authent. d. Pent. Bd. II. S. 181) aus der Erwähnung der Hungersnoth entnehmen wollen, welche er mit der Richt. 6, 4. durch die Verheerungen der Midianiter veranlaßten Noth identificirte. Darnach würde also unsere Geschichte in die Zeit bald nach Gideon fallen. Dagegen haben aber Bertheau (Comm. S. 234) und Keil (Einl. §. 140. Anm. 1.) mit Recht geltend gemacht, daß die Identifikation jener beiden Hungerperioden willkürlich sey und daß allein das Geschlechtsregister chronologischen Anhaltspunkt darbiete. Dasselbe weist uns aber, da es sich um David's Urgroßmutter handelt, auf die Zeit hin, welche der Geburt David's ungefähr um ein Jahrhundert voranging. — Der Zeit nach gebührt demnach dem Buche Ruth die Stellung zwischen dem Richterbuche und dem 1. Buch Samuelis. Dieselbe hat es auch nach allen Anzeichen ursprünglich innegehabt. Denn 1) hat Josephus in seiner Berechnung der 22 Bücher (Contr. Ap. I, 8.) Ruth ohne Zweifel zum Buche der Richter gezählt; 2) die LXX weist dem Buche denselben Platz an; 3) Melito von Sardes (bei Euseb. H. E. IV, 26.) und Origenes (ibid. VI, 25.) setzen Ruth gleich nach den Richtern (*Κριταὶ, Ῥοὺθ, ἀπαρ' αὐτοῖς ἐν ἑνὶ Σωφετίμ*). Vgl. noch weitere Zeugnisse für diese ursprüngliche Stellung bei de Wette, Einleit. in's A. T. S. 41 ff. — Mit richtigem Takte hat Luther dem Büchlein diese seine ursprüngliche Stellung wiedergegeben, welche ihm erst durch die späteren Juden geraubt worden ist, die das Büchlein zuerst den Hagiographen und dann den Megillasch eingereiht haben (s. d. Art. „Kanon des A. T." S. 253 f.). — Daß der Verfasser unseres Buches weder mit dem Verfasser des Richterbuches, noch mit dem der Bücher Samuelis identisch sey, wird jetzt von Allen anerkannt, ja nach Ewald und Bertheau steht derselbe überhaupt einzig da (Gesch. d. Volkes Isr. I, S. 202; Bertheau a. a. O. S. 236). — In welcher Zeit aber der Verfasser gelebt habe, ist streitig, indem die Einen, auf Sprache, Benutzung früherer Schriften und die angeblich gelehrte Geschichtsforschung sich berufend, behaupten, daß der Verfasser keinenfalls vor dem Exil gelebt haben könne (s. Bertheau a. a. O. S. 237), Andere in die letzte Zeit der Regierung David's oder in die Zeit unmittelbar nach derselben sich gewiesen glauben (s. Keil, Einl. §. 140). — Die Entscheidung ist schwierig. Der Umstand jedoch, daß, wie de Wette selbst anerkennt (Einl. S. 259) „nirgends eine Spur sich findet, daß die Abkunft der Ruth anstößig befunden

warden, auch nicht einmal die bashafte apalogetiſche Abſicht", ſpricht entſchieden dafür, daß die Abfaſſung des Buches vor das Exil zu ſetzen ſey (vgl. Eſr. 9, 1 ff., Neh. 13, 1—3. 23—27.

Hülfsmittel: Umbreit über Geiſt und Zweck des B. Ruth in den theolog. Studien und Krit. 1834. Hft. 2. — Bertheau, Cammentar zum B. der Richter u. Ruth. 1845. — C. L. F. Mezger, lib. Ruth ex hebr. in lat. vers. perp. interpr. illustr. Tub. 1856. E. Nägelsbach.

Ruysbroeck oder Rusbraek. Eine der denkwürdigſten Erſcheinungen in der Geſchichte des chriſtlichen Lebens und Denkens iſt die Blüthe der myſtiſchen Theologie während des 14. Jahrh. den ganzen Rhein entlang. Van Schwaben und der Schweiz bis nach den Niederlanden ging der Zug nach innerm Geiſterleben durch die Gemüther; am Oberrhein, zu Köln, in Brabant verkündeten begeiſterte Lehrer die Geheimniſſe und die Seligkeit der Vereinigung der Seele mit Gott; bald waren es Predigermönche, bald Prieſter und regulirte Auguſtinerchorherren. Köln war der Mittelpunkt, wa ſie zuſammentrafen, um ihre Verbindungen zu unterhalten. Unter den niederländiſchen Myſtikern war der berühmteſte Johann Ruysbroeck, ein tiefſinniger Geiſt, aber weniger philoſophiſch gebildet als Meiſter Eckart, weniger gewandt im Bemeiſtern ſeiner oft überſchwänglichen Gedanken, mehr contemplativ als ſpekulativ.

Er ward gebaren im J. 1293 im Dorfe Ruysbraeck, zwiſchen Brüſſel und Hall. Im 11. Jahre kam er in erſtere Stadt, zu einem Verwandten, einem Auguſtinerchorherrn, der ihm Unterricht ertheilen ließ. Sein früher Hang zu einſamem Träumen und Schwärmen verhinderte ihn an gründlichen Studien; er lernte Lateiniſch, aber nicht genug, um in dieſer Sprache zu ſchreiben; indeſſen geht doch aus ſeinen Schriften hervor, daß er, wenn er ſich auch beinahe nie auf irgend einen Autor beruft, gewiß mit der frühern myſtiſchen Literatur vertraut war; die Neuplatoniker hat er wahl ſchwerlich geleſen, aber der Areopagite war ihm ohne Zweifel nicht unbekannt. Vergleicht man ſeine deutſchen Schriften mit den neu von Fr. Pfeiffer herausgegebenen Werken Eckart's, ſo dürfte die Vermuthung nahe liegen, daß letztere auf Ruysbraeck eingewirkt haben; Ideen und Ausdrücke ſind oft dieſelben. Eckart ſtarb um 1328; Ruysbraeck war damals 35 Jahre alt; ſeine vorzüglichſten myſtiſchen Traktate ſind aus ſpäterer Zeit; leicht kannte er von Köln aus des berühmten Meiſters Predigten und Traktate erhalten haben. Er wurde Vikar an der St. Gudulakirche zu Brüſſel. Streng gegen ſich, war er mild und wohlthätig gegen Arme; er bekämpfte die Laſter ſeiner Zeit, ſowie die Irrthümer, die beſonders unter ſeinem Volke verbreitet waren; einmal widerlegte er eine Frau, die ein „ſehr ſubtiles" Buch über den Geiſt der Freiheit und die ſeraphiſche Liebe geſchrieben und viele Anhänger hatte; es war vermuthlich die Marie Blamard von Valencienne, von der Gerſon (de distinctione verarum visionum a falsis, Bd. I. Th. 1. S. 55) und Aubertus Miraeus (bei Fabricius, Bibl. ecclesiast.) ſprechen. Am liebſten verkehrte Ruysbroeck mit Solchen, die ſich dem myſtiſchen Leben ergaben, unter Andern mit den Clariſſinnen zu Brüſſel; für eine derſelbe ſchrieb er einen Traktat über ſieben Mittel, die Reinheit des Herzens zu bewahren. Auch andere myſtiſche Schriften verfaßte er in dieſer Zeit; ſie brachten ihn in Verbindung mit den Gleichgeſinnten am Rhein. 1350 ſandte er ſeine „Zierde der geiſtlichen Hochzeit" an die oberrheiniſchen Gottesfreunde, die ſie mit Begierde laſen; Tauler ſoll ihn einmal beſucht haben, vielleicht von Köln aus. Im 60. Jahre entſagte er dem Weltprieſterſtande und zog ſich in das neu geſtiftete Auguſtinerkloſter Grönendal (viridis vallis), in dem Walde von Soigny bei Brüſſel zurück, wo ihn die Brüder zum erſten Priar wählten. Er theilte ſeine Zeit zwiſchen den Sorgen einer von ihm unternommenen Reform ſeines Ordens und ſtiller Contemplation; auf Spaziergängen in der Waldeinſamkeit glaubte er Geſichte zu ſehn und göttliche Eingebungen zu erhalten, aus denen ſeine Schriften aus dieſer Lebensperiode entſtanden. Er ſtarb 1381, 88 Jahre alt. Die Legende bemächtigte ſich alsbald ſeines Namens und ſchmückte ſeine einfache Geſchichte mit Wundern aus. Frühe

ſchon wurde er der Doctor ecstaticus genannt. Ein Bruder ſeines Kloſters beſchrieb, kurz nach ſeinem Tode, ſein Leben mit den damals ſchon erſonnenen Sagen.

Die vorzüglichſten ſeiner myſtiſchen Schriften ſind: Die Zierde der geiſtlichen Hochzeit (lateiniſch von Gerhard Groot, ornatus spiritualis desponsionis, MS. zu Straßburg; von einem andern Ueberſetzer, wahrſcheinlich auch einem ſeiner Schüler, de ornatu spiritualium nuptiarum, von Faber Stapulenſis herausgegeben, Paris 1512; Ruysbroeck wird hier Rusberns genannt; franzöſiſch, von einem Pariſer Karthäuſer überſetzt, Toulouſe 1619); — der Spiegel der Seligkeit (speculum aeternae salutis); — von dem funkelnden („blickenden", d. h. blitzenden) Stein (de calculo, allegoriſche Interpretation des calculus candidus, Offenb. 2, 17. nach der Vulgata); — Samuel, sive de alta contemplatione spologica. Die übrigen Schriften Ruysbroeck's ſind meiſt nur Wiederholungen der in dieſen vier enthaltenen Gedanken. Der Commentar in tabernaculum foederis iſt eine lange myſtiſch-allegoriſche Auslegung der Bundeslade, wozu der Text nicht aus der Bibel, ſondern aus der Historia scolastica des Petrus Comestor genommen iſt. Ruysbroeck ſchrieb ſeine ſämmtlichen Werke in ſeiner Mutterſprache; durch Anwendung der niederländiſchen Mundart auf die Theologie hat er ihr den nämlichen Dienſt geleiſtet, wie die oberdeutſchen Myſtiker der ihrigen; ſein meiſt ruhiger und einfacher Styl erhebt ſich, wenn Gefühl und Phantaſie ihn fortreißen, zum höchſten Schwung. In Holland nennt man ihn „den beſten niederländiſchen Proſaſchriftſteller des Mittelalters". Wenn man aber auch die Präciſion bewundert, mit der er zuweilen die tiefſten Gedanken auszudrücken weiß, ſo bleibt er doch auch manchmal, in ſeiner Ueberſchwänglichkeit, außerordentlich dunkel. Willkürliche Allegorien, Bilder ſtatt der Begriffe, häufige Wiederholungen und Digreſſionen, ſubtile, aber ſehr oft unlogiſche Eintheilungen erſchweren das Leſen ſeiner Schriften, die indeſſen, wenn man die Form durchbricht, reich ſind an herrlichen Ideen und von einer geiſtigen Kraft zeugen, die, bei tieferer Durchbildung und klarerer Einſicht, Ruysbroeck dem Meiſter Eckart gleich geſtellt hätte. Einige ſeiner Traktate wurden von ſeinen Schülern (Gerhard Groot und Wilhelm Jordaens) in's Lateiniſche überſetzt; die am meiſten geleſenen finden ſich auch frühe in's Hochdeutſche übertragen (Manuſkripte zu Straßburg und München). Bis in die neueſte Zeit waren ſie für Solche, die die Handſchriften nicht benutzen konnten, nur in der lateiniſchen, paraphroſirenden, oft unrichtigen Ueberſetzung des Lorenz Surius zugänglich (Rusbrochii Opera, Köln 1552, Fol., 1609, 4°; aus dieſem Texte überſetzte ſie G. Arnold in's Deutſche, Offenbach 1701, 4°). Jetzt aber beſitzen wir vier der vorzüglichern in niederländiſcher Sprache, von Hrn. v. Arnswaldt mit ſeltener Sorgfalt herausgegeben (Vier Schriften von J. Ruysbroeck, mit einer Vorrede von Ullmann, Hannover 1848). Viele Handſchriften finden ſich in verſchiedenen Bibliotheken Belgiens und Hollands. Es iſt ſehr zu bedauern, daß man in Holland noch nicht daran gedacht hat, eine Geſammtausgabe von Ruysbroeck's Werken zu veranſtalten. (Vergl. Moll, de boekorij van het S. Barbara-Klooster te Delft. Amſterd. 1857, 4°, S. 41.)

In Folgendem wollen wir verſuchen die Hauptzüge von Ruysbroeck's Myſtik, ſo gedrängt als es möglich iſt, zuſammenzuſtellen. Im Gegenſatz zu den Viktorinern, die von dem Menſchen zu Gott aufſtiegen, geht er, ſowie überhaupt die deutſchen Myſtiker, von Gott aus, ſteigt zum Menſchen herab und kehrt wieder zu Gott zurück, mit dem der Menſchengeiſt eins werden ſoll. Gott iſt eine einfache Einheit, das überweſentliche Weſen von Allem, in ſich unbeweglich und ruhend, und doch der bewegende Urgrund der Dinge. Der Sohn iſt die Weisheit, das ungeſchaffene Abbild des Vaters, der heilige Geiſt, von Beiden ausgehend und in die Gottheit zurückkehrend, iſt die Liebe, die Vater und Sohn verbindet. In den Perſonen iſt Gott ein ewiges Wirken, in ſeinem Weſen eine ewige Ruhe. Alle Creaturen ſind als Gedanken in ihm geweſen, ehe ſie geſchaffen wurden in der Zeit; „Gott hat ſie in ihm ſelber angeſehen mit Unterſchied in einer Anderheit ſeines Selbſt, doch nicht ſo, daß ſie außer ihm (unabhängig

von ihm) wären; Alles was in Gott iſt, iſt Gott (als Gedanke in ihm); dieſes ewige Ausgehen und dieſes ewige Leben, das wir in Gott haben, iſt die Urſache unſeres geſchaffenen Seyns in der Zeit; unſer geſchaffen Seyn hängt in das ewige Weſen und iſt eins mit ihm nach weſentlichem Seyn". Im Menſchen ſind zu unterſcheiden die Seele und der Geiſt, jene das Princip des creatürlichen Lebens, dieſer das Princip des Lebens in Gott. Nach dem Bilde der Dreieinigkeit geſchaffen, hat die Seele drei Eigenſchaften, Gedächtniß, Verſtand und Wille; höher als dieſe ſind die weſentliche Einfachheit und Formloſigkeit des Geiſtes, die uns dem Vater ähnlich machen; die Intelligenz, die die ewige Weisheit, den Sohn, aufnimmt; und die Spinthereſis (oder der Funken der Seele), die nach dem Urſprung zurückſtrebt und uns vermittelſt der Liebe durch den heiligen Geiſt mit der göttlichen Einheit vereint. Dieſe drei Eigenſchaften ſind untrennbar von einander, ſie bilden die einfache Subſtanz, den Lebensgrund des Geiſtes. Durch die Sünde getrübt und geſchwächt, können ſie nur durch die in Chriſto, dem Fleiſch gewordenen Worte erſchienene Gnade wiederhergeſtellt werden. Um ſeine Beſtimmung zu erreichen, muß daher der Menſch durch die Gnade über die Natur erhaben werden. In dieſer Erhebung ſind drei Grade zu unterſcheiden, drei Lebensſtufen, das thätige oder wirkende, das „innige", und das beſchauliche Leben. Das wirkende Leben beſteht darin, daß man durch Tugend und Kampf die Sünde zu beſiegen, und durch äußere Uebungen und gute Werke ſich Gott zu nähern ſtrebt. Auf der zweiten Stufe kehrt man in ſich ſelber ein, man entflieht der äußeren Mannichfaltigkeit durch Entblößung von allen Bildern, durch Entſagung allem Geſchaffenen. Aſcetiſche Uebungen können hier noch von Nutzen ſeyn; wer ihrer aber nicht fähig iſt, der mag ſie laſſen, um Chriſta in der Liebe nachzufolgen; in der Liebe fallen ſich alle Thätigkeiten des Geiſtes vereinigen; daher iſt dieſe Stufe die des „begehrlichen" Lebens (vita affectiva), des Strebens nach Gott vermittelſt der Liebe. Man wird hier gleichgültig gegen Alles was Gott nicht iſt, man wünſcht und fürchtet nichts mehr, man beſitzt Gott in der Liebe, man genießt („gebraucht") ihn, man iſt ſelig, gewiſſermaßen trunken von göttlicher Luſt, die ſich auf verſchiedene, oft bizarre Weiſe äußert. Geſichte und Extaſen werden dem zu Theil, der auf dieſer Stufe angelangt iſt; der Geiſt Gottes und der des Menſchen ziehen ſich gegenſeitig an, umfaſſen und durchdringen ſich, zwei Flammen gleich, die einander ergreifen um in eine zu verſchmelzen. Dieſer Zuſtand iſt indeſſen der höchſte noch nicht; über ihm iſt der des „gottſchauenden", beſchaulichen Lebens, des Lebens im erhabenſten Sinn (vita vitalis). Hier überſteigt man Glauben, Hoffnung und alle Tugenden, ja die Gnade ſelbſt, um ſich in den Abgrund des göttlichen Weſens zu verſenken. Die Beſchaulichkeit beſteht in abſoluter Reinheit und Einfachheit der Intelligenz, ſie iſt ein weis- und maßloſes unmittelbares Wiſſen und Beſitzen von Gott, das keine Eigenſchaftsunterſchiede mehr in ihm kennt. Es iſt ein Sterben und Vernichten der Eigenheit, um nur das ewige, abſolute Weſen zu ſehen. Dieſes Leben, abſchon die Gnade überſteigend, iſt doch eine Gabe derſelben; durch eigene Kraft kommt Niemand dazu; es erhält und erneuert ſich „in der Verborgenheit des Geiſtes" durch die Liebe; ſein Weſen beſteht in der Einheit mit Gott, in dem ruhigen Schauen Gottes, in dem Sichhingeben an ihn, ſo daß er allein wirke und wir nicht mehr. Aus dieſem „Raſten" des Geiſtes (status otiosus), entwickelt ſich die Ueberweſenheit (superessentia), ein überweſentliches Schauen „ſonder Mittel" der Dreieinigkeit, ein unbeſchreibbares Fühlen und Seligſeyn; Gott iſt ſelig in uns und wir in ihm; auch die letzten Unterſchiede verſchwinden für das Bewußtſeyn, die zwiſchen Gott und der Creatur, zwiſchen dem Etwas und dem Nichts. Das iſt die Brautfahrt Chriſti mit dem Menſchengeiſt, zu welcher die unteren Stufen nur die Vorbereitung ſind; das Wort wird ohne Unterlaß in uns gebaren in einer endloſen Gegenwart, in einem ewigen „Nun"; „hie wirkt Gott ſich ſelber in der höchſten Edelheit des Geiſtes". Dieſer wird von Klarheit zu Klarheit geführt, und da ſich kein Mittel mehr zwiſchen ihn und die göttliche Klarheit drängt, da die Klarheit, mit der er ſieht, dieſelbe iſt, die er ſieht, ſo kann man ſagen,

daß er dieſe Klarheit ſelber wird. Er kommt zum Bewußtſeyn ſeines überweſentlichen Seyns, ſeiner Weſenseinheit in Gott.

Hier angelangt, iſt Ruysbroeck an der Gränze wo die myſtiſche Spekulation ſo leicht zum Pantheismus hinüberführt. Er bemüht ſich zwar ſtets die Verſchiedenheit zwiſchen dem geſchaffenen Geiſte und dem ewigen feſtzuhalten; der Menſch, ſagt er, ſoll gottähnlich, „gottförmig“ werden, ſofern es einem Geſchöpfe möglich iſt; in der Einigung mit Gott wird die Differenz der Perſönlichkeit nicht aufgehoben, nur die Differenz des Wollens und Denkens, das Fürſichetwasſeynwollen, ſoll untergehen. Daß Ruysbroeck von dieſem theiſtiſchen Standpunkte nicht abweichen wollte, beweiſen die zahlreichen Stellen ſeiner Schriften, wo er ſich gegen die Brüder des freien Geiſtes ausſpricht; dieſe Stellen ſind auch darum wichtig, weil ſie höchſt intereſſante Aufſchlüſſe geben über die verſchiedenen Richtungen, in die ſich damals dieſe Sekte ſchied. Wie ſehr aber auch Ruysbroeck für ſeine Perſon das Irrige und Gefährliche des Pantheismus erkannte, ſo war doch die Gränzlinie zwiſchen dieſem Syſtem und der auf's Aeußerſte geſteigerten myſtiſchen Theorie ſo fein, daß er ſelber, in den Ausdrücken wenigſtens, ſie häufig überſchritt. Unſer geſchaffenes Seyn, ſagt er, hanget in dem ewigen Seyn und iſt eins mit Gott nach der Weſenheit; dieſes ewige Seyn, das wir in der ewigen Weisheit Gottes haben und ſind, iſt Gott gleich, es bleibt ewig „in Unweiſe“, das heißt ohne Beſonderheit in dem Weſen, und geht ewig daraus hervor durch die Geburt des Worts. Was in Gott iſt, das iſt Gott. „Alle Menſchen, die über ihre Geſchaffenheit erhoben ſind in ein ſchauendes Leben, die ſind eins mit der göttlichen Klarheit und ſind dieſe Klarheit ſelber; ſie fühlen und finden ſich ſelber, daß ſie derſelbe einfache Grund ſind nach der Weiſe ihrer Ungeſchaffenheit; ſie werden transformirt und eins mit dem Licht; das iſt das edelſte Schauen, zu dem man in dieſem Leben kommen mag“. Wären dies nicht hyperboliſche Ausdrücke, ſo müßte man daraus ſchließen, daß Ruysbroeck die Vermiſchung des Geſchaffenen mit dem Ungeſchaffenen, die Identificirung des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen nicht vermieden hat; er will aber nur reden von dem ewigen Seyn des Menſchen als Gedanken der göttlichen Weisheit; als Gedanke Gottes iſt alle Creatur ewig, aber als heraustretende Erſcheinung in der Zeitlichkeit iſt ſie es nicht. Ferner will er reden von der höchſten Vollkommenheit der Vereinigung des Menſchen mit Gott, von dem freien Opfern alles Eigenen, um nur Gott zu ſchauen und zu lieben, von der Seligkeit, die eben nur in dem Sichhingeben an Gott beſteht; die Einigung wird nie bei ihm zur Verſchmelzung der Subſtanz. Obſchon er ſich nun an vielen Stellen gegen ein Mißverſtehen ſeiner überſchwänglichen Ausdrücke verwahrt, ſo mußten doch dieſe bei beſonnenern Denkern ſchwere Bedenken erregen; dies war der Fall bei Gerſon. Während dieſer ſich zu Brügge aufhielt, erhielt er durch einen Karthäuſer, Nomens Bartholomäus, eine lateiniſche Ueberſetzung der geiſtlichen Hochzeit (wahrſcheinlich die, welche 1512 zu Paris gedruckt wurde). Was Ruysbroeck von dem höchſten Schauen und Einswerden ſagt, erſchien Gerſon, der ſich in ſeiner myſtiſchen Theorie an die pſychologiſche Methode der Viktoriner anſchloß, als mit den Anſichten der Brüder des freien Geiſtes verwandt; da er erfahren hatte, Ruysbroeck ſey ein ungelehrter Mann geweſen, tadelte er es, daß Leute ohne Studien durch ihr Gefühl allein die göttlichen Geheimniße ergründen wollten. Ein Auguſtiner van Grönendal, Johann von Schönhofen, vertheidigte Ruysbroeck in einer 1406 geſchriebenen Antwort an Gerſon; er behauptete, der Prior habe unmittelbare Eingebungen des heiligen Geiſtes gehabt; weit entfernt, zu den Beghorden zu gehören, habe er ſie vielmehr fortwährend bekämpft; die van Gerſon mißbilligten Stellen ſeyen nur dem Scheine nach gefährlich, ſie laſſen eine ganz andere Deutung zu, beſonders wenn man ſie, ſtatt in einer unſichern Ueberſetzung, in der Urſprache leſe; auch hätten, in Dingen der innern Erfahrung, die, welche ſolche beſitzen, mehr Autorität als die blos gelehrten Philoſophen und Theologen. Gerſon ſprach ſich hierauf, in einem zweiten Schreiben an Bartholomäus, 1408, milder über Ruysbroeck aus, nur bedauerte er, daß dieſer

durch ſeine bilderreiche und dunkle Sprache ſtets zu Mißverſtändniſſen Anlaß geben würde (Gers. Opp., Bd. I, Th. 1, S. 59 ff.). Dies iſt offenbar der Fehler, der an Ruysbroeck zu tadeln iſt; wenige Myſtiker haben ſich ſo, wie er, in die Regionen der Beſchaulichkeit verſtiegen, wo alles klare, wirkliche Erkennen aufhört; er wollte die am wenigſten erfaßbaren Momente des contemplativen und ekſtatiſchen Lebens in Worte bannen; daher die vielen Bilder bei einem Manne, der beſtändig darauf dringt, der Geiſt ſolle ſich aller Bilder entledigen, und der ſchon in dieſem Leben zum vollen Schauen gelangen will, ſtatt ſich demüthig mit dem Glauben zu begnügen. Gerade darum vielleicht hat Ruysbroeck auf das theologiſche und philoſophiſche Denken in den Niederlanden keinen ſo großen Einfluß ausgeübt, wie Eckart und Tauler am Oberrhein; die von ſeinen unmittelbaren Schülern herrührenden myſtiſchen Schriften ſind theils blos aſcetiſchen Inhalts, theils nur Wiederholungen ſeiner eigenen Gedanken. Vielleicht war es auch die Furcht vor dem in Flandern ſo mächtigen häretiſch-pantheiſtiſchen Myſticismus der Begharden, welche die kirchlichen Myſtiker von einer Weiterbildung des Ruysbroeck'ſchen Syſtems zurückhielt. Seine Wirkſamkeit lag mehr in der Innigkeit und Kraft ſeiner Perſönlichkeit, in der Macht, die er auf geiſtesverwandte Männer ausübte (vergl. Ullmann, Vorrede zu der Ausgabe der vier Schriften Ruysbroeck's durch Arnswaldt). Sein Schüler Gerhard Groot war es, der die Brüderſchaft des gemeinſamen Lebens gründete, deren erſte Abſicht ſich wohl auf Ruysbroeck ſelber zurückführen läßt, — ein Beweis, daß der der Beſchaulichkeit ergebene Mann dem praktiſchen Leben nicht fremd geblieben war und, ſo wie er in ſeinen Schriften die Sünden aller Welt, der Laien wie der Geiſtlichkeit, mit hohem Ernſt geſtraft, auch gewünſcht hat, daß durch thätige Wirkſamkeit tüchtiger Männer die Frömmigkeit unter dem Volke verbreitet würde.

S. Engelhardt, Richard von S. Victor und J. Ruysbroeck. Erlang. 1838. — Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. 2, S. 35 ff. — Unſere Etudes sur le mysticisme allemand au 14me siècle, in den Mémoires de l'Académie des sciences morales, 1847. — Noack, die chriſtliche Myſtik. Bd. I, S. 147 ff. — Böhringer, die deutſchen Myſtiker des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 462 ff.

C. Schmidt.

S.

Saalim, שַׁעֲלִים, bei den LXX Σεγαλίμ, iſt der Name einer Landſchaft, durch welche nach 1 Sam. 9, 4. Saul beim Suchen ſeiner Eſelinnen kam, nachdem er das Gebirge Ephraim und das Land Saliſa durchzogen hatte und bevor er in das Land Jemini und das Land Zuph kam. Da dies die einzige Stelle iſt, in welcher Saalim genannt wird, ſo läßt ſich daraus nur ſchließen, daß Saalim im Südweſten vom Gebirge Ephraim und vom Gebiete Benjamin gelegen haben muß, und hiezu ſtimmt die Angabe im Onomasticon vollkommen, wornach „Saalim in finibus Eleutheropoleos contra occidentem, septem ab ea millibus distans" und das von Saul vorher durchwanderte Saliſa 15 Meilen nördlich von Lydda lag. Euſebius ſchrieb den Namen im Griechiſchen auch nicht Σεγαλίμ, wie die LXX, ſondern Σααλείμ. Pf. Preſſel.

Sabäer, ſ. Bd. I. S. 462.

Sabas. Die römiſche Kirche kennt mehrere Heilige dieſes Namens. Als Einſiedler, Abt und Gründer des Ordens der Sabaiten, die ein gelbbraunes Kleid mit ſchwarzem Skapulier trugen und in Paläſtina heimiſch waren, wird ein heiliger Sabas angeführt, der um das J. 439 zu Mutalasca oder Mutalasca oder auch Mutala, einem Flecken in Cappadocien, geboren war. Seine Eltern waren vornehmen Standes und hießen Johannes und Sophia. Wie erzählt wird, reiſten ſeine Eltern, als er 5 Jahre alt war,

nach Alexandrien und überließen ihn erſt dem Bruder ſeiner Mutter, Hermes, dann dem Bruder ſeines Vaters, Gregorius, zur Erziehung, er aber entſagte, kaum 8 Jahre alt, dem Beſitze irdiſcher Güter, trat in ein Kloſter, ging 10 Jahre ſpäter nach Jeruſalem, ließ ſich in einer unweit dieſer Stadt gelegenen Einöde nieder, lebte hier als Einſiedler und wurde ein Lieblingsſchüler des Euthymius. Als der Ruf ſeiner Heiligkeit ſich verbreitete, ſchloſſen ſich ihm mehrere Chriſten an, mit denen er in einer von ihm gegründeten Laura nach der Regel des heiligen Baſilius lebte. Bald entſtanden andere Lauren gleicher Art. Der Biſchof Salluſtius zu Jeruſalem weihte ihn (484) zum Prieſter und erhab ihn zum Abte des nach ihm genannten Ordens der Sabaiten. Sein Eifer, mit welchem er eine ſtrenge Zucht einführte, die Beſtimmungen der Kirchenverſammlung von Chalcedon vertheidigte und Klöſter, trotz mannichfacher Anfeindungen an verſchiedenen Orten gründete, vermehrte noch den Ruf ſeiner Heiligkeit. Bei dem Kaiſer Anaſtaſius ſtand er in ſo großem Anſehen, daß dieſer der Fürſprache des Sabas Gehör ſchenkte, als Anaſtaſius den Biſchof Elias von Jeruſalem in das Exil ſchicken wollte. Endlich mußte Elias doch weichen (517), und deſſen Nachfolger Johannes, der zur Partei der Severianer gehörte, wurde gerade durch Sabas veranlaßt, dem Concil von Chalcedon ſich anzuſchließen; beide ſprachen das Anathem über alle Gegner des Concils aus. Die Zeit, zu welcher Sabas ſtarb, iſt ungewiß; man ſetzt ſeinen Tod gewöhnlich in das Jahr 531 oder 532. Dem Sabas iſt der 5. Dezember geweiht, und an denen, die ihn an ſeinem Grabe anrufen, ſollen Wunder geſchehen. — Zwei andere Heilige des Namens Sabas werden als Märtyrer verehrt; der eine ſoll in Rom um das Jahr 272, der andere in der Wallachei um das Jahr 372 des chriſtlichen Glaubens wegen getödtet worden ſeyn; dem erſten iſt der 24. April, dem zweiten der 12. April geweiht. — Endlich ſey noch erwähnt, daß der Einſiedler Julian, der bei Edeſſa lebte, auch den Beinamen Sabas führt; er wird wegen ſeiner ſtrengen Lebensweiſe, ſeiner Glaubenstreue im Gegenſatze zu den Arianern, wie auch wegen ſeiner vielen Wunder, die er verrichtet haben ſoll, geprieſen. Ihm iſt in der römiſchen Kirche der 14. Januar, in der griechiſchen Kirche aber der 18. und 28. Oktober als Feſttag beſtimmt.

Vgl. Ausführliches Heiligenlexikon — nebſt beigefügtem Heiligenkalender. Köln u. Frankfurt 1719. S. 1949 ff. — Verbeſſerte Legende der Heiligen ꝛc. durch P. Martin von Cochem. Augsburg 1779. S. 1190 ff. — Les Vies des Saints pour tous les jours de l'année. T. II. 4. Paris. 1734. p. 409 sq. **Neudecker.**

Sabatati, ſ. Waldenſer.

Sabbath, שַׁבָּת aber vollſtändiger יוֹם הַשַּׁבָּת. Das meiſtens als Femininum gebrauchte Wort iſt wahrſcheinlich urſprünglich ein Abſtraktum, nämlich, worauf die Form deſſelben mit den Suffixen hinweiſt, durch Zuſammenziehung aus שַׁבָּתָת (= ἀνάπαυσις, Jos. Ant. I, 1. 1) entſtanden. Nach anderer Auffaſſung ſoll das Wort urſprünglich ein Maskulinum nach der Form קָטָל ſeyn und den Tag ſelbſt als den Feierer bezeichnen; hierzu paßt aber die Ausdrucksweiſe in mehreren Stellen (z. B. 2 Moſ. 31, 15: „am ſiebenten Tage iſt שַׁבָּת“) nicht gut. Die Anſicht, wornach שַׁבָּת aus שַׁבְּעַת (= ἑβδομάς, ein Ausdruck, der allerdings zuweilen [2 Makk. 6, 11., 12, 38. u. a.] geradezu für den Sabbath geſetzt wird) contrahirt ſeyn und den ſiebenten Tag bezeichnen ſoll (Lact. inst. 7, 14. dies sabbati, qui lingua Hebraeorum a numero nomen accepit), iſt ſo wenig als die Combination des Stammes שָׁבַת mit שׁוּב (Bähr, Symb. des moſ. Cultus II, 532 ff.) zu begründen. Ueber die höhniſche Erklärung des Wortes bei Apian ſ. Joſephus in der Schrift gegen denſelben (II, 2). — Die LXX, das N. T., Joſephus u. A. geben das Wort nicht bloß durch τὸ σάββατον, ſondern auch durch τὰ σάββατα; letztere Pluralform mit Singularbedeutung könnte Nachbildung der aramäiſchen Form des stat. emph. ſeyn, iſt aber wahrſcheinlicher nach Analogie anderer Feſtnamen wie ἐγκαίνια, ἄζυμα zu erklären. (Vgl. Buttmann, Gramm. des neuteſt. Sprachidioms S. 21; ebendaſ. über den Metaplasmus in der Deklination dieſes Plurals.)

Wir beginnen die Erörterung des Sabbathinſtituts mit der Unterſuchung des Alters und des Urſprungs deſſelben. Es fragt ſich nämlich, ob der Sabbath bereits der vormoſaiſchen Zeit angehört — indem er nach den Einen bereits im Paradieſe eingeſetzt ſeyn, nach den Andern als Saturntag aus dem älteſten Heidenthum, namentlich dem ägyptiſchen, herſtammen ſoll —, oder ob das ganze Inſtitut rein moſaiſchen Urſprungs iſt. Nach dem A. T. ſelbſt iſt entſchieden das Letztere anzunehmen. In 1 Moſ. 2, 1 ff. iſt zwar die Weihung des ſiebenten Tages mit der Schöpfung in Verbindung gebracht, nicht aber die Promulgation des Sabbathgebotes für die Menſchen; wie auch die herrſchende jüdiſche Auslegung die Worte als כתוב על־העתיד (Raſchi z. d. St.) gefaßt hat. In 1 Moſ. 4, 3. konnte nur durch falſche Deutung des מִקֵּץ יָמִים eine Andeutung der Sabbathfeier gefunden werden. Auch im patriarchaliſchen Zeitalter fehlt es an jeder Spur derſelben, wie denn ſchon in der alten Kirche dem Judaismus gegenüber mit Nachdruck geltend gemacht worden iſt, daß die Gerechten vor Moſes Gottes Wohlgefallen erlangt haben, obwohl ſie keinen Sabbath gefeiert (Just. M., dial. c. Tryph. C. 19. 27; Iren. adv. haer. IV, 16. 2; Euseb. hist. eccl. I, 4.). Die erſte Vorſchrift über die Sabbathfeier erſcheint 2 Moſ. 16, 5. 22—30. aus Anlaß des Mannaſammelns, und zwar in einer Form, welche anzudeuten ſcheint, daß dem Volke damals der Sabbath noch unbekannt war. Erſt nachdem durch jenen Vorgang das Volk in die Begehung des Sabbaths unter Erfahrung des darauf ruhenden Segens praktiſch eingeleitet war*), erfolgte am Sinai im Dekalog die eigentliche Promulgation des Sabbathgebotes. Der 2 Moſ. 20, 8. gebrauchte Ausdruck: „gedenke (זָכוֹר) des Sabbathtags“ will nicht an den Sabbath als altes Inſtitut erinnern; wenn er überhaupt auf Früheres zurückwieſe, wäre es das in Kap. 16. Berichtete. Der Sinn iſt vielmehr, das Volk ſolle der jetzt unter ihm begründeten Sabbathordnung ſtets eingedenk ſeyn; der Ausdruck entſpricht demnach ganz dem in der Parallelſtelle 5 Moſ. 5, 12. ſtehenden „beobachte“. (Richtig Gerhard, loc. th. ed. Cott. V, 113: admonemur hac voce, quod ad praeceptorum divinorum observantiam requiratur animus memor et vigilans.) Dem Beweis ferner, den man für den vormoſaiſchen Urſprung des Sabbaths ex consensu gentium zu führen unternommen hat**), wird im A. T. beſtimmt dadurch widerſprochen, daß daſſelbe den Sabbath für ein Zeichen zwiſchen Jehovah und dem Volke erklärt, an dem zu erkennen ſey, daß Jehovah Iſrael als ſein Volk ſich geheiligt habe (2 Moſ. 31, 13., Ezech. 20, 12., vgl. Neh. 9, 14.). Wie auch die Juden ſelbſt den Sabbath durchaus als eine ihnen ſpecifiſch angehörende Ordnung faſſen, darüber ſ. die Nachweiſungen bei Selden (de jure nat. et gent. III, 10); daher wird im Synagogalcultus der Sabbath als Braut begrüßt (vgl. Buxtorf, synag. jud. p. 299). — Aber auch mit der religionsgeſchichtlichen Begründung jenes Beweiſes ſteht es nicht beſſer. Weit verbreitet iſt allerdings im Alterthum die Heiligkeit der Siebenzahl, was ſich aus dem häufigen bedeutſamen Vorkommen dieſer Zahl in natürlichen Verhältniſſen,

---

*) Was die Juden weiter über dieſe שבת ראשונה ſagen, ſ. bei Selden, de jure nat. et gent. III, 11. — Die entgegenſtehende Anſicht vertritt Saalſchütz, das moſ. Recht, S. 389 f.

**) So in älterer Zeit Grotius (de verit. rel. christ. ed. Cler. p. 41 sq.) u. A.; dieſe Anſicht widerlegt Selden in dem angeführten Buche III, 19. Eine vermittelnde Stellung nimmt Syrbius ein in der dissert. de sabbato gentili (in Ugol. thes. XVII, 586 sqq.); ſeine Anſicht iſt, daß der ſiebente Tag den Heiden nicht als gottesdienſtlicher Tag, ſondern als dies ater gegolten habe und deshalb von Geſchäften frei gelaſſen worden ſey. Unter den Neueren iſt in Vertheidigung der Anſicht des Grotius am weiteſten gegangen Oſchwald, die chriſtliche Sonntagsfeier, 1850, S. 13 ff. Das Abſehen dieſer Schrift iſt darauf gerichtet, durch die Behauptung der vor- und außermoſaiſchen Exiſtenz des Sabbaths für die Meinung, als ſey der Sabbath nicht zugleich mit dem moſaiſchen Ceremonialgeſetz abrogirt worden, eine geſchichtliche Grundlage zu gewinnen. Es iſt merkwürdig, wie hier ein einſeitiger Nomismus mit religionsgeſchichtlichen Hypotheſen ſich befreundet hat, die einem ganz andern Intereſſe dienen. Beſonnerer hat die hier zur Sprache kommenden Fragen Liebetrut behandelt in der Schrift: „Die Sonntagsfeier, das Wochenfeſt des Volkes Gottes“, 1851.

beſonders im Planetenſyſtem der Alten und im Mondlauf zur Genüge erklärt (vgl. Philo, de mundi opif. ed. Mang. I, 24; Plut. de Ei ap. Delph. c. 17). Auch der Wochencyclus, der wahrſcheinlich urſprünglich als Abtheilung des ſynodiſchen Mondmonats ſich gebildet hat, geht in die vormoſaiſche Zeit zurück (1 Moſ. 29, 27 f.; auch in 7, 4. 10. 8, 10. 12. 17, 12. 21, 4. ſcheint er vorausgeſetzt zu werden); er ſcheint ein uraltes Eigenthum der ſemitiſchen Völker zu ſeyn, iſt wahrſcheinlich von dieſen aus zu andern alten Völkern gekommen, konnte übrigens an verſchiedenen Orten ſelbſtſtändig entſtehen. Aber allgemein verbreitet war bekanntlich der Wochencyclus im Alterthum nicht; namentlich hatten die Aegypter, auf welche Dio Cass. 37, 18 sq. die Woche zurückführt, nach den neueren Unterſuchungen (ſ. Lepſius, Chronol. der Aegypter, Bd. 1. S. 22; Brugſch in der Zeitſchrift der deutſchen morgenländ. Geſellſch. III, 271) in der älteren Zeit den zehntägigen Zeitkreis. Doch wie es ſich hiermit verhalten möge, das ſteht jedenfalls feſt, daß eine beſondere religiöſe Feier des ſiebenten Wochentages oder auch nur je eines der ſieben Wochentage in keiner der alten heidniſchen Religionen nachzuweiſen iſt. Vor Allem nicht bei den Aegyptern, und zwar auch nicht nach der angeführten Stelle des Dio Caſſius, in der lediglich von der aſtrologiſchen Bedeutung der ſieben Wochentage, aber entfernt nicht von der ſpecifiſchen Heiligkeit eines derſelben die Rede iſt. Ebenſo wenig bei den Arabern, denn wenn dieſe dem Saturn an ſeinem Tage in einem ſechseckigen ſchwarzen Tempel ſchwarz gekleidet einen alten Stier opferten, ſo lag der Grund hiervon nicht darin, daß ihnen der ſiebente Tag heilig geweſen wäre, ſondern darin, daß der Saturn als böſeartige Macht gefürchtet wurde; ebenſo wurde von ihnen der Planet Jupiter an ſeinem Wochentage durch das Opfer eines Knaben verehrt (ſ. Stuhr, Religionsſyſt. d. Orients, S. 407). Aber auch bei den Griechen nicht; denn wenn noch Oſchwald a. a. O. (vgl. v. Bohlen, altes Indien II, 245; Baur, der hebr. Sabbath, Tüb. Zeitſchr. 1832. 3. Hft. S. 135 f.) behauptet hat, in der griechiſchen Literatur trete ſchon bei Homer und Heſiod uns das ausdrückliche Zeugniß entgegen, daß der ſiebente Tag heilig ſey, ſo kann ſich das, ſofern es ſich um die Nachweiſung einer Analogie des Sabbaths handelt, nur auf jene bei Clemens Al. strom. V, 14; Euseb. praep. ev. XIII, 12 angeführten Verſe beziehen, die bekanntlich ein jüdiſch-griechiſches Fabrikat ſind. Heſiod ſelbſt redet op. et d. v. 770 sq. von dem ſiebenten Tage des Monats als dem dem Apollo geweihten, wie andere Monatstage anderen Göttern angehörten (ſ. Hermann, gottesdienſtl. Alterth. d. Griechen, §. 44, Note 5; Lobeck, Aglaophamus p. 430 sqq.). Bei den Römern endlich hat bekanntlich der Feſtkalender ſchlechthin nichts mit dem Wochencyklus und der Feier des ſiebenten Wochentages zu ſchaffen; ihre Saturnfeier wurde nur einmal im Jahre, im Dezember (hauptſächlich am 19. deſſelben), ſeit Auguſtus 3, ſeit Caligula 5 Tage hindurch begangen. (Wo 7 Tage gezählt werden, wie Martial. 14, 72, Lucian. epist. Saturn. 25, werden andere Feſte eingerechnet.) — Woher ſoll man ſich aber nun jene bei römiſchen und griechiſchen Schriftſtellern übliche Combination des jüdiſchen Sabbaths mit dem Saturnstage erklären, — eine Combination, die auch zu den Rabbinen übergegangen iſt, ſofern ſie den Planeten Saturn שַׁבְּתַי nennen? Vor Allem iſt hierauf zu bemerken, daß von dem, was die Vorausſetzung jener Combination bildet, nämlich von der Beziehung der 7 Wochentage auf die 7 Planeten im A. T. ſelbſt auch nicht die leiſeſte Spur ſich findet und daß ſie auch auf heidniſchem Boden ſchwerlich in die hohe Vorzeit zurückgeht (vgl. Ewald, de feriarum hebr. orig. ac rat. in der Zeitſchr. f. die Kunde des Morgenl. III, 417). Ihre allgemeine Verbreitung, ſagt Dio Cass. 37, 18, ſey noch nicht alt. Von den Zeugniſſen für die Benennung einzelner Wochentage nach den Planeten, welche Selden a. a. O. III, 19 zuſammengeſtellt hat, iſt, da die Beziehung der Notiz Herod. II, 82 auf die Wochentage ungewiß iſt, das am weiteſten zurückweiſende der Orakelſpruch bei Euseb. praep. ev. 5, 14, wo die Anrufung der 7 Planeten an ihren 7 Tagen auf den Magier Oſtanes (der nach Plin. hist. nat. 30, 2 ein Zeitgenoſſe des Xerxes war) zurückgeführt wird. Weiter beruht

die Aufeinanderfolge der Planeten in der Benennung der Wochentage nach der angeführten Stelle des Dio Caſſius (ſ. über dieſelbe Lobeck a. a. O. S. 941 ff.) auf Theorien, von denen die eine durch ihre Künſtlichkeit, die andere dadurch, daß ſie die Eintheilung des Tages in 24 Stunden vorausſetzt, ein relativ jüngeres Alter deutlich verrathen; bei beiden aber wird überdies der Saturnstag als der erſte in der Reihe gezählt. Schon hiernach iſt es mißlich, jener Identificirung des Sabbaths mit dem Saturnstage das Gewicht einer uralten Ueberlieferung beizulegen*). Es läßt ſich aber auch die Ideenaſſociation, von der man ſich bei dieſer Combination leiten ließ, leicht erkennen. Dio Caſſius deutet ſie an, indem er als die Eigenthümlichkeit des jüdiſchen Sabbaths das *οὐδὲν τὸ παράπαν δρᾶν* (c. 16), das *ἔργου οὐδενὸς σπουδαίου προσάπτεσθαι* (c. 17) hervorhebt. Bekanntlich war mit der Idee des Saturn die Vorſtellung des müheloſen ſeligen Lebens (Hesiod. op. et d. 170; Pind. Ol. 2, 70 sqq.) ſo eng verknüpft, daß *ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος* (Lucian. fugit. 17) geradezu ein Faulenzerleben bedeutet. (Ueber den torpor Saturni vgl. Serv. zu Virg. Aen. 6, 714.) Auch den Römern war bei dem jüdiſchen Sabbath mit ſeinem otium und als dem Tage, der einſt, wie Tacitus (hist. V, 4; vgl. Justin. hist. 36, 2) die Sache darſtellt, bei der Ausführung aus Aegypten das Ende der Mühen gebracht haben ſollte, die Vergleichung mit ihren Saturnalien nahe genug gelegt. Tacitus ſelbſt führt a. a. O. für die Beziehung des Sabbaths auf den Saturn andere Anſichten ein: „alii, honorem eum Saturno haberi, seu principia religionis tradentibus Idaeis, quos cum Saturno pulsos et conditores gentis accepimus, seu quod e septem sideribus, quis mortales reguntur, altissimo orbe et praecipua potentia stella Saturni feratur.“ Aber eben dieſe Stelle zeigt deutlich, daß wir hier lediglich Hypotheſen vor uns haben, denen nicht mehr Werth beizulegen iſt, als der von Plutarch (Sympos. IV, 6) vorgetragenen, von Tacitus ebenfalls erwähnten Combination des Jehovahcultus mit dem Bacchusdienſte, der zu lieb Plutarch das Wort Sabbath ſogar mit den *σαβοὶ* (Bezeichnung der Bacchanten) in Zuſammenhang bringen zu dürfen meint. — Von einer dem Sabbath entſprechenden heidniſchen Feier des ſiebenten Wochentages weiß aber keiner dieſer Schriftſteller etwas. Den römiſchen Schriftſtellern iſt vielmehr eine ſolche Feier etwas ſpecifiſch Jüdiſches (vgl. ſchon Ovid. art. amat. I, 415 sq.) und darum Gegenſtand des Spottes (Juven. sat. XIV, 96—106; Pers. V, 179—184; Mart. IV, 4. 7). Das Wort des Tacitus: „Moses, quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit“, bezieht ſich nach dem Zuſammenhang der Stelle auch auf die Sabbathfeier. Wie kommt aber nun Joſephus (c. Ap. II, 39) dazu, auszuſagen: „Es gibt keine Stadt, weder eine helleniſche, noch eine barbariſche, und kein einziges Volk, wohin nicht die Sitte des ſiebenten Tages, den wir durch Unthätigkeit begehen, gedrungen wäre?“ Allein Joſephus redet in dieſer häufig mißverſtandenen Stelle ganz und gar nicht von einer ſeit alter Zeit bei den Heiden beſtehenden, dem Sabbath verwandten Einrichtung, ſondern, wie aus dem Zuſammenhang der ganzen, übrigens rhetoriſch übertreibenden Stelle klar hervorgeht, von einer damals weit verbreiteten heidniſchen Nachahmung jüdiſcher Sitte. Philo ferner erklärt allerdings (de opif. mundi. M. I. 21) den Sabbath ſeiner Bedeutung nach für eine *ἑορτὴ τοῦ παντὸς*, für *μόνη πάνδημος καὶ τοῦ κόσμου γενέθλιος*; was er aber vit. Mos. II, 137 über die Verbreitung ſeiner Begehung ſagt, bezeugt, wenn man die Hyperbeln auf das gehörige Maß zurückführt, nichts Anderes, als was Seneca (der ſeinerſeits in der jüdiſchen Sabbathfeier ein septimam fere partem aetatis perdere erblickte) in den bekannten Worten bei August. civ. D. VI, 11 (Senec. opp. ed. Hase III, 427) über die um ſich greifende Nachäffung jüdiſcher Sitte klagt: „usque eo sceleratissimae gentis

*) Inſofern bei dieſer Frage auch das Verhältniß des altteſtamentlichen Jehovah zum Moloch und das Verhältniß dieſes zum Saturn in Betracht kommt, iſt bereits in dem Art. „Moloch“ (Bd. VII. S. 716) das Erforderliche bemerkt.

consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt". Das otium des ſiebenten Tages gefiel nämlich nicht bloß den eigentlichen Proſelyten des Judenthums, ſondern wurde auch von Andern angenommen, zumal ſeit in Folge des Eindringens morgenländiſcher Aſtrologie der Tag des Saturn (des sidus triste, Juven. sat. VI, 569), wofür den Sabbath zu nehmen man ſich nun einmal gewöhnt hatte, als dies ater, ſomit als ungünſtig für jedes Unternehmen, namentlich für Reiſen (Tibull. I, 3. 18) betrachtet wurde. Hiernach iſt es wohl auch zu deuten, wenn Tertullian (apol. c. 16) von Heiden redet, qui diem Saturni otio et victui decernunt, exorbitantes et ipsi a Judaico more, quem ignorant, weil ſie nämlich die religiöſe Bedeutung des Sabbaths nicht kennen.

Aus dem Bisherigen ergibt ſich, daß die Bedeutung des Sabbaths, die nun zu erörtern iſt, durchaus nur aus dem A. T. erkannt werden kann. Die Hauptſtellen ſind 1 Moſ. 2, 3., 2 Moſ. 20, 11. 31, 13—17., deren weſentlicher Inhalt folgender iſt. Gott hat in 6 Tagen die Welt erſchaffen und am ſiebenten Tage geruht und darum dieſen Tag der Vollendung ſeines Werkes geſegnet und geheiligt. Ebenſo ſoll das Volk, das er ſich geheiligt hat und das den Schöpfer und Herrn der Welt als ſeinen Gott erkennt, je nach ſechstägiger Berufsarbeit den ſiebenten Tag als Ruhetag heiligen; und es ſoll dies ein Zeichen des Bundes ſeyn zwiſchen Gott und ſeinem Volke. In dieſen Sätzen ſind folgende Gedanken enthalten: 1) Wie Gott ſoll der Menſch wirken und ruhen; alſo das menſchliche Leben ſoll ſich zum Abbild des göttlichen geſtalten, namentlich aber ſoll das Volk, das zum Organ der Herſtellung einer göttlichen Lebensordnung auf Erden berufen iſt, durch den dem Rhythmus des göttlichen Lebens entſprechenden Wechſel von Arbeit und Feier als das Eigenthumsvolk des lebendigen Gottes erkannt werden. — 2) In ſelige Ruhe hebt ſich das göttliche Wirken auf; erſt darin, daß der ſchaffende Gott in der Anſchauung ſeiner Werke befriedigt ruht, iſt ſein Schaffen ſelbſt vollendet. Daher heißt es 1 Moſ. 2, 2., am ſiebenten Tage (nicht am ſechsten, wie die LXX, den Gedanken der Stelle verkennend, geſetzt hat) habe Gott ſein Werk vollendet. Der ſiebente Tag iſt, wie Otto (dekalogiſche Unterſuchungen, S. 25) ſehr richtig hervorgehoben hat, nicht bloß in ſeiner ſpecifiſch unterſchiedenen Bedeutung, ſondern auch in ſeiner innern Beziehung zu den ſechs vorangegangenen Tagen zu faſſen. „Der ſiebente Tag iſt nicht die Negation des Sechstagewerks, ſondern die Segnung und Heiligung deſſelben." Ebenſo ſoll auch das menſchliche Wirken nicht in reſultatloſem Kreiſen verlaufen; es ſoll ſich abſchließen in einer ſeligen Harmonie des Daſeyns. Dieſer Gedanke iſt, wie wir in dem Art. „Sabbath- u. Jobeljahr" ſehen werden, beſonders klar in der die Sabbathzeiten abſchließenden Inſtitution des Jobeljahres ausgeprägt. Aber die Sabbathidee greift weiter. Daß die ganze Menſchengeſchichte nicht in ſchlechter Unendlichkeit fortgehen ſoll, daß ihre Akten einen poſitiven Abſchluß haben, in einer harmoniſchen Gottesordnung ſich vollenden werden, das iſt ſchon im Schöpfungsſabbath verbürgt und in den Sabbathzeiten vorgebildet. Die Gottesruhe des ſiebenten Schöpfungstages, der keinen Abend hat, ſchwebt über dem ganzen Weltlauf, um ihn am Ende in ſich aufzunehmen. Eben darauf, daß die Ruhe in Gott, die *κατάπαυσις θεοῦ*, auch eine Ruhe für die Menſchen werden ſoll und daß dies Gott durch die Einſetzung des Sabbaths erklärt hat, beruht die Beweisführung in Hebr. Kap. 4. Bekanntlich iſt das ſchon in der alten Kirche weiter auf den Verlauf der Welt in 7 Jahrtauſenden, deren ſiebentes die ſabbathliche consummatio iſt, gedeutet worden (ſ. beſonders Lact. inst. VII, 14); daſſelbe iſt neueſtens weiter ausgeführt worden in dem Werke: „das Evangelium des Reiches der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Reiches Gottes auf Erden von Chriſtianus" 1859. — Daß dieſe Sabbathidee ihre Ausdrucksform in der Siebenzahl hat, erklärt ſich zunächſt daraus, daß dieſe Zahl in natürlichen Vorgängen mannichfach als *ἀριθμὸς τελεσφόρος* und *ἀποκαταστικὸς* erſcheint (vgl. Philo, de mundi opif. M. I. p. 24; de septenario M. II. p. 281), ebendarum Signatur der göttlichen Geſetzmäßigkeit des Weltlaufs iſt, weiter daraus, daß ſie im

A. T. zur Bundeszahl erhoben, Signatur des Gemeinschaftsverhältnisses, in das sich Gott in seiner Offenbarung zur Welt begeben hat, und darum des gesetzmäßigen Verlaufes des göttlichen Reiches ist.

Die volle Bestimmung der Sabbathidee wird aber erst gewonnen, wenn die in die Entwicklung der Menschheit eingetretene Herrschaft der Sünde und des Todes berücksichtigt wird. Nachdem der göttliche Fluch auf die Erde gelegt und der Mensch zum Arbeitsschweiß im Dienste des vergänglichen Wesens verurtheilt ist, gestaltet sich das Verlangen nach der Gottesruhe zur Sehnsucht nach der Erlösung (1 Mos. 5, 29.). Auch Israel hat, da es unter dem ägyptischen Drucke Tag für Tag ohne erquickende Unterbrechung geplagt wurde, gelernt, nach Ruhe zu seufzen. Als ihm nun Gott bei der Ausführung aus der Knechtschaft die regelmäßig wiederkehrenden Ruhezeiten schenkte, ward diese Ordnung zugleich eine dankbare Feier zum Gedächtniß der erfahrenen Erlösung. Darum heißt es 5 Mos. 5, 15: „Du sollst gedenken, daß du Knecht warst im Lande Aegypten und Jehovah, dein Gott, dich von dort ausgeführt hat mit starker Hand und ausgerecktem Arm; darum hat dir Jehovah, dein Gott, geboten, zu halten den Sabbathtag.“ Diese Stelle will nämlich gar nicht bloß, wie sie schon gefaßt worden ist, die spezielle Verpflichtung, den Dienstboten die Ruhe des siebenten Tages nicht zu verkümmern, motiviren, wornach sie nur den Ermahnungen 15, 15. 24, 22. verwandt wäre. Aber ebenso wenig enthält sie den eigentlichen objektiven Grund der Sabbathfeier, der, wie gesagt, in 2 Mos. 20, 11. ausgesprochen ist; sie wendet vielmehr dasjenige, wos das Gesetz in der Einleitung des Dekalogs 2 Mos. 20, 2. und sonst, besonders im Deuteronomium, als tiefsten subjektiven Beweggrund für alle Gesetzerfüllung einschärft, speziell auf die Sabbathfeier an. (Es verhält sich 5 Mos. 5, 15. zu 2 Mos. 20, 11. wie z. B. 5 Mos. 26, 8 ff. zu den früheren Gesetzen über die Darbringung der Erstlinge). Freilich war die Einschärfung jenes Motivs bei der Sabbathfeier besonders nahe gelegt; wie sehr gerade an diesem Institute das Andenken an die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft haftete, erhellt auch aus dem, was nach den oben mitgetheilten Zeugnissen römischer Schriftsteller über den Grund der Sabbathfeier den Heiden kund geworden war. — Wie der Sabboth hinauf, hinaus und zurück blicken lehrt, ist hiermit angedeutet; noch ist aber auf einen in ethischer Beziehung wichtigen Punkt hinzuweisen. Der Sabbath hat seine Bedeutung eben nur als der siebente Tag, dem sechs Arbeitstage vorangehen. Der erste Theil des Sabbathgebots, der selbst Gebot ist (2 Mos. 20, 9.) lautet: „sechs Tage sollst du arbeiten und all' dein Geschäft beschicken und der siebente Tag ist Feier für Jehovah, deinen Gott.“ Also eben nur auf dem Grunde vorangegangener Berufsarbeit soll die Sabbathruhe eintreten, wie in Gott Wirken und Schaffen in selige Ruhe sich aufhebt. Das Wort 1 Mos. 3, 19. bleibt in seinem Rechte, nur daß der Sabbath dem Sichverzehren in der irdischen Arbeit wehrt, „ein Correktiv ist für die Schäden, welche aus der schweren, drückenden, von Gott abziehenden Arbeit für den unter dem Fluche der Sünde stehenden Menschen entspringen“ (Keil, bibl. Archäol. I, S. 362), endlich in dem Ziele, dem die irdische Berufsarbeit zustrebt, diese selbst heiligt. — Wie ferner in der Sabbathordnung, sofern sie namentlich auch dem Gesinde, den inmitten Israels wohnenden Fremdlingen, dem Last- und Zugvieh zu gut kommen soll (2 Mos. 20, 10. 23, 12.), der humane Karakter des mosaischen Gesetzes sich ausprägt, bedarf keiner weiteren Ausführung. Ebenso wenig ist es hier am Platze, die Vortheile, welche aus der Sabbathfeier in mannichfacher Hinsicht für das bürgerliche Leben erwachsen, auseinanderzusetzen. Die alttestamentlichen Sabbathordnungen haben in dieser Beziehung einen beredten Lobredner an dem Communisten Proudhon gefunden (die Sonntagsfeier, betrachtet in Hinsicht auf öffentliche Gesundheit, Moral, Familien- und Bürgerleben; aus dem Französischen, Ratibor 1850). Die Hervorhebung solcher Nützlichkeitsrücksichten ist im Allgemeinen nicht unberechtigt, wenn sie bloß in sekundärer Weise und in ungezwungener Ableitung aus dem Princip hingestellt werden; aber ganz verkehrt und auf grober Ver-

kennung des ideellen Gehaltes des mosaischen Gesetzes beruhend ist es, wenn man sie zum eigentlichen Erklärungsgrund der mosaischen Ordnungen stempelt.

Der Sabbath ist nach dem Bisherigen eine göttliche Stiftung (vgl. das über den allgemeinen Karakter der alttestamentlichen Cultuszeiten Bd. IV. S. 384 f. Bemerkte), näher ein das Volk heiligendes göttliches Gnadengeschenk (Ezech. 20, 12: „meine Sabbathe gab ich ihnen, daß sie zum Zeichen wären zwischen mir und ihnen, daß man erkenne, daß ich Jehovah sie heilige"); der Sabbath ist also, wenn man sich so ausdrücken will, etwas Sakramentliches. Der göttlichen Gabe muß nun freilich ein gebotenes Verhalten, eine Hingabe und ein Bekenntnißakt von Seiten des Volkes entsprechen, mit andern Worten, zum sakramentalen Moment kommt ein sakrificielles hinzu. Wenn man aber das letztere mit Ewald, der den Sabbath (Alterth. des Volkes Isr. S. 104 ff.) als Ruheopfer faßt, in den Vordergrund stellt, oder wenn man gar mit Knobel (zu 3 Mos. Kap. 23.) das sabbathliche Ablassen von der Arbeit als ein Aufgeben des Erwerbs und ein Verzichten auf Gewinn in Eine Linie mit dem Fasten stellt, so ist das eine gründliche Verkennung der alttestamentlichen Anschauung. Für diese hat der Sabbath so wenig das Peinliche irgend einer Entsagung, daß er vielmehr als Wonne- (Jes. 58, 13.), als Freudentag (vgl. das Sabbathlied Ps. 92., auch Hos. 2, 13.) betrachtet wird. Mit welchem Segen treue Sabbathfeier sich lohnen werde, wie für das in der Ruhe Versäumte reicher Ersatz in Aussicht gestellt sey, dafür empfing das Volk bei seiner ersten Sabbathfeier ein thatsächliches Unterpfand (2 Mos. 16, 29.).

In Bezug auf die Begehung des Sabbaths enthält das A. T. Folgendes. Das erste Stück derselben ist, wie der Name שַׁבָּת aussagt, das Feiern von der Arbeit, wozu (siehe, was bereits Bd. IV. S. 385 über den Unterschied des Wochen- und des Festsabbaths ausgeführt worden ist) nicht bloß die Unterlassung der Dienstarbeit (Feldarbeit und zwar auch in der Pflüge- und Erntezeit [2 Mos. 34, 21.], Holzlesen [4 Mos. 15, 32.]), sondern auch (2 Mos. 16, 23.) die Unterlassung der Bereitung der Speisen gehört; auf die letztere bezieht sich ohne Zweifel auch das Verbot des Feueranzündens in den Wohnungen (35, 3.). Ferner wird (16, 29.) den Israeliten untersagt, am Sabbath aus dem Lager zu gehen, woraus sich für die spätere Zeit das Verbot des Reisens von selbst ergab. Auf die Uebertretung dieser Ordnungen war, wie bei allen Grundgesetzen der Theokratie, die Todesstrafe (31, 14. 35, 2.), und zwar die der Steinigung gesetzt (4 Mos. 15, 35 f.). Mit diesen Bestimmungen des Gesetzes ist ganz im Einklang, was sonst im A. T. als mit dem Sabbath unvereinbar bezeichnet wird; wenn nämlich nach Jer. 17, 21. das Lasttragen, nach Am. 8, 5 f. das Handelsgeschäft am Sabbath unterbleiben soll, und Nehemia, um den Marktverkehr, dessen Unterlassung das Volk nach Neh. 10, 32. angelobt hat, zu hemmen, eine Thorsperre anordnet (13, 15. 19.). — Die positive Begehung des Sabbaths ergab sich aus seiner gottesdienstlichen Bestimmung. Neben dem, daß seine Weihe durch Verdoppelung des Morgen- und Abendopfers vollzogen wurde (4 Mos. 28, 9.), auch an ihm die Erneuerung der Schaubrode stattfand (3 Mos. 24, 8.), sollte an ihm מִקְרָא קֹדֶשׁ, d. h. heilige Versammlung seyn (23, 3.). (S. über diesen Ausdruck das Bd. IV. S. 385 f. Bemerkte.) Das Volk sollte sich am Heiligthum einfinden, um daselbst anzubeten (vgl. Ezech. 46, 3.). Da der Besuch des Centralheiligthums nur einem kleinen Theile des Volks möglich war, so mögen schon frühzeitig am Sabbath Vereinigungen zu Hörung und Betrachtung des göttlichen Worts, namentlich in den Prophetenschulen stattgefunden haben. Doch liegt die erste Spur davon erst in 2 Kön. 4, 23. (s. über diese Stelle Bd. XII. S. 221); und daß die Sabbathfeier, wie sie später in den Synagogen stattfand, nicht schon in die alte Zeit zurückverlegt werden darf, wie dies von Josephus (c. Ap. II, 17) geschehen ist, bedarf kaum bemerkt zu werden. — Unverkennbar tritt in den Bestimmungen des Gesetzes die positive Seite der Sabbathheiligung gegen die negative zurück. Ganz unrichtig vollends ist die Behauptung, daß die Ruhe von der Arbeit am Sabbath bloß

Mittel für den Zweck des Gottesdienſtes ſeyn ſollte; ſolchen Meinungen gegenüber iſt Vitringa (de synag. vet. p. 292 sq.) gonz im Rechte. Es iſt beachtenswerth, daß auch die ſpäteren prophetiſchen Stellen, welche auf Sabbathheiligung dringen, wie Jeſ. 56, 2. 58, 13 f., Jer. 17, 21 ff., ſich darauf beſchränken, hervorzuheben, wos man am Sabbath nicht thun ſolle, wobei Jeſ. 58, 13. auch ein nichtsnutziges Nichtsthun (wie leeres Geſchwätz) vom Sobbath fern geholten wiſſen will. Demungeachtet wäre es freilich ganz verfehlt, zu behaupten, die poſitive Heiligung des Sobbaths habe weniger in der Intention des Geſetzes gelegen; ſpricht doch dogegen die gonze oben gegebene Entwicklung der Sabbathidee. Vielmehr iſt auch hier die weiſe Pädagogie des Geſetzes zu erkennen, die Vieles nicht ausdrücklich gebietet, weil es an den gegebenen Thotſachen, Vorbildern und Ordnungen frei ſich erzeugen ſoll. Eine ſolche Pädagogie vom Negativen auf's Poſitive, vom Aeußern auf das Innere hin lag auch in den geſetzlichen Vorſchriſten über die Sabbothruhe. Sie gehen ebenſo weit, als nöthig iſt, um neben der Erholung, die dem Volk gewährt werden ſoll, der poſitiven Heiligung des Tages einen Boden zu bereiten, deren Motive dann dem Volk an's Herz gelegt werden (vgl. Vitringa o. a. O. S. 295 f.); wogegen die Satzungen, mit welchen dos ſpätere Judenthum das Sobbathgebot umzäunte, ganz geeignet waren, eine lebendige Begehung des Sabbaths niederzudrücken. — Dieſe Satzungen hoben bereits in den Jahrhunderten zwiſchen Eſra und Chriſtus ſich gebildet. Welche Bedeutung die Sabbathordnung als eines der Stücke des Ceremonialgeſetzes, die auch von dem unter die Heiden geworfenen Volke beobochtet werden konnten, im Exil gewann, dorüber vgl. das Bd. XII. S. 229 Bemerkte. Doch zeigen die oben angeführten Stellen des Buches Nehemia, namentlich 10, 32., wornach das Volk ſich erſt eidlich darouf verpflichten muß, am Sabbath den Marktverkehr zu unterloſſen, daß in jener Zeit ſtrenge Sabbathfeier noch nicht Volksſitte geworden wor. In den Maßregeln ober, die Nehemia zur Wahrung der Sabbothſtille trifft, iſt von der mikrologiſchen Caſuiſtik der ſpäteren Zeit noch nichts zu finden. Welche Skrupuloſität in Bezug auf die Heiligung des Sabboths erſcheint dagegen in der makkobäiſchen Zeit, in der freilich der Umſtand, daß die ſyriſche Verfolgung nomentlich auch auf Ausrottung der Sobbothfeier ausging (1 Makk. 1, 45., vgl. 2 Makk. 6, 6.), um ſo mehr die letztere als ein Palladium des Volkes Gottes zu hüten gebot. Schon früher ſcheint, wie aus der Erzählung über das Eindringen des Ptolemäus Lagi in Jeruſalem (Jos. Ant. XII, 1; c. Ap. I, 22) zu ſchließen iſt, die Vertheidigung gegen feindlichen Angriff als mit der Sabbathordnung unvereinbar betrachtet worden zu ſeyn. (Daß aber die alte Zeit unbedingte Waffenruhe am Sabbath noch nicht gefordert hatte, zeigt die Erzählung Joſ. Kap. 6., da unter den ſieben Tagen, an denen das iſraelitiſche Heer gerüſtet Jericho umzog, jedenfalls ein Sabbath geweſen ſeyn muß.) Im Anfang des makkabäiſchen Aufſtandes ließen ſich die Choſidim lieber von den Feinden niedermetzeln, als daß ſie am Sabbath zu den Woffen gegriffen hätten (1 Makk. 2, 42., 2 Mokk. 6, 11.). In Erwägung der Gefohr, die darous den Juden erwuchs, ſtellte nun Mattathios (1 Makk. 2, 41., Jos. Ant. XII, 6, 2) den Grundſatz ouf, daß Abwehr feindlichen Angriffs am Sobbath zuläſſig ſey, wogegen die Ergreifung der Offenſive ausgeſchloſſen blieb (2 Mokk. 8, 26.). Auch der 1 Makk. 9, 43 ff. erzählte ſabbathliche Kampf des Jonathan gegen Bacchides iſt unter den Geſichtspunkt der Defenſive zu ſtellen (ſ. Grimm z. d. St.). Dieſer Grundſatz blieb fortan in Geltung; *ἄρχοντας μάχης*, ſagt Jos. Ant. XIV, 4, 2, *καὶ τύπτοντας ἀμύνασθαι δίδωσιν ὁ νόμος, ἄλλο δέ τι δρῶντας τοὺς πολεμίους οὐκ ἐᾷ*. Indem aber, worauf die letzten Worte ſich beziehen, die Störung von Belogerungswerken, welche die Feinde aufführten, nicht als erlaubte Vertheidigung galt, ſo wurde die Einräumung der Abwehr in manchen Fällen (wie eben in dem in dem angeführten Abſchnitte von Joſephus berichteten) völlig werthlos für die Juden. Daß heidniſche Feinde den Sabbath ſich häufig zu nutze machten, um einen Schlag gegen die Juden zu führen, iſt begreiflich; ſ. weitere Beiſpiele 2 Makk. 15, 1., Jos. Ant. XIII, 12, 4. XVIII, 9, 2. Ein

Beiſpiel des Gegentheils aus dem jüdiſchen Krieg, daß die Juden trotz des Sabbaths einen wüthenden Angriff mit glücklichem Erfolg auf die Römer ausführten, berichtet Jos. b. jud. II, 19, 2; ebendaſelbſt IV, 2, 3 wird erzählt, wie Titus einmal durch den ihm vorgehaltenen Vorwand, daß die Juden am Sabbath auch keine Unterhandlungen führen dürfen, ſich überliſten ließ. Die in heidniſchen Heeren dienenden Juden brachte die Sabbathordnung natürlich in ſtarke Colliſion mit ihrer militäriſchen Pflicht; vgl. was 2 Makk. 15, 2 ff. die unter Nicanor dienenden Juden dieſem vorhalten. Zu der freundlichen Behandlung, welche die Juden Cäſar verdankten, gehörte auch die ihnen mit Rückſicht auf ihren Sabbath gewährte Befreiung vom Kriegsdienſte (Jos. Ant. XIV, 10. 12 sqq.). Dagegen wurde nach Jos. Ant. XVIII. 3. 5 unter Tiberius eben dies, daß die Juden aus Rückſicht auf ihre geſetzlichen Ordnungen ſich dem Kriegsdienſt entziehen, als Anlaß zur Judenverfolgung in Rom benutzt. Die Miſchna (tr. Schabb. VI, 4) verbietet ganz allgemein das Tragen jeder Art von Waffen am Sabbath.

Von den ſonſtigen Sabbathordnungen der ſpäteren Zeit, wie ſie hauptſächlich in der Miſchna, Tract. Schabboth, in der Thoſaphta dazu (Ugol. thes. XVII. 409 sqq.), im 3. Buch des Schulchan Aruch, Orach Chajim §. 242 ff. (im Auszug von Löwe S. 49 ff.) u. ſ. w. verzeichnet ſind, iſt hier nur das Wichtigſte, beſonders dasjenige, was zur Erläuterung neuteſtamentlicher Stellen dient, hervorzuheben. — Der Anfang des Sabbaths richtete ſich natürlich nach dem jüdiſchen Tagesanfang; demnach erſtreckte ſich der Sabbath vom Sonnenuntergang am Freitag bis zum Sonnenuntergang des Sonnabends. Der Sonnenuntergang iſt nicht im aſtronomiſchen Sinn zu verſtehen, ſondern gemeint iſt das Verſchwinden der Sonne unter dem Horizont, weshalb im Thal der Sabbath früher begann und ſchloß als in hochgelegenen Ortſchaften (vgl. Lund, jüd. Heiligth. S. 941). Bei trüber Witterung ſoll am Aufſitzen der Hühner der Sabbathanfang erkannt werden. Anfang und Ende des Sabbaths wurde nach Jos. b. jud. IV, 9. 12. im Tempel durch Trompetenſchall angekündigt, nach den Gemariſten auch in anderen jüdiſchen Städten. — Die Zeit am Freitag Abend von der Neigung der Sonne bis zu ihrem Untergang hieß Sabbathabend (ערב השבת). Bereits in dieſen letzten Stunden des Rüſttages ſollte kein Geſchäft vorgenommen werden, das ſich in den Anbruch des Sabbaths hineinziehen könnte, namentlich auch kein gerichtliches (Mischn. Schabb. I. 2 f.); ein Edikt des Kaiſers Auguſtus geſtattete deßhalb den Juden, *ἐγγύας μὴ ὁμολογεῖν ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης* (Jos. Ant. XVI, 6. 2.). Ueber das, was ſonſt noch zur Vorbereitung des Sabbaths gehört, die Bereitung der Speiſen, die dann in der Mischn. Schabb. IV, 1. vorgeſchriebenen Weiſe warm zu erhalten ſind, Waſchung, Lichteranzünden, worauf 2 Maſ. 35, 2. bezogen wurde, und Anderes ſ. Orach Chajim, überſetzt von Löwe S. 50 ff., und Buxtorf, synag. jud. c. 15. Auf das Lichteranzünden, das eines der wichtigſten Stücke der Sabbathzurüſtung bildet, iſt ſchon Senec. ep. 95 angeſpielt. Vor dem Beginn des Sabbaths ſoll der Geldbeutel abgelegt werden (Mischn. Schabb. XXIV, 1), desgleichen alles Arbeitsgeräthe. Orach Chajim (Löwe S. 55) verordnet: „man darf am Freitag nahe vor dem Anfang des Sabbaths nicht ausgehen mit einer Nähnadel oder einer Schreibfeder, denn man könnte es vergeſſen, dieſe Sachen beim Anfang des Sabbaths von ſich zu legen. Ein Jeder ſoll ſeine Taſchen um dieſe Zeit durchſuchen, damit nichts darin bleibt, womit man am Sabbath nicht ausgehen darf". Die Schärfung der Beſtimmungen für den Rüſttag, wie der Sabbathſatzungen überhaupt, ſoll beſonders von der Schule des Schammai ausgegangen ſeyn. — Was nun die Begehung des Sabbathtages ſelbſt betrifft, ſo ſind zweierlei Ordnungen zu unterſcheiden; die einen beziehen ſich auf die gottesdienſtliche Beſtimmung deſſelben, die andern — und nach dieſer Seite hin wurde das Geſetz vom üppigſten Satzungsweſen überwuchert — erweitern die gebotene Einſtellung der Arbeit zu einem bis in's Peinliche gehenden Nichtsthun. In erſterer Beziehung iſt der Sabbath der Tag des Studiums des Geſetzes, der Tag der Andacht und der Contemplation (vgl. Jos. Ant. XVI, 2. 4; Philo vit. Mos. Lib. III. M. II,

168), namentlich der Tag des in Gebet, Vorlesung und Erklärung der heiligen Schrift bestehenden Synagogalgottesdienstes (Luk. 4, 16 ff., Apgsch. 13, 27., Philo fragm. M. II, 630). Was die Ordnungen der zweiten Art betrifft, so fallen unter das sabbathliche Arbeitsverbot natürlich nicht die Cultusverrichtungen im Heiligthum (vgl. Matth. 12, 5.). Diese vielmehr „verdrängen" (דוחין) den Sabbath, wie die übliche Formel lautet, denn אין שבות במקדש. Ueber die auf den Sabbath fallenden Passahgeschäfte s. Mischn. Pesachim c. 5 u. 6. Doch gilt in Bezug auf alle Tempelarbeiten die allgemeine Regel, daß bei demjenigen, was man am Vorabend des Sabbaths verrichten kann, dieser nicht weichen darf. Weiter war die Beschneidung am Sabbath zulässig (Mischn. Schabb. c. 19; Lightfoot zu Joh. 7, 22), wenn auch von Manchen dieselbe auf den Schluß des Sabbaths verschoben wurde (s. J. C. Wolf, curae philol. et crit. zu Joh. 7, 22.). Ueber Fütterung und Tränkung von Vieh und Geflügel, die ebenfalls jedoch mit einschränkenden Bestimmungen gestattet waren, s. M. Schabb. XXIV, 2—4; Lightfoot zu Luk. 13, 15. Aus den am Sabbath verbotenen Verrichtungen werden M. Schabb. VII, 2. 39 Hauptarbeiten (אבות מלאכה) herausgehoben: säen, pflügen, ernten, Garben binden, dreschen, worfeln, Getreide reinigen, mahlen, sieben, kneten, backen, Wolle scheeren, waschen, ausklopfen, färben, spinnen, Gewebe anzetteln, zwei Weberknoten machen, zwei Fäden weben oder trennen, einen Knoten machen oder lösen, zwei Stiche nähen oder aufreißen, um sie wieder zu nähen, ein Reh jagen oder schlachten, dessen Haut abziehen oder salzen, das Fell bereiten, abschaben, zerschneiden; zwei Buchstaben schreiben oder löschen, um sie wieder zu schreiben; bauen, einreißen, Feuer löschen oder anzünden, mit dem Hammer platt schlagen, etwas von einem Bereich in den andern (מרשות לרשות) tragen. Aus diesen ergab sich dann das Verbot anderer abgeleiteter Thätigkeiten (תולדות) von selbst. Daß diese Mikrologie schon in der Zeit Christi von den Pharisäern ausgebildet war, erhellt aus Matth. 12, 2 ff. und Joh. 5, 10 ff. Das an der ersteren Stelle erwähnte Verbot des Aehrenpflückens konnte aus dem Verbote des Erntens abgeleitet werden; das in der letzteren besprochene Tragen des Bettes fiel unter die letzte der oben aufgeführten Bestimmungen, die schwierigste von allen, an die sich eine Unzahl von Satzungen angeschlossen hat. Die Rabbinen unterschieden רשות יחיד und רשות רבים, und verboten hiernach das Tragen einer Sache von einem öffentlichen Ort an einen privaten und umgekehrt. Um Verlegenheiten zu beseitigen, handelte es sich darum, viele Bereiche zu einem zu verbinden. Ueber diesen עירוב, d. h. die Verbindung oder Vermischung der Oerter am Sabbath s. Mischn. tr. Erubin und die Tosaphta dazu (Ugol. thes. vol. XXVII, p. 509 sqq.; ebendaselbst findet sich eine Kupfertafel zur Veranschaulichung der verschiedenen Arten des Erub). — Näher sind noch folgende Punkte zu erörtern, — zuerst die Krankenheilungen am Sabbath. Was diese betrifft, so verbietet M. Schabb. XXII, 6 auf den Sabbath das Vomiren, das Einrichten eines Beinbruchs, Umschläge bei Verrenkungen; dagegen bestimmt Mischna Joma VIII, 6., daß jede Lebensgefahr (כל ספק נפשות, omne dubium animarum) den Sabbath verdrängt; denn, sagt die Thosaphta zu Schabb. XVI, 5 (Ugol. XVII, p. 494): „die Gebote sind Israel nur dazu gegeben, daß sie dadurch leben, wie es (3 Mos. 18, 5.) heißt, welcher sie thut, der Mensch soll dadurch leben, nicht: soll dadurch sterben". Daß Kranke, bei denen ohne Zweifel keine augenblickliche Gefahr war, nach Mark. 1, 32. zu Jesu am Sabbath erst nach Sonnenuntergang gebracht wurden, ist hiedurch erklärt (vgl. Lightfoot, horae I, 312). Weiter verordnet Joma VIII, 7., daß, wenn einer (von einem eingestürzten Gebäude u. dgl.) verschüttet worden, nachgegraben werden müsse; finde man ihn noch lebend, so sey er vollends auszugraben, finde man ihn aber todt, so müsse man ihn bis zum Ende des Sabbaths liegen lassen. Ein ähnliches Verfahren scheint Matth. 12, 11., wo Jesus ex concessis argumentirt, in Bezug auf verunglückte Thiere vorausgesetzt zu werden. Dem widerspricht aber die Gemara, Schabb. fol. 128, 2. Nach dieser soll man einem in eine Grube gefallenen Stück Vieh Stroh oder Kissen unterlegen und dann zusehen,

ob es ſelbſt ſich herausarbeite; gelingt dieß nicht, ſo ſoll man es bis zum Ablauf des Sabbaths in der Grube laſſen, ihm aber Futter reichen (ſ. über dieſen Gegenſtand Buxtorf, synag. jud. p. 350 sqq). — Was ferner die für die Beſtimmung des Todestages Jeſu bedeutſame Frage betrifft, ob am Sabbath und an ſabbathlichen Feſttagen Gericht gehalten werden durfte, ſo ſcheint die Beantwortung nach der Mischna kaum zweifelhaft zu ſeyn. Denn tr. Beza V, 2 heißt es kurz: „man richtet nicht“ (am Sabbath); und wenn nach dem oben Bemerkten gerichtliche Geſchäfte für den Vorabend des Sabbaths nicht mehr zuläſſig waren, wie viel weniger werden ſie am Sabbath ſelbſt geſtattet geweſen ſeyn? Demungeachtet verhält es ſich mit der Sache nicht ſo einfach, wie z. B. Bleek (Beiträge z. Evangelienkritik S. 142) dieſelbe angeſehen hat. Schon das iſt fraglich, ob nicht die angeführte Stelle der Mischna, gleich der Schabb. I, 2., nach dem Zuſammenhang nur auf civilrichterliche Akte ſich bezieht. (Beza V, 2 nennt nämlich unter den im freien Willen ſtehenden Dingen, die für den Sabbath verboten ſind, neben dem Gerichthalten noch die Veranſtaltung von Verlöbniſſen, die Chaliza und die Schließung der Leviratsehe). Uebrigens mag immerhin eingeräumt werden, daß, wenn auch an ſabbathlichen Tagen (vgl. 4 Moſ. 15, 32., Joh. 7, 32.) die Gefangennehmung eines Delinquenten anerkanntermaßen keinem Anſtand unterlag, doch die weitere gerichtliche Procedur in der Regel verſchoben worden, überhaupt der Sabbath kein regelmäßiger Sitzungstag für criminalgerichtliche Verhandlungen geweſen ſeyn wird*). Ebenſo mag, was Maimon. hilch. Sanh. c. 11 angibt, daß an Sabbathtagen keine Hinrichtung ſtattgefunden habe, Regel geweſen ſeyn. Mit dem Allen iſt doch noch nicht bewieſen, daß Criminaljuſtizakte, die als unter den Geſichtspunkt von 5 Moſ. 13, 6. 17, 13. u. ſ. w. fallend, ſogar einen gewiſſen gottesdienſtlichen Karakter hatten, als mit der Sabbathfeier unverträglich betrachtet worden ſeyen. Daß dies nicht der Fall war, erhellt aus Mischn. Sanh. X (XI), 4., wo als Meinung Akiba's angeführt wird, daß einer, der wider die Worte der Schriftgelehrten ſich aufgelehnt, nicht durch das Gericht ſeiner Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne getödtet, ſondern nach Jeruſalem hinaufgeführt, auf das Wallfahrtsfeſt (חַג) aufbewahrt und an dem Feſte getödtet werden ſolle, weil es heißt (5 Moſ. 17, 13.): „und alles Volk ſoll es hören und ſich fürchten“. Dies mit Movers (a. a. O. S. 69) bloß auf den Vortag der Feſte zu beziehen, an dem Hinrichtungen ohnedies keinem Anſtand unterlagen, iſt man nicht berechtigt. Stellen endlich, wie Luk. 4, 29., Joh. 8, 59. u. a., ferner die Erzählung des Hegeſippus von der Steinigung Jakobus des Gerechten am Paſſahfeſte (Euſeb., K. G. II, 23), beweiſen wenigſtens ſo viel, daß das Volk auch über ein gerichtliches Einſchreiten gegen einen Frevler am Geſetz keine Skrupel, als ob darin eine Entweihung eines Sabbaths oder Feſttages liege, gehabt haben wird (vgl. beſonders Wieſeler, chronol. Synopſe der vier Evangelien, S. 361 ff.). — In Betreff des Verbots des Reiſens am Sabbath und ſabbathlichen Feſttagen (Jos. Ant. XIII, 8. 4) iſt bereits bemerkt worden, daß daſſelbe auf 2 Moſ. 16, 29. gegründet wurde. Da die Entfernung der Stiftshütte von dem äußerſten Rande des Lagers zu 2000 Ellen angenommen wurde, ſo beſtimmte die Satzung, daß Keiner weiter als dieſe Strecke über die Gränzen ſeines Wohnorts hinausgehen dürfe (vergl. auch Orig. de princ. IV, 17). Dies iſt der Sabbathweg (σαββάτου ὁδὸς Apg. 1, 12.; bei den Rabbinen תְּחוּם שַׁבָּת, d. h. Sabbathgränze). Dem hierüber Bd. IX. S. 148 Geſagten iſt noch Folgendes beizufügen. Die Beſtimmungen über die Meſſung der Sabbathgränze gibt Mischna Erubin c. 5. Ueber die Elle, nach der die Strecke gemeßen wurde, vgl. das von Herzfeld (Geſch. des Volkes

*) Die Stelle Gem. Sanhedr. f. 88, 1., wornach das Synedrium an Sabbath- und Feſttagen nicht in ſeinem gewöhnlichen Lokal, ſondern im Zwinger zwiſchen dem Tempelberg und Weibervorhof ſich verſammelte, iſt allerdings von Manchen mit Unrecht auf Gerichtsſitzungen bezogen worden; die Angabe Raſchi's, daß dieſer Ort für den Zweck, dem Volke Unterricht im Geſetze zu ertheilen, gewählt worden ſey, hat alle Wahrſcheinlichkeit für ſich. S. hierüber Movers in der Zeitſchr. für Philoſ. und kathol. Theologie, Heft VIII, S. 66 ff.

Iſrael I, 485) Bemerkte. Wahrſcheinlich war urſprünglich die von ſechs Handbreiten gemeint, warnach, da der griechiſche Fuß vier, das Stadium alſo 2400 Handbreiten betrug, der Sabbathweg = 5 Stadien geweſen wäre. Wenn nun Epiphanius (haer. 66, 82) den Sabbathweg zu 6 Stadien beſtimmt (= 14,400 Handbreiten), ſo lag dieſer Beſtimmung wahrſcheinlich die größere, von den Juden ſpäter angenommene Elle zu Grunde. Wie man ſich für gewiſſe Fälle eine Ueberſchreitung der Sabbathgränze zu reſerviren wußte, aber über den עירוב תחומין ſ. Mischna Erubin c. 3 u. 4; Orach Chajim §. 408 ff. (Der bekannteſte Fall iſt der, daß der Jude am Abend vor dem Sabbath innerhalb der Sabbathgränze an einem Orte Speiſe niederlegt, davon ißt und das Uebrige vergräbt, wodurch er farmell dort einheimiſch wird und das Recht erhält, von dort aus 2000 Ellen weiter zu gehen u. ſ. w.)

Trotz aller der peinlichen Satzungen, mit denen die Sabbathfeier umſchanzt iſt, ſoll doch der Sabbath durchaus als Freudentag betrachtet werden. „Am Sabbath ſoll man Alles thun, um ſich zu vergnügen“. Orach Chajim §. 290; vgl. Buxtorf, synag. jud. p. 312 sqq. Das Faſten am Sabbath iſt verboten (vgl. ſchon Judith 8, 6.). Die Angabe Juſtin's (hist. 36, 2), warnach Moſes, als er nach ſiebentägigem Faſten mit ſeinem Volk an den Sinai gekommen war, den ſiebenten Tag, den Sabbath in omne aevum jejunio sacravit, quoniam illa dies famem illis erroremque finierat (vgl. Sueton. vit. Aug. 76), beruht auf einem Irrthum, der wahrſcheinlich durch Mißverſtändniß des Verbots, am Sabbath Speiſe zu bereiten, entſtanden war. (In Luk. 18, 12. νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου bezeichnet σάββατον bekanntlich die Woche.) Drei Mahlzeiten ſind für den Sabbath vorgeſchrieben (M. Schabb. XVI, 2), die erſte am Freitag Abend, die zweite am Sonnabend Mittag, die dritte am Sonnabend vor Nacht. Eine Zuſammenſtellung der hierher gehörigen Talmudſtellen gibt Edzardi in den Anmerkungen zu ſeiner Ausgabe des tr. Berachoth c. 1 (Hamb. 1713), S. 192 f. Z. B. Gem. Schabb. fol. 118, 1 heißt es: „Jeder, der die drei Mahlzeiten am Sabbath hält, wird gerettet von den drei Strafen, von den Wehen des Meſſias, von dem Gericht der Hölle, von dem Kriege Gog's und Magog's“. Ueber das Kiddufchgebet bei der erſten Mahlzeit ſ. Orach Chajim §. 271, Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudiſch-rabbiniſchen Judenthums S. 34 ff.; über die Ceremonien bei der zweiten und dritten Mahlzeit ſ. Orach Chajim §. 289 ff., Schröder S. 52 ff.; über die mit der dritten Mahlzeit zu verbindenden Labſprüche vgl. auch die Erläuterung von Mischna Berachoth VIII, 5 in Geiger's Leſeſtücken aus der Mischna S. 67 ff. Auf reichliches und gutes Eſſen am Sabbath wird gedrungen. In den Schulen, in denen der Unterricht am Sabbath nicht ſuspendirt iſt, ſollen doch an dieſem Tage neue Lehrgegenſtände nicht begonnen werden, weil die geſpanntere Aufmerkſamkeit, die das Erlernen neuer Gegenſtände erfordert, nachtheilig auf die durch das reichliche Eſſen ſtärker in Anſpruch genommene Verdauung der Kinder einwirken würde (Nedarim f. 37, 2., Beer, jüdiſche Literaturbriefe S. 76).

Unter den jüdiſchen Sekten zeichneten ſich die Eſſäer durch ihre ſtrenge Sabbathfeier aus; Joſephus (b. jud. II, 8. 9) ſagt hierüber: „nicht nur bereiten ſie ſich die Speiſen einen Tag zuvor, um an jenem Tage kein Feuer anzünden zu müſſen, ſondern ſie wagen nicht einmal ein Gefäß von der Stelle zu rücken und ihre Nothdurft zu verrichten“.— Auch die Samaritaner betrachten den Sabbath als ein ſakroſanktes Inſtitut, deſſen Entweihung in gleicher Linie mit der Abgötterei ſteht; auf ſeine Heiligung ſey ein großer Lohn geſetzt (ſ. die Stellen aus ſamaritaniſchen Hymnen bei Gesen. de Samarit. theol. p. 35 sqq.). Ueber die Strenge des Daſitheus in dieſem Stücke ſ. Bd. III, S. 491. Oehler.

Sabbath- und Jobeljahr. Dieſe beiden Inſtitutionen, in denen der Cyklus der altteſtamentlichen Sabbathzeiten ſich abſchließt, ſtehen in enger Beziehung zu einander. Es wird daher angemeſſen ſeyn, nachdem zuerſt die dieſelben betreffenden Geſetze im Einzelnen erörtert ſind, die Bedeutung beider im Zuſammenhang zu behandeln. — Die

das Sabbathjahr betreffenden Geſetze ſind: 1) 2 Maſ. 23, 10 f.; 2) 3 Maſ. 25, 1—7.; 3) 5 Moſ. 15, 1—11.; 4) 5 Maſ. 31, 10—13. In der erſten Stelle iſt im Allgemeinen verordnet, daß, nachdem das Land ſechs Jahre hindurch beſät und ſein Ertrag eingeſammelt worden, es im ſiebenten Jahre liegen gelaſſen werden ſolle *), damit die Armen davon eſſen und, was ſie übrig gelaſſen, von dem Wild verzehrt werde. Ebenſo ſey mit den Wein- und Oelpflanzungen zu verfahren. Die Sorge für die Armen iſt der Geſichtspunkt, unter dem, wie ſchon Ranke (Unterſuchungen über den Pentateuch II, 53) richtig geſehen hat, das Geſetz an die vorhergehenden Gebote angereiht wird. — Das zweite, ausführlichere Geſetz des Leviticus bezeichnet dann beſtimmter dieſe Ordnung als eine Jehovah geweihte Feier des Landes (V. 2. u. 4.), das Jahr als Feierjahr (שַׁבָּתוֹן שַׁבָּת), gibt aber weiter die Beſtimmung, daß, was die Aecker und Weinberge ohne Beſtellung in dieſem Jahre tragen, nicht eingeheimſt, ſondern von dem Beſitzer, ſeinem Geſinde, ſeinen Taglöhnern und Beiſaſſen, ſeinem Vieh und dem Wild des Landes verzehrt werden ſolle. Der Sinn dieſer Beſtimmung iſt ganz und gar nicht, wie Hupfeld a. a. O. S. 13 ihn gefaßt hat, daß der Ertrag des Sabbathjahres zur Ernährung der Familie mit Ausſchluß der Armen dienen ſolle; denn der Tagelöhner und der Beiſaſſe gehörten (wie ſchon aus 2 Maſ. 12, 45. erhellt) gerade nicht zur Familie; dieſe beiden Klaſſen, die keinen Grundbeſitz im Lande haben, ſind vielmehr eben zu den Armen des Landes zu rechnen (vgl. 5 Maſ. 24, 14.). Der Geſichtspunkt, unter den die Verwendung des Jahresertrags in dieſem zweiten Geſetze geſtellt wird, iſt der des Gemeinguts für Menſchen und Thiere (vgl. Jos. Ant. III, 12. 3), ein Geſichtspunkt, der den im erſten Geſetz aufgeſtellten nicht aus-, ſondern einſchließt. Bei der großen Fruchtbarkeit des paläſtinenſiſchen Bodens konnte der aus den ausgefallenen Körnern des vorhergegangenen Jahres aufgehende Brachwuchs (סְפִיחַ) einen nicht unbeträchtlichen Ertrag geben; man ſehe, was über die Fruchtbarkeit des ſich ſelbſt ausſäenden wildwachſenden Getreides in Ritter's Erdkunde XVI, 283. 482. 693. mitgetheilt wird. Doch iſt natürlich die Meinung des Geſetzes nicht die, daß dieſer Brachwuchs den Nahrungsbedarf des Jahres decken ſolle; vielmehr wird 3 Maſ. 25, 20—22. vorausgeſetzt, daß Vorräthe von früheren Jahren vorhanden ſeyen. — Eine weſentlich neue Beſtimmung enthält die dritte, deuteronomiſche Verordnung. Der Zuſammenhang von 15, 1—6. mit 14, 29., wie das, was 15, 7—10. nachfolgt, erinnert an den Zuſammenhang des erſten Geſetzes; wie dort handelt es ſich beſonders um die Bedeutung, welche das Sabbathjahr für die Armen haben ſoll. Es ſoll nämlich im ſiebenten Jahre jeder Gläubiger das Darlehen, das er ſeinem Nächſten vorgeſtreckt hat, liegen laſſen (oder, wenn mit Hupfeld a. a. O. S. 21 in V. 2. מַשֶּׁה geleſen und יָדוֹ von שָׁמוֹט abhängig gemacht wird, es ſoll jeder Gläubiger ſeine Hand ruhen laſſen in Bezug auf das, was er ſeinem Nächſten geborgt hat); er ſoll ſeinen Nächſten und ſeinen Bruder (im Unterſchied vom Ausländer V. 3.) nicht drängen, weil שְׁמִטָּה dem Herrn zu Ehren ausgerufen worden iſt. Das Sabbathjahr führt daher in V. 9. (vgl. 31, 10.) geradezu den Namen שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה. Die Frage, ob unter dieſer Laslaſſung völliger Erlaß oder nur Stundung des Anlehens zu verſtehen ſey, wird verſchieden beantwortet. Das Erſtere iſt die gewöhnliche jüdiſche Auffaſſung, die wahrſcheinlich ſchon bei der LXX (ἀφήσεις πᾶν χρέος — — καὶ τὸν ἀδελφόν σου οὐκ ἀπαιτήσεις) anzu-

*) Gegen die gewöhnliche Erklärung will Hupfeld (comment. de primitiva et vera temp. fest. ap. Hebr. ratione, part. III, p. 10) in V. 11 die Suffixe in תִּשְׁמְטֶנָּה וְנָטַשְׁתָּה nicht auf אַרְצֶךָ, ſondern auf תְּבוּאָתָהּ zurückbeziehen und V. 11 nur von einer Freilaſſung des Ertrags, nicht von einer Unterlaſſung der Bebauung verſtehen. Aber auch bei der angegebenen allerdings zuläſſigen Conſtruktion iſt man keineswegs berechtigt, V. 11 ſo zu faſſen, als ob es hieße: „im ſiebenten Jahre ſollſt du dein Land zwar auch beſäen, aber ſeinen Ertrag frei geben". Ἄτοπον γὰρ ἦν, ἑτέρους μὲν πονεῖν, ἑτέρους δὲ καρποῦσθαι, bemerkt Philo (de carit. II, 391) ganz richtig. Vielmehr will V. 11 augenſcheinlich dem Sinne nach einen Gegenſatz gegen den ganzen 10. Vers bilden.

nehmen iſt, dann bei Philo, der die Sache de septen. M. II, 277 durch τὰ δάνεια χαρίζεσθαι, ebendaſ. S. 284 durch χρεωκοπία bezeichnet, ſich findet, endlich Mischna Schebiit X, 1 ausgeſprochen iſt*). Auch unter den chriſtlichen Theologen haben Manche die rabbiniſche Auffaſſung getheilt (ſo namentlich Luther); die Ausdrücke in V. 2. und 3. führen aber nicht weiter, als daß die Schulden nicht eingetrieben werden ſollen, alſo auf die Suspenſion derſelben. Daß hiergegen, wie behauptet worden iſt, V. 9. ſprechen ſoll, iſt nicht einzuſehen; denn die Rückſicht darauf, daß das geborgte Geld im Sabbathjahre nicht würde eingetrieben werden können, konnte gar wohl Anlaß geben, Borggeſuche in der nächſt vorangegangenen Zeit zurückzuweiſen. Wenn man häufig das Gebot der Schuldenſtundung mit dem Brachegeſetz ſo in Verbindung gebracht hat, daß jenes eben durch die Rückſicht auf den Ausfall der regelmäßigen Ernte, welcher den Schuldner zahlungsunfähig gemacht, veranlaßt worden ſey, ſo iſt dieſe Combination zwar nicht völlig abzuweiſen; das eigentliche Motiv des Geſetzes liegt aber doch tiefer, wie ſich dies weiter unten aus der Erörterung der Idee des Sabbathjahres ergeben wird. Daß das auf das Schuldenſtundungsgeſetz unmittelbar 15, 12—18. folgende Geſetz über die Freilaſſung der hebräiſchen Knechte und Mägde im ſiebenten Dienſtjahre ſich nicht auf das Sabbathjahr beziehe, iſt anerkannt. Es erhellt dies ſchon aus V. 14., wornach der im ſiebenten Jahre Entlaſſene aus der Tenne und der Kelter ausgeſtattet werden ſoll, was eine regelmäßige Ernte vorausſetzt. — Die vierte das Sabbathjahr betreffende Verordnung endlich, 5 Moſ. 31, 10—13. beſtimmt, daß am Laubhüttenfeſte des Erlaßjahres das Geſetz in öffentlicher Verſammlung des Volkes am Heiligthum ſolle vorgeleſen werden. Da das Sabbathjahr ſich nach dem Landbau richtete und mit der Unterlaſſung der Ausſaat im Herbſte, näher, wenn ſein Anfang überhaupt an einen beſtimmten Tag geknüpft war, wie das Halljahr am 10. Tiſri begonnen haben wird**), ſo fällt dieſe Laubhüttenfeſtfeier in den Anfang des Sabbathjahres. (Das מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים in V. 10. bedeutet nicht „am Ende des ſiebenten Jahres“ oder gar „nach Ablauf deſſelben“, alſo im Anfang des achten, wie M. Sota VII, 8 die Stelle faßt, ſondern wie 15, 1. „am Ende der ſiebenjährigen Periode“, d. h. im Allgemeinen im ſiebenten Jahre; vgl. 14, 28. mit 26, 12). So lag in dieſem Gebote ein bedeutungsvoller Wink, wie das angetretene ſiebente Jahr geheiligt werden ſollte.

Sieben ſolche Jahrſabbathe ſchloſſen ſich ab mit dem Jobeljahr (שְׁנַת הַיּוֹבֵל). In Bezug auf dieſes heißt es 3 Moſ. 25, 8—10.: „ſieben Sabbathe von Jahren ſollſt

---

*) Doch ſorgt die Miſchna dafür, daß das Gebot ſeine Läſtigkeit verliert, ſofern nicht blos die im Laden durch Ausnahme von Waaren contrahirten Borgſchulden und gerichtliche Strafgelder ausgenommen ſind, ſondern auch erklärt wird, daß das Gebot keine Anwendung finde bei gegen Pfand gegebenen Darlehen, ferner bei denjenigen, in Bezug auf welche das ſogenannte Prosbul ſtattgefunden hatte. (Dieſes ſeltſame Wort, das verſchieden erklärt wird — vergl. Majus zu Maimonides de jnribus anni septimi et jubilaei, p. 106 sq. — bezeichnet einen vor Gericht ausgeſprochenen, durch den Richter beſtätigten Vorbehalt, — „eine Hinzufügung“ [προσβολή], wie vielleicht das Wort am beſten gedeutet wird —, daß die Schuldforderung im Erlaßjahre nicht erlöſchen ſolle. Dieſes Prosbul wird von der Miſchna a. a. O. §. 3. [vgl. Maimon. a. a. O. IX, 11] auf Hillel zurückgeführt). Nach der Miſchna a. a. O. §. 8. geſchieht ſogar dem Geſetze Genüge, wenn der Gläubiger bloß ausſpricht, er wolle die Schuld erlaſſen (denn es heiße ja 1 Moſ. 15, 2. דְּבַר שִׁי), dann aber, wenn der Schuldner auf der Bezahlung beſteht, das Geſchenk doch annimmt, nämlich nach den gemariſtiſchen Beſtimmungen als Geſchenk, zu dem übrigens der Schuldner zuvor ſich verpflichtet hat. — S. über die Sache Geiger, Leſeſtücke aus der Miſchna S. 4. 77 f.; Saalſchütz, moſ. Recht S. 164, Not. 108.

**) Nach der Anſicht der meiſten Rabbinen, auch des Maimonides a. a. O. IV, 6, begann das Sabbath- und das Jobeljahr mit dem erſten Tiſri. Zu dieſer Annahme hat wohl der ſpätere jüdiſche Jahresanfang Veranlaſſung gegeben. In 3 Moſ. 25, 9. das בֶּעָשׂוֹר mit Hupfeld (a. a. O. S. 20) in בְּאֶחָד abzuändern iſt gar kein Grund vorhanden. Gusset, comment. ling. hebr. s. v. שָׁמַם, vertheidigt die Anſicht, nach welcher das Sabbathjahr mit dem erſten Niſan begonnen hätte. Eine Zuſammenſtellung der verſchiedenen älteren Anſichten über dieſen Punkt gibt Majus, dissert. de jure anni septimi, p. 19.

du zählen, ſieben Jahre ſiebenmal, daß die Tage von ſieben Jahrſabbathen die 49 Jahre ſeyen. — Und ihr ſollt das Jahr der 50 Jahre heiligen". Dieſe Worte werden am natürlichſten ſo verſtanden, daß das Jobeljahr als das 50ſte auf das ſiebente Sabbathjahr folgen ſoll, und zwar nicht als das erſte einer neuen Sabbathjahrperiade, ſondern ſo, daß eine neue Sabbathjahrperiade erſt mit dem 51ſten Jahre beginnt. Die 50jährige Jobelperiode ſoll, wie ſchon Clericus richtig erkannt hat, der nicht mit dem 49ſten, ſondern mit dem 50ſten Tage ſchließenden Pfingſtperiade entſprechen. Dieſer nächſtliegenden Auffaſſung ſteht aber eine andere gegenüber, nach welcher das Jobeljahr das 49ſte geweſen und als der Sabbath der Sabbathjahre je mit dem ſiebenten von dieſen zuſammengefallen wäre. So Gatterer, Frank und andere ältere Chronologen (vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie Bd. I, S. 504), ferner Guſſet a. a. O., unter den neueren beſonders Ewald (Alterth. des V. Iſr. S. 385). Die Bezeichnung des Jobeljahres als des 50ſten wird dann gewöhnlich daraus erklärt, daß daſſelbe als im Herbſt beginnend gebildet worden ſey durch die zweite Hälfte des 49ſten Jahres nach der mit dem Niſan das Jahr beginnenden prieſterlichen Zählung und der erſten Hälfte des erſten Jahres der darauf folgenden Reihe. Eine andere Wendung hat Saalſchütz (Archäologie der Hebräer Bd. II, S. 229) verſucht; er vermuthet, daß das Jobeljahr mit dem Niſan begonnen habe, und aus der zweiten (Sommer-) Hälfte des ſiebenten Sabbathjahres und der erſten (Winter-) Hälfte des erſten Jahres einer neuen Sabbathperiade gebildet worden ſey. Allein abwahl ſich zu Gunſten dieſer von Saalſchütz ſcharfſinnig begründeten Hypotheſe Manches ſagen läßt, ſo macht doch 3 Moſ. 25, 9. im Zuſammenhang mit V. 10. nicht den Eindruck, als ob hier von einer erſt in der Mitte des Jobeljahrs vollzogenen Weihe die Rede ſey, ebenſo wenig iſt es natürlich, daß das Verbot des Säens in V. 11. nur auf die erſte Hälfte des Jobeljahres bezogen werden ſoll. Die ſchwierige Stelle V. 20—22. läßt ſich freilich für die verſchiedenen Auffaſſungen des Jobeljahres verwenden. Der Traditionsbeweis, den man für die zweite geltend gemacht hat, ruht auf ſchwachem Grunde. Denn die Anſicht von R. Jehuda, Erachin fol. 12, b., warnach das Jobeljahr überhaupt nie als geſondertes Jahr gezählt worden wäre, ſteht vereinzelt; die Ueberlieferung der Geonim (bei Maiman. a. a. O. X, 4) behauptet nur, daß das Jobeljahr ſeit der Zerſtörung des erſten Tempels ausgefallen ſey. Dagegen zeugen für die Berechnung der Jobelperiode zu 50 Jahren Philo und Joſephus. Der Erſtere, der das Jobeljahr öfters erwähnt, bezeichnet es immer als das fünfzigſte; der Letztere aber ſagt Ant. III, 12. 3 ganz deutlich, daß der Geſetzgeber daſſelbe, was im Sabbathjahr geſchieht, zu thun gebaten habe „*μετ' ἑβδόμην ἑπτῶν ἑβδομάδα. Ταῦτα πεντήκοντα μέν ἐστιν ἔτη τὰ πάντα, καλεῖται δὲ ὑπὸ Ἑβραίων ὁ πεντηκοστὸς ἐνιαυτὸς Ἰώβηλος*".

Das Jobeljahr ſollte nach 3 Moſ. 25, 9. am 10. des ſiebenten Monats, alſo am Verſöhnungstage durch das ganze Land (mittelſt ausgeſendeter Baten) mit dem Lärmhorn (שׁוֹפַר תְּרוּעָה — ſ. über dieſes Inſtrument Bd. X, S. 131) angekündigt werden. Von dem Hall dieſes Horns (Raschi על שם תקיעת שופר) ſoll nach der verbreitetſten Annahme das Jahr ſeinen Namen erhalten haben. In dieſem Fall iſt das יוֹבֵל ſprachlich wahrſcheinlich ſo zu erklären, daß es (von יָבַל ſtrömen) den hervorwallenden, ausſtrömenden Ton des Horns bezeichnet, wozu die Redensart מָשַׁךְ הַיּוֹבֵל 2 Moſ. 19, 13. oder מָשַׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל Jeſ. 6, 5. gut paßt. Hiernach wäre der Name im Deutſchen durch Halljahr (Luther) wiederzugeben. Andere faſſen יבל onomatopoetiſch in der Bedeutung von jubilavit (vgl. Geſenius, thes. p. 561); hiernach ſchon Vulg. annus jubilei oder jubileus. Dagegen ſoll nach einer rabbiniſchen Tradition (ſ. Aben Eſra zu 3 Moſ. 25, 10.) יוֹבֵל = שָׁלוּחַ emissus ſeyn und den Widder bezeichnen, was dann weiter auf das Widderhorn bezogen wurde. Dieſe ſachliche Erklärung iſt jedenfalls unrichtig; dagegen iſt die derſelben zu Grunde liegende ſprachliche Auffaſſung wohl zuläſſig; יוֹבֵל würde dann neben דְּרוֹר freier Lauf zunächſt den bezeichnen, der freien Lauf hat, dann die Abſtraktbedeutung von דְּרוֹר ſelbſt gewonnen haben

(ſ. Hitzig zu Jer. 34, 8.). Dieſe Auffaſſung paßt gut zu 3 Moſ. 25, 10. „ein Jobel iſt es euch, daß ihr zurückkehrt, Jeder zu ſeinem Beſitz“ u. ſ. w. So ſchon die LXX: ἐνιαυτὸς ἀφέσεως, Jos. Ant. III, 12. 3 ἐλευθερίαν σημαίνει τὸ ὄνομα. (Ueber andere Erklärungen des Ausdrucks ſ. Majus a. a. O. S. 120 f., Carpzov, app. ant. p. 447 sqq.).

Was nun die Begehung des Jobeljahrs betrifft, ſo hat es für's Erſte mit dem Sabbathjahre gemein das Ruhenlaſſen des Landbaues; 3 Moſ. 25, 11 f.: „ihr ſollt nicht ſäen und nicht ärnten ſeinen (des Landes) Selbſtwuchs und nicht ableſen ſeine unbeſchnittenen Weinſtöcke; denn Jobel iſt es, heilig ſoll es euch ſeyn, vom Felde aus ſollt ihr eſſen ſeinen Ertrag.“ Es ſoll alſo kein förmliches Einheimſen ſtattfinden, ſondern der Bedarf immer friſch von dem Felde gehalt werden. Zur Beſeitigung des Zweifels, ob denn das Land überhaupt im zweiten Brachjahre nach einen nennenswerthen Ertrag habe liefern können, reicht ſchon Jeſ. 37, 30. hin, wo dem Volke noch für das zweite Jahr, da das Land nicht bebaut ſeyn wird, Nahrung vom Wildwuchs in Ausſicht geſtellt iſt. Die Fruchtbarkeit Paläſtina's war wohl nicht geringer, als die Albaniens, wo nach Strabo XI, 4. 3. von Einer Ausſaat zwei bis drei Ernten gemacht werden konnten. — Das Eigenthümliche des Jobeljahrs aber iſt zweitens in V. 10. in den Worten enthalten: „ihr ſollt heiligen das 50ſte Jahr und Freiheit (דְּרוֹר) ausrufen im Lande allen ſeinen Bewohnern; ein Jobel ſoll es euch ſeyn, daß ihr zurückkehrt Jeder zu ſeinem Beſitze und Jeder zu ſeinem Geſchlechte.“ In dieſem Jahre, das hiernach Ezech. 46, 17. שְׁנַת דְּרוֹר (Luther: das Freijahr) heißt, ſollte alſo gleichſam eine Wiedergeburt des Staates eintreten, bei der alle mit der Idee der Theokratie ſtreitenden Störungen des bürgerlichen Lebens beſeitigt werden ſollten. Eine derartige Störung war für's Erſte die Leibeigenſchaft iſraelitiſcher Bürger. Sie ſtand im Widerſpruch mit dem ausſchließlichen Eigenthumsrecht Jehova's auf ſein erkauftes Volk; 3 Moſ. 25, 42.: „denn meine Knechte ſind ſie, die ich ausgeführt aus dem Lande Aegypten; ſie ſollen nicht verkauft werden, wie man Knechte verkauft“ (vgl. V. 55.). Daher beſtimmt das Geſetz V. 39 ff., daß jeder Iſraelite, der ſich wegen Verarmung an einen anderen Iſraeliten oder auch (V. 47.) an einen Beiſaßen verkauft hatte und bis dahin weder ſelbſt ſich hatte loskaufen können, noch von einem Verwandten gelöſt worden war, in dem Jobeljahr — „er und ſeine Söhne mit ihm“ — frei ausgehen und wieder zu ſeinem Geſchlechte und zum Beſitze ſeiner Väter zurückkehren ſollte. Es war hiernach die Leibeigenſchaft, in die ſich ein verarmter Iſraelite verkaufte, eigentlich nur ein Miethverhältniß; vergl. V. 40 u. 53. (Weiteres hierüber in dem Artikel „Sklaverei bei den Hebräern“.) — Eine andere Störung der theokratiſchen Ordnung lag in der Veräußerung des erblichen Grundbeſitzes. Das theokratiſche Princip in ſeiner Anwendung auf den Grundbeſitz iſt ausgeſprochen in dem Satze 3 Moſ. 25, 3.: „mein iſt das Land, denn Fremdlinge und Beiſaßen ſeyd ihr bei mir.“ Hiernach iſt Jehova der eigentliche Landeigenthümer, der den heiligen Boden ſeinem Volke nur zur Nutznießung gibt. Sofern nun jede Familie einen integrirenden Beſtandtheil der Theokratie bildet, iſt ihr von Jehova zur Subſiſtenz ein Erbgut angewieſen, das gleichſam das erbliche Lehen bildet und darum an ſich unveräußerlich iſt. Daher kann, wenn ein Iſraelite durch Verarmung genöthigt wird, ſein Grundſtück zu verkaufen, dieß nur eine temporäre Veräußerung ſeyn. Nicht blos muß der Käufer des Guts daſſelbe ſogleich wieder herausgeben, ſobald der nächſte Verwandte des früheren Beſitzers oder dieſer ſelbſt es einlöſt, wobei der Werth der Jahresnutzungen, welche der Käufer gehabt hat, an der Kaufſumme abgezogen wird (V. 25—27.), ſondern im Jobeljahre ſoll ohne Einlöſung alles Gut an die Familie, der es urſprünglich gehörte, nämlich an den urſprünglichen Beſitzer, wenn dieſer noch lebte, oder an deſſen Erben ohne alle Entſchädigung zurückfallen (V. 28.). Es konnte alſo eigentlich nie das Land ſelbſt, ſondern nur die Nutznießung für eine gewiſſe Zeit veräußert werden (vgl. V. 16.), mit anderen Worten, es war kein eigentlicher Verkauf, ſondern eine Verpachtung oder

(Schnell, das israelit. Recht, S. 26) eine „Verpfändung, welche von unseren modernen Verpfändungen zunächst darin abweicht, daß der Pfandgegenstand nicht sowohl zur Sicherung dient, sondern der Pfandertrag zur allmählichen Tilgung der Schuld". Wie es mit einem verschenkten Grundstück gehalten werden solle, darüber bestimmt das Gesetz nichts; nach Maimanides a. a. O. XI, 10. sollte es mit demselben wie mit einem verkauften gehalten werden, und es liegt dieß allerdings in der Consequenz des Gesetzes (vgl. Ezech. 46, 17). Dagegen erstreckte sich das Jobelgesetz nicht auf solche Grundstücke, die auf dem Wege der Vererbung, wenn nämlich ein Israelite eine Erbtochter geheirathet hatte, an eine andere Familie gekommen waren (s. 4 Mos. 36, 4.: eine Stelle, deren Sinn mit Hupfeld a. a. O. S. 17. Anm. 23. so zu bestimmen ist: abgleich das Jobeljahr kommt, das allgemeine Restitution bringen soll, nützt es uns doch nichts; im Gegentheil, weil das Erbgut nicht gelöst wird, wird es — nach Analogie des Gesetzes 3 Mos. 27, 21. — nun erst bleibend dem Stamme entzogen). Eben darum verordnet Moses a. a. O. V. 8 f., daß, um wenigstens die Stammesantheile in ihrer Integrität zu bewahren, jede Erbtochter nur innerhalb ihres Stammes heirathen dürfe *). — Wie das Grundeigenthum an Feldern wurden auch die Häuser der nicht ummauerten Höfe behandelt (3 Mos. 25, 31.), wogegen die Häuser in ummauerten Städten, falls sie nicht in Jahresfrist nach dem Verkaufe gelöst wurden, dem Käufer für immer, ohne daß das Jobeljahr einen Einfluß darauf gehabt hätte, verblieben (V. 29. 30). Der Grund dieser Unterscheidung ist leicht zu erkennen. Die Häuser der ersteren Art hingen eng mit dem Grundbesitze zusammen (V. 31.: „sie sollen zum Felde des Landes gerechnet werden"), wogegen die Häuser in Städten in keiner Beziehung zu demselben standen und deshalb als rein menschliche Werke und Besitzthümer nicht in gleicher Weise unter die Landesoberherrlichkeit Jehovah's fielen. Doch bildeten hiervon eine Ausnahme die Häuser der Leviten in den diesen zugewiesenen Städten, die als ein den Leviten vermöge göttlicher Ordnung angehöriger Besitz ganz wie die Erbgüter der übrigen Stämme zu behandeln waren (s. V. 32—34.; in V. 33. ist wahrscheinlich nach der Vulg. וְגֹאֵל לֹא zu lesen und demnach der Sinn: „so einer von den Leviten nicht löst, so geht im Halljahre frei aus das Verkaufte des Hauses." Anders Keil, bibl. Archäol. I, 376., indem er nach Hiskuni's Vorgang dem נגא die Bedeutung „kaufen" gibt: „wenn einer von den Leviten kauft", welcher eigenthümliche Gebrauch des נגא sich daraus erklären soll, daß der ganze levitische Besitz eigentlich ex Israëlitarum haereditate sey). — Eine Modifikation erleidet das obige Gesetz in Bezug auf die gelobten Erbäcker, in Betreff welcher wieder ganz im Einklang mit dem theokratischen Princip, 3 Mos. 27, 16—24. Folgendes verordnet wird. Wenn Einer von seinem Erbgut ein Stück Jehovah weiht, so bleibt das Feld in seiner Hand und er hat nur den Ertrag desselben oder genauer das Aequivalent in Geld, das nach dem zur Aussaat erforderlichen Getreidequantum zu schätzen ist, an das Heiligthum zu bezahlen. Der Betrag dieser Geldsumme richtet sich, da die Weihung nur bis zum Halljahre sich erstreckt, nach der Zahl der bis dahin noch verfließenden Jahre. Wenn er aber das Grundstück in der Zeit, in der es noch dem Heiligthum gehört, und ohne daß er es vorschriftsmäßig nach V. 19. gelöst hat, an einen Anderen (nicht gerade an den Angehörigen eines anderen Geschlechts) verkauft, so verwirkt er durch dieses willkürliche Schalten mit einer Sache, deren er sich doch Gott zu Ehren entäußert hat, sein Lösungs- und Besitzrecht. Das Grundstück ist von nun an für immer wie etwas Gebanntes Jehovah verfallen und geht in den priesterlichen Besitz über. — Daß, wie Jos.

*) Mischna Bechoroth VIIt, 10. heißt es: Dieß ist es, was im Jobel nicht zurückkehrt: das Erstgeburtserbe, wenn einer sein Weib beerbt, was er durch die Leviratsehe bekommen, und das Geschenkte; so sagt R. Meir. Aber die Weisen sagen, daß ein Geschenk gleich einem Verkauf ist. R. Elieser sagt: jenes alles kehrt zurück im Jobel. R. Jochanan, S. des Beroka, sagt: wenn einer sein Weib beerbt, soll er es den Söhnen ihres Geschlechts zurückgeben und die (Begräbniß-) Kosten abziehen.

Ant. XIII, 12. 3. angibt, in dem Jobeljahre auch die Schulden erlaſſen worden ſeyen, hat im Geſetze keinen Grund; auch die Rabbinen lehren das Gegentheil, wie z. B. Maimonides a. a. O. X, 12. bemerkt, daß das ſiebente Jahr vor dem Jobel den Schuldenerlaß voraus habe.

Was nun die Bedeutung des Sabbath- und Jobeljahrs betrifft, ſo gilt in Betreff derjenigen Anſichten, welche dieſes Inſtitut nur aus politiſchen oder ökonomiſchen Intereſſen erklären wollen, im Allgemeinen das bereits unter dem Art. „Sabbath“ über derartige Deutungen Bemerkte. Manche Deutungen können übrigens nicht einmal in ſekundärer Weiſe in Betracht kommen, ſo namentlich die weither geholte Hypotheſe Hug's (Zeitſchr. f. das Erzbisthum Freiburg I. S. 10 ff.), wornach das Sabbathsjahr vorzugsweiſe darauf abgezweckt haben ſoll, dem Handel mit den Erzeugniſſen des Landes und einem freundſchaftlichen Verkehr mit den benachbarten heidniſchen Völkern vorzubeugen. Wenn ferner J. D. Michaelis (moſ. Recht II. §. 74.) mit der ihm gewohnten Redſeligkeit zu beweiſen ſucht, das Sabbathsjahr habe das Volk in ergiebigen Jahren zur Magazinirung nöthigen ſollen, als dem beſten Mittel, etwaigem Mangel vorzubeugen, wenn Andere die Beſtimmung dieſes Inſtituts in der Beförderung der Jagd, in der Düngung der Felder durch das auf ihnen frei ſich umhertreibende Vieh, oder endlich, was am meiſten für ſich hätte, in der Erhöhung der Fruchtbarkeit des Bodens durch die Brache ſehen wollten, ſo wird hierbei durchaus verkannt, wie wenig es zu dem ſupranaturaliſtiſchen Karakter des Geſetzes ſtimmt, den Segen des Bodens von derlei landwirthſchaftlichen Maßnahmen abhängig zu machen. Und wozu denn das Doppelbrachjahr am Schluß der Jobelperiode? hat man dieſes doch ſchon geradezu für unvernünftig erklärt. Sehr richtig bemerkt über dieſen Punkt Schnell (das iſraelit. Recht, S. 28): wenn man viel hin und her erzähle von landwirthſchoftlichen und politiſchen Vortheilen dieſer Einrichtung, ſo ſcheine dagegen Moſes ſich von der Einſicht in dieſelben weniger verſprochen, ſondern die Anfechtungen des alltäglichen Verſtandes, der damals ſo thätig war, wie heute, erwartet zu haben, „denn er weiſet ſein Volk auch hier wieder ganz einfach an den alten Grundgedanken des ganzen Sabbathſyſtems, die göttlichen Reichthümer“ (3 Moſ. 25, 20 f.). Mit ungleich größerer Feinheit, als ſie in der Aufſpürung jener Zweckmäßigkeitsrückſichten ſich kund gibt, hat Ewald (a. a. O. S. 378) an den Naturſinn des Alterthums erinnert. „Auch der Acker hat ſein göttliches Recht auf ein nothwendiges und daher göttliches Maß von Ruhe und Schonung; auch gegen ihn ſoll der Menſch nicht immerfort ſeine Luſt zu arbeiten und zu gewinnen kehren. — — Der Acker gibt jährlich ſeine Früchte wie eine Schuld, die er dem Menſchen abträgt und worauf dieſer als den Lohn ſeiner auf ihn verwendeten Mühe rechnen darf; aber wie man bisweilen auch von einem menſchlichen Schuldner keine Schuld einfordern kann, ſo ſoll er den Acker zur rechten Zeit liegen laſſen, ohne eine Schuld von ihm einzutreiben.“ Allerdings bildet ſich ein gewiſſes ethiſches Verhältniß zwiſchen dem Grundſtück und ſeinem Beſitzer, weshalb z. B. der Dichter Hiob 31, 38 f. den ſeinem Herrn entriſſenen Acker ſchreien, ſeine Furchen darüber, daß ſie nicht dem rechtmäßigen Beſitzer tragen ſollen, weinen läßt; wie ſollte umgekehrt nicht auch der Beſitzer mitleidig gegen ſeinen Acker ſeyn! Aber die Ruhe des Bodens im Sabbath- und Jobeljahre iſt doch unter einen anderen Geſichtspunkt zu ſtellen; er iſt klar ausgeſprochen in 3 Moſ. 25, 2.: „das Land ſoll eine Feier halten dem Herrn.“ — Dem Inſtitute liegt vor Allem der Gedanke zu Grunde, daß der Menſch in thatſächlicher Anerkennung des ausſchließlichen göttlichen Eigenthumsrechtes die Hand von der Bebauung des Bodens zurückzieht und denſelben ganz Jehovah zu freier Segnung zur Verfügung ſtellt. (Die Vorſtellung, daß ein der Gottheit geweihtes Grundſtück unbenützt ſolle liegen bleiben, iſt auch anderen Religionen nicht fremd; über die ἀνειμένα oder ἄνετα bei den Griechen ſ. Hermann, gottesdienſtl. Alterthümer der Griechen §. 20. Note 10.). Es iſt dieß zugleich die Abtragung einer Schuld von Seiten des Landes an Jehovah (vgl. 3 Moſ. 26, 34. 2 Chron. 36, 21.).

Darin liegt denn weiter die Lehre für das Bundesvolk, daß, wie Keil (Archäol. I, 373) treffend ausführt, „die Erde, obgleich für den Menschen geschaffen, doch nicht bloß dazu geschaffen sey, daß er ihre Kraft für sich ausbeute, sondern daß sie dem Herrn heilig sey und auch an seiner seligen Ruhe Theil habe.“ So ist das Sabbathjahr in gewissem Sinne eine Rückkehr in den Zustand, wie er vor dem Worte 1 Mos. 3, 17. standsand: „verflucht sey das Erdreich deinetwegen; in Mühsal sollst du davon dich nähren alle Tage deines Lebens.“ Damit verknüpft sich der Gedanke, daß, um wieder Keil's Worte (a. a. O.) zu gebrauchen, „auch das Lebensziel der Gemeinde des Herrn nicht in dem unablässigen, mit sauerer Arbeit im Schweiß des Angesichts verbundenen Bearbeiten der Erde bestehe, sondern in dem sorgenfreien Genuß der Früchte der Erde, die ohne ihrer Hände Arbeit der Herr ihr Gott ihr gibt.“ Ebenso weist das Sabbathjahr typisch hinaus auf die Zeit, da die Schöpfung befreit werden soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (Röm. 8, 21.). Indem ferner der Ertrag, womit Gott im Sabbathjahr die Erde segnet, Gemeingut für Alle, Menschen wie Thiere, ist, namentlich aber den Armen zugut kommen soll, so wird hiermit der egoistischen Auffassung des Eigenthumsrechtes gewehrt und in Erinnerung gebracht, daß der Herr, auf den Alles wartet, daß er ihnen Speise gebe zu seiner Zeit (Ps. 104, 27.), mit seinen Gaben Alles, was lebt, gesättigt wissen will (Ps. 145, 16.). Da endlich das Sabbathjahr wie der Sabbathtag überhaupt für die ärmere und dienende Klasse eine Zeit der Erholung seyn soll (vgl. Bähr, Symbolik II. S. 602), so soll, damit der Arme seines Lebens einmal ganz froh werde, auch der Druck von Seiten des Gläubigers von ihm genommen seyn. — Diese Ruhe nun, die Gott seinem Volk jedes siebente Jahr gewähren will, ist nach dem Sinne des Gesetzes so wenig als die des Sabbathtages eine Ruhe trägen Nichtsthuns. War denn das Leben der Patriarchen, in dem der Ackerbau nur als untergeordnete Nebenbeschäftigung vorkommt (1 Mos. 26, 12.), ein Faullenzerleben? In der im Anfange des Jahres stattfindenden öffentlichen Vorlesung des Gesetzes lag, wie bereits angedeutet worden ist, eine bedeutsame Mahnung auch zu geistlicher Beschäftigung in dieser Zeit. Ewald (S. 381) meint, daß in diesem Jahre auch Schule und Unterricht, sonst noch wenig zusammenhängend und folgerichtig betrieben, für Jüngere und für Erwachsene anhaltender und eifriger vorgenommen worden seyn mögen.

Das Jobeljahr, in welchem der Sabbathcyklus seine Vollendung erreicht, nimmt in sich die Idee des Sabbathjahres auf, hat aber seine specifische Bedeutung in der Idee der erlösenden Wiederherstellung und der Zurückführung der Theokratie zu der ursprünglichen Gottesordnung, in der Alle frei sind als Gottes Knechte und Jedem durch die Wiedereinsetzung in den Genuß des seinem Geschlechte zum Unterhalt zugewiesenen Erbes sein irdisches Bestehen gesichert ist. Der Gott, der einst sein Volk aus Aegypten erlöst und sich zum Eigenthum erworben hat, tritt hier abermals als Löser (גֹּאֵל) auf, um dem in Leibeigenschaft Gebundenen wieder die persönliche Freiheit zu verschaffen, den Verarmten wieder mit dem ihm zukommenden Antheil an dem Erbe seines Volkes zu belehnen; denn in dem Bundesvolke soll eigentlich kein Armer sich befinden (5 Mos. 15, 4.), und das wenigstens wäre die Frucht einer consequenten Durchführung der Jobeljahrordnung gewesen, daß in Israel ein Proletariat sich nicht hätte bilden können. — Damit aber ein solches Gnadenjahr (שְׁנַת רָצוֹן לִיהוָה, Jes. 61, 2.) eintreten konnte, mußten die Sünden vergeben seyn; eben darum sollte das Jobeljahr am Versöhnungstage angekündigt werden (s. Keil a. a. O. S. 379). Der Schopharschall sollte, wie dort am Sinai (2 Mos. 19, 13.) das Herabsteigen Jehovah's zur Promulgation des Gesetzes, so jetzt seine gnadenreiche Einkehr bei seinem Volke signalisiren und zugleich als Weckruf für die Gemeinde dienen. — Als das Jahr der ἀποκατάστασις wird das Jobeljahr in der Weissagung Jes. 61, 1—3., als deren Erfüller Christus Luk. 4, 21. sich darstellt, als Vorbild gefaßt für die messianische Heilszeit, in welcher, nachdem alle Kämpfe des göttlichen Reiches siegreich durchgerungen sind, die

Diſſonanzen des Weltlaufs in die Harmonie des göttlichen Lebens ſich auflöſen und mit dem σαββατισμὸς des Volkes Gottes (Hebr. 4, 9.) die Akten der Geſchichte ſich abſchließen werden.

Wie ſteht es aber nun mit der Ausführbarkeit der Inſtitute des Sabbath- und Jobeljahrs? Die Schwierigkeiten liegen auf der Hand; ſie ſind ſo in die Augen fallend, daß ſich eben darum dieſes ganze Syſtem unmöglich als Abſtraktion aus ſpäteren Verhältniſſen, vielmehr nur aus der Conſequenz des theokratiſchen Princips erklären läßt. Aber unausführbar war das Syſtem nicht, wenn das Volk willig war, alle egoiſtiſchen Rückſichten dem göttlichen Willen zum Opfer zu bringen. In 3 Moſ. 26, 35. wird die Unterlaſſung dieſer Ordnungen als Aeußerung des Ungehorſams des Volkes in Ausſicht genommen. In wie weit aber dieſelben in der nachmoſaiſchen Zeit wirklich ins Leben gerufen wurden, wiſſen wir nicht. Daß die Begehung des Sabbathjahrs in den letzten Jahrhunderten vor dem Exil abgekommen war, erhellt aus 2 Chron. 36, 21., wo es heißt, das Land habe, während des Exils verwüſtet, ſiebenzig Jahre feiern müſſen, um ſeine Sabbathjahre abzutragen. Wird die Zahl urgirt, ſo würde die Stelle auf eine etwa 500jährige, alſo bis in die ſalomoniſche Zeit zurückgehende Unterlaſſung des Sabbathjahres hinweiſen (ſ. Bertheau zu derſelben und die rabbiniſchen Stellen bei Majus a. a. O. S. 122 f.). Von dem Jobeljahr finden ſich im A. Teſtam. für die vorexiliſche Zeit bloß einige Spuren. Die Ordnung allerdings, zu deren Wahrung das Jobeljahr beſtimmt war, daß nämlich jeder Familie ihr Erbbeſitz verbleiben ſollte, hatte ohne Zweifel tiefe Wurzeln im Volke geſchlagen. Man vergleiche die Erzählung 1 Kön. 21, 3 f.; auch prophetiſche Strafreden, wie Jeſ. 5, 8 ff., Mich. 2, 2 u. ſ. w., werden erſt hieraus vollkommen verſtanden. Aber eben die letzteren laſſen errathen, daß von einer Durchführung der Jobelordnung keine Rede war. Darum kann aber doch eine Zeitrechnung nach Jobelperioden, ja ein gewiſſer Einfluß des Jobel auf Dinge des bürgerlichen Lebens fortwährend ſtattgefunden haben. Ob freilich in Jeſ. 37, 30. ein Sabbath- und Jobeljahr vorausgeſetzt wird, iſt ungewiß (ſ. beſonders Hitzig z. d. St.); aber eine Anſpielung auf das Jobelgeſetz iſt kaum zu verkennen. Das in Jer. 34, 8—10. erwähnte Freijahr iſt kein Jobeljahr; die Freilaſſung der Dienſtboten wird ohne Rückſicht auf das Jobelgeſetz bloß mit Bezugnahme auf 2 Moſ. 21, 2. 5 Moſ. 15, 12 ff. angeordnet; den Anlaß gab vielleicht (ſ. Hitzig z. d. St.) ein Sabbathjahr. Dagegen bezieht ſich die Zeitangabe Ezech. 1, 1. wahrſcheinlich auf die Jobelperiode (ſ. Hitzig zu d. St. und zu 40, 1.); auf das Jobelgeſetz iſt auch 7, 12 f. deutlich angeſpielt, ebenſo nimmt Ezechiel 46, 17. die Jobelordnung in ſeine Weiſſagung auf. (Im Uebrigen ſ. den Art. „Zeitrechnung bei den Juden“). — Nach dem Exil verpflichtete ſich das Volk auf Nehemia's Betrieb zur Haltung der Sabbathjahre (Nehem. 10, 32.), und dieſelben müſſen nun in regelmäßige Ausübung gekommen ſeyn. Sabbathjahre werden erwähnt 1 Makk. 6, 49. 53.; Jos. Ant. XIII, 8. 1. XIV, 10. 6. XV, 1. 2.; bell. Jud. I, 2. 4. und bei den Samaritanern (in Alexander's d. Großen Zeit); Ant. XI. 8. 6. Dagegen wurden die das Jobeljahr ſpeciell betreffenden Geſetze nicht wieder aufgenommen, wenn auch die Jobelordnung in einzelnen Beſtimmungen des bürgerlichen Rechts nachgewirkt haben mag (vgl. Herzfeld, Geſch. des Volkes Iſrael II, 464). — Die Ordnung des Sabbathjahres, deren ſpätere Beſtimmungen in Mischna Schebiith zuſammengeſtellt ſind, betrachtet man als an das heilige Land gebunden, weil es 3 Moſ. 25, 2. heißt: „wenn ihr in das Land kommet“ ꝛc. (Maimon. a. a. O. IV, 22.). In Bezug auf Paläſtina ſelbſt aber wird (Schebiith VI, 1.) unterſchieden zwiſchen dem Gebiet, welches die Kinder Iſrael bei ihrer Rückkehr aus Babel in Beſitz nahmen, und dem nach dem Auszug aus Aegypten eroberten. Auf das erſtere, welches das Volk in beiden Perioden inne hatte, wurde das Sabbathjahrgeſetz in ſolcher Strenge angewendet, daß man von ſeinem Ertrag im ſiebenten Jahre nicht einmal eſſen dürfe (was freilich wieder limitirt wurde), wogegen in dem übrigen Paläſtina nur die Bebauung unterlaſſen werden ſollte, aber der Genuß des Ertrages geſtattet war. Für alles Land außerhalb

Paläſtina's gibt es kein Sabbathjohr, doch ſo, daß in Betreff Syriens wegen ſeiner nohen Beziehung zu Paläſtina gewiſſe Beſchränkungen eintraten (Schebiith VI, 2. 5. 6., Maiman. a. a. IV, 23.). Vergl. über dieſen Gegenſtand Geiger, Leſeſtücke aus der Miſchna S. 75 f. und 79. — Die zahlreichen Monographieen über den vorliegenden Gegenſtand hat Winer im bibl. Realwörterbuch unter den Artikeln „Jubeljahr“ und „Sabbathjohr“ verzeichnet. Aus neuerer Zeit kommen hauptſächlich in Betrocht die Abhandlung von Hug, „über das moſaiſche Geſetz vom Jubeljahr“ in der Zeitſchr. f. das Erzbisthum Freiburg I, 1. und die Preisſchriften zum Göttinger Univerſitätsjubiläum 1837 de anno Hebraeorum jubilaeo von Kranald und Wolde; vergl. die Anzeige der letzteren von Ewold in der Zeitſchr. für die Kunde des Morgenlandes, Bd. I, S. 410 ff. Oehler.

Sabbatharier (Sabbothler, Sabbathianer) hießen die Glieder einer von Johanna Southcote (geboren im Johre 1750 in dem Dorfe Gettiſhon in der Provinz Devonſhire) geſtifteten ſchwärmeriſchen Sekte, welche, ouf Grund der Apokalypſe, in der Erwartung der bevorſtehenden Ankunft des Meſſias und zur rechten Vorbereitung ouf dieſe die Erfüllung des jüdiſchen Geſetzes und die Feier des jüdiſchen Sabbathes beobachtete. Daher hießen die Sabbatharier auch Neu-Iſroeliten. Johanna Southcote hielt ſich für die Brout des göttlicheu Lammes, verkündete, daß ſie durch die Geburt des Meſſios der Welt das Heil bringen werde, erklärte, daß ſie, bereits 65 Jahre alt, vam wahren Meſſias ſchwanger ſey, umgab ſich, zum würdigen Empfange deſſelben, mit Prapheten und zu gleichem Zwecke legte ſie ihren Anhängern die Beabachtung des jüdiſchen Geſetzes und Sobbothes auf. Eine prächtige Wiege wurde zur Aufnahme des Meſſias ongefertigt und lange harrte Johanna Southcote mit ihren Anhängern auf die Entbindung. Endlich ſpielte ſie den Betrug, ein Kind ſich unterzuſchieben und für den erwarteten Meſſios auszugeben, doch der Betrug kam on den Tog und die Theilnehmer des Betrugs wurden mit dem Bilde der Southcote öffentlich umhergeführt. Johanna Southcote ſtorb in ihrer Selbſttäuſchung am 27. December 1814 an der Trommelſucht, aber ihre Anhänger beſtonden nach eine Zeitlang fort; ſie ſonden ſich noch im Johre 1831 vor und beabachteten, in der Hoffnung auf die Auferſtehung der Southcote und der Ankunft des Meſſios, dos jüdiſche Geſetz und den Sobboth. Vergl. Allgem. Kirchenzeitung 1831. Nr. 67. — Eine andere Sekte von Sabbatharіern beſteht noch in England und Nordomerika als eine kleine Gemeinſchaft unter den Baptiſten; ſie trat dort in der zweiten Hälfte des vorigen Johrhunderts durch Franz Bampfield in dos Leben und koraktériſirt ſich dadurch, daß ſie neben dem chriſtlichen Sonntog auch den jüdiſchen Sabbath hält. Vgl. Allg. Krchztg. 1832. Nr. 95. Neudecker.

Sabbathweg, *σαββάτου ὁδός*, Apgeſch. 1, 12. im Talm. Gem. bab. tr. Sabb. c. 9. f. 87 b. u. d. תְּחוּם הַשַּׁבָּת i. e. terminus sabbati, viae spatium, quod sabbato conficere licet, cf. Buxt. lex. talm. s. v. תְּחוּם Lightf. hor. hebr. ad Luc. 24, 5. und Act. 1, 12. Leusden, phil. hebr. mixt. diss. 32. no. 14. Selden, de jure nat. et gent. III, 9. Friſchmuth, diss. de it. sabb. Jen. 1670. M. Walther diss. de it. sabb. (in thes. nov. theol. phil. s. sylloge diss. exeg. ad sel. V. et N. T. loc. ex mus. Th. Hasaei et C. Ikenii. L. Bat. 1732 p. 417. 423). — Das talmudiſche Verbat, om Sobbath nicht weiter als 2000 Ellen (= 750 römiſche Schritte = 6 Stadien, cf. Epiph. haer. 66, 82. und Jos. bell. Jud. 5, 2. 3., warnach die noch Apgeſch. 1, 12. einen Sabbothweg betrogende Strecke zwiſchen dem Oelberg und Jeruſalem 6 Stodien betrug; vgl. dagegen Jos. Ant. 20, 8. 6.) über die Stadtmauer oder die Grenze des Wohnorts hinauszugehen, iſt eine Folgerung aus 2 Moſ. 16, 29. (Erub. hier. f. 21, 4. bab. f. 51, 1.), wo den Iſroeliten verboten wird, am Sabbath, um Manna zu ſommeln, ous dem Loger zu gehen. Die genauere Beſtimmung des Sabbothweges zu 2000 Ellen hat ihren Grund in der auf Joſ. 3, 4. und 4 Moſ. 35, 5. (wanach die Morkung der Freiſtädte einen Raum van ringsum 2000 Ellen einnahm, vgl. Maiman. de sabb. 27 f. Buxt. syn. jud. pag. 369 sqq.

Levusch hachor. nr. 396) beruhenden rabbin. Tradition, daß die Entfernung der Stiftshütte von dem Umkreis des Lagers in der Wüste 2000 Ellen betragen habe. Vgl. Targ. Jon. und Jarchi ad Ex. 16, 29. Jarchi ad Jos. 3, 4. Targ. Ruth 1, 16. Oecum. ad Act. 1, 12. Hier. ep. ad Algas. 151 qu. 10. Einige Rabbinen nehmen außerdem noch einen großen Sabbathweg von 2800 Ellen und einen kleinen von 1800 Ellen an. Der nicht in die 2000 Ellen mit eingerechnete terminus a quo iſt ein Flächenraum von 4 Ellen. Das liege in שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו 2 Moſ. 16, 29., da der Menſch, um bequem zu liegen, einen Raum von 4 Ellen ins Gevierte brauche! Bei Städten iſt der term. a quo nicht das Wohnhaus, ſondern die Seiten des die Stadt umſchreibenden Vierecks. (Die geometriſche Caſuiſtik hierüber ſ. bei Selden a. a. O.). Der term. ad quem pflegte, wie es ſcheint, an den verſchiedenen Hauptwegen, die von einer Stadt ausgingen, durch Markſteine bezeichnet zu werden. Innerhalb einer Stadt aber, und wäre ſie groß, wie Ninive, darf man nach Gem. bab. tr. Sabb. C. 4. am Sabbath überall herumgehen. Der talmudiſche Traktat Eruḇin lehrt, wie dieſe rabbiniſche Satzung umgangen und die Sabbathgrenze noch auf weitere 2000 Ellen ausgedehnt werden kann durch die ſogenannte עֵירוּב תְּחוּמִין, mixtio terminorum oder Verbindung der Grenzen. So heben die Rabbinen nicht nur Gottes (Marci 7, 13.), ſondern auch ihre eigenen Gebote wieder auf durch ihre Aufſätze. Wer einen mehr als die Länge eines Sabbathweges betragenden Weg am Sabbath zu machen hat, der nimmt am Rüſttage ſo viel Speiſe, als er etwa zu zwei Mahlzeiten bedarf, trägt ſie an einen beinahe 2000 Ellen vom Haus entfernten Ort, ſetzt ſich da nieder und ißt von der Speiſe. Das Uebrige vergräbt er und ſpricht dazu: Gelabet ſeyſt du, Jehovah, daß du uns die עֵירוּב befohlen haſt(!); hierdurch ſey es mir morgen erlaubt, von hier aus nach allen Himmelsgegenden hin 2000 Ellen zu gehen.“ Den Ort dieſer Mahlzeit darf man nun als ſeinen Wohnort anſehen und von demſelben aus alſo am Sabbath noch 2000 Ellen weiter gehen. Doch ſoll dieſe עֵירוּב תְּחוּמִין nicht aus Muthwillen, ſondern nur לְדָבָר מִצְוָה, ob aliquod opus bonum et praeceptum geſchehen, wenn man z. B. zu einer Leiche oder Hochzeit gehen oder dem Sabbath zu Ehren an der ſchönen Natur ſich ergötzen oder ſeinen Lehrer beſuchen oder ſich einer Lebensgefahr entziehen will. Dieſe Ceremanie kann auch Einer für Andere, z. B. für ſeine Familie, ja für eine ganze Gemeinde verſehen; nur muß er diejenigen, für die er ſie verſieht, in der Formel ausdrücklich nennen (Orach. chaj. nr. 408—416. Maim. tr. Erub. 1, 6.). Wenn einen Juden auf einer Reiſe der Sabbath mitten im Wald oder auf dem Feld überraſcht und er nach der nächſten Herberge über 2000 Ellen zu gehen hätte, ſo darf er zwar noch 2000 Schritte weiter gehen, beſſer aber, er bleibt an dem Orte, wo ihn der Sabbath überraſcht hat (cf. Buxt. Syn. p. 323 und die dort erzählten Geſchichten aus dem Sepher hammaase). Eigentliche Reiſen am Sabbath zu unternehmen, widerſtreitet freilich der im moſaiſchen Geſetz gebotenen Sabbathruhe; dagegen ſind gewiß kleinere Spaziergänge außerhalb der Stadt, ohne daß jedoch das Geſetz eine Entfernung beſtimmt, nicht verboten. Die ſtrenge Beobachtung des Sabbaths in den makkabäiſchen Zeiten zeigte ſich auch darin, daß man ſich ſelbſt nicht erlaubte, den fliehenden Feind am Sabbath zu verfolgen (2 Makk. 8, 26.), und daß man, um den Sabbath nicht durch ſtarke Märſche entheiligen zu müſſen, dem Kriegsdienſte ſich zu entziehen ſuchte (Joseph. Ant. 13, 8. 4. 14, 10. 12.). — Lehrer.

Sabbatianer, Nebenzweig der Novatianer, von Sabbatius bisweilen ſo genannt, ſ. Bd. X. S. 483.

Sabbatier, ſ. Mauriner.

Sabellius, Presbyter, hat, wie Bd. 1. S. 398 ſchon geſagt worden, am vollkommenſten die auf Unterſcheidung des verborgenen und offenbaren, an ſich jedoch einen und unterſchiedsloſen Gottes beruhende Theorie, deren Grundzüge Noetus angedeutet, ausgebildet. Ein perſönlicher Zuſammenhang zwiſchen Beiden läßt ſich indeſſen nicht nachweiſen; vielmehr ſtammte der letztere aus dem von Kleinaſien weit entfernten Pta-

lemais in Lybien und ſcheint ſein Leben dort oder doch in der Nähe zugebracht zu haben (260). Dagegen weiſen deutliche Spuren auf eine andere Quelle ſeiner Anſichten, nämlich auf Aegypten und eine zugleich judaiſirende und gnoſtiſirende Tradition, die von Alters her in dieſen Gegenden ihren Sitz und ihre Wurzel hatte. Nach Epiphanius (haer. 62,) ſoll er aus gewiſſen apokryphiſchen Schriften, insbeſondere aus dem Evangelium der Aegypter, geſchöpft haben, und ſeine Grundlehre von Gott erinnert auffallend an die in den Clementiniſchen Homilien vorgetragene Idee von der zur Dyas ſich ausdehnenden und wieder zuſammenziehenden göttlichen Manas (ſ. Baur S. 268 und 274). Wirklich ſteht Sabellius gleichfalls auf dem jüdiſchen Standpunkte des ſtrengen Monotheismus; er kennt nicht nur eine einzige göttliche Subſtanz, ſondern auch eine einzige Hypoſtaſe, und Beides iſt ihm ganz gleichbedeutend; er nennt ſie in ihrem reinen Anſichſeyn die Manas. Als ſolche, d. h. als die bloße Subſtanz, „der ſchweigende Gott“ — wie ſich Sabellius ausdrückt —, iſt ſie aber unwirkſam und unthätig; zur Thätigkeit gelangt ſie erſt in ihrer Offenbarung und Entfaltung, die bald ein ſich Erweitern, Ausdehnen, Umgeſtalten (*πλατύνεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, ἀναπλασμός*), bald ein ſich Ausſprechen und Reden genannt wird (*Τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν.* Athan. c. Arian. or. IV. c. 11.). Es iſt daher zum Theil aus der letzteren Bezeichnung mit eben ſo viel Scharfſinn als Wahrſcheinlichkeit vermuthet worden, daß nach Sabellius die Monas ſich in erſter Reihe zum Logos als dem redenden und dadurch wirkſamen, ſchaffenden und ſich offenbarenden Gotte, mithin zu einer Dyas erweitert habe. In der That iſt von einem Logos mehrmals die Rede und zwar wieder beim Sohne genau unterſchieden, er erſcheint als vom Anfang an, lange vor der Menſchwerdung thätig „als Princip der Welt“ und Menſchenſchöpfung; durch welches erſt die dreifache Offenbarung Gottes vermittelt worden wäre (vgl. Baur S. 263 u. 267). Indeſſen tritt dieſe Dyas im Syſteme hinter der Trias zurück, vermuthlich aus Akkomodation zu der ſonſt geltenden Lehre und zum gemeingläubigen Bewußtſeyn, deſſen Intereſſe doch immer mehr auf das Thatſächliche der Offenbarung und Erlöſung als auf ihre ſpekulative Begründung gerichtet iſt. Die Monas entfaltet ſich daher hauptſächlich zur Trias, d. h. in drei göttlichen Perſonen, aber keineswegs im Sinne der Kirchenlehre, ſondern die einzige Hypoſtaſe, der ſtets gleiche Gott wechſelt nur die Form und Geſtalt, das Antlitz oder Proſopon, er ſetzt ſich zur Welt als Vater, Sohn und Geiſt in ein dreifach anderes Verhältniß. (*Τὸν αὐτὸν θεὸν, ἵνα τῷ ὑπακειμένῳ ὄντα, πρὸς ἑκάστοτε παραπίπτουσας χρείας μεταμορφούμενον νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.* Basil. M. Ep. 210. 5.) Es ſind dieß nicht nur drei verſchiedene Benennungen (*ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίαι*, Epiphan. a. a. O.), ſondern allerdings drei verſchiedene, auf einander folgende Offenbarungsweiſen derſelben ſtets gleichen und ungetheilten Subſtanz. Zur Erklärung vergleicht Sabellius den Vater mit der ſichtbaren runden Geſtalt der Sonne, den Sohn mit ihrer erleuchtenden und den Geiſt mit ihrer erwärmenden Wirkung, während die Sonne ſelbſt der Gottheit an ſich entſprechen würde. Eine andere Vergleichung, die er ebenfalls gebraucht, iſt die der verſchiedenen Gaben und Wirkungsarten des an ſich einen und ſelbigen heil. Geiſtes (Athanaſ. a. a. O. c. 25.). — Was nun die einzelnen Offenbarungsweiſen betrifft, ſo iſt die erſte der Vater; man hat ihn zwar ſchon ſeit Athanaſius gewöhnlich mit der Monas verwechſelt, allein Schleiermacher hat das Irrige dieſer Auffaſſung entſchieden dargethan. Als beſondere Wirkſamkeit ſind dem Vater die Geſetzgebung, d. h. wohl überhaupt die geſammte vorchriſtliche Oekonomie zugeſchrieben. Auf ihn folgte die zweite Gottesoffenbarung und Weltperiode, diejenige des Sohnes, welche mit der Menſchwerdung anfing, und nachdem Gott in dieſer Geſtalt die objektive Erlöſung vollbracht, offenbart er ſich als drittes Proſopon, als den Geiſt der Heiligung, der in den einzelnen Gläubigen ſein Werk hat. — Es liegt ganz im Sinne und in der Conſequenz des Syſtems, und es fehlt auch nicht an gewiſſen Andeutungen, daß Sabellius ſich die Perſonen der Trias wie als auf einander folgende, ſo auch als

vorübergehende Momente des göttlichen Lebensproceſſes und zugleich der Weltentwickelung gedacht habe. Kaum nämlich läßt ſich annehmen, daß die ſubſtantiell eine und ungeſchiedene Gottheit in zwei oder drei Erſcheinungsformen zugleich ſich dargeſtellt haben ſollte; man begreift ferner eben ſo wenig, was denn dem Vater nach der Offenbarung des Sohnes noch für ein Geſchäft zuzuweiſen wäre, und endlich wird von dieſem ausdrücklich geſagt, er ſey zu einer beſtimmten Zeit geſendet und, nachdem er das Werk der evangeliſchen Oekonomie ausgerichtet, wieder in den Himmel aufgenommen worden, „wie der von der Sonne geſendete und wieder in ſie zurückkehrende Lichtſtrahl.“ (*Πεμφθέντα δὲ τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε ὥσπερ ἀκτῖνα καὶ ἐργασάμενον κτλ. — ἀναληφθέντα δὲ αὖτις εἰς τὸν οὐρανόν. ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τον ἥλιον ἀναθραμοῦσαν.* Epiphan. o. a. O.) — Gilt aber dies vom Sohne, hat ſein Proſopon wie dasjenige des Vaters aufgehört, ſo muß es wohl auch von dem des Geiſtes gelten, und es wird demnach, wenn der Weltlauf vollendet und der Heilszweck, um deſſen willen Alles geſchah, erfüllt ſeyn wird, die Trias kommt dem Logos, wie es von dieſem beſtimmt heißt, in die unbewegte Stille und Einſamkeit der Monas zurückkehren. (*Δι᾽ ἡμᾶς γεγέννηται [ὁ λόγος] καὶ μεθ᾽ ἡμᾶς ἀναιρέχει, ἵνα ᾖ, ὥσπερ ἦν.* Athanaſ. a. a. O. c. 22.) — Dadurch nun tritt der pantheiſtiſche Grundzug der Sabellianiſchen Anſchauung vollends zu Tage; Gott erſcheint darin als die allgemeine Subſtanz, die ſich zur Welt erweitert, in und mit ihr den Proceß des Lebens durchmacht, in die Subjektivität endlicher Geiſter eingeht und durch ſie wieder zu ſich ſelbſt zurückkehrt. Man weiß zwar nicht, wie weit ihm dies Alles klar geworden und wie er namentlich über den wichtigen Punkt der perſönlichen Fortdauer endlicher Geiſter gedacht habe; allein die Anlage zu einem pantheiſtiſchen Syſteme war durchaus vorhanden. Mag man auch der Sabellianiſchen Lehre gewiſſe Vorzüge einräumen, — und dieſe hat beſonders Schleiermacher ſehr angelegentlich hervorgehoben —, mag man auch als ſolche u. A. die große begriffliche Klarheit, die ſcharf beſtimmte Stellung des Vaters als Perſon der Trias und ſeine Unterſcheidung von der Monas, ſo wie die ſorgfältigere Rückſichtnahme auf den heil. Geiſt und die Bedeutung der endlichen Geiſter anerkennen; — dennoch konnte das chriſtlich-gläubige Gefühl auch in ihr keineswegs ſeinen befriedigenden Ausdruck finden. Ihm widerſtrebte von vorne herein gerade der pantheiſtiſche Karakter des Ganzen, der auch ſchon den Kirchenvätern auffiel und von ihnen als Stoizismus bezeichnet wurde; mußte es ihnen doch vorkommen, als ob hier Alles, Gott, Welt, Erlöſung, Perſönlichkeit, Fortdauer, kaum geſetzt, wieder wankend würde und in bloßen Schein, in ein unheimliches Spiel ſich auflöſte. (Man vergleiche die Aeußerungen Gregor's v. Noz. bei Baur S. 272.) Aber auch die Auffaſſung der Perſon Chriſti iſt eine ganz ungenügende und unhaltbare; auf den erſten Blick ſcheint es zwar, als ob für ſeine Gottheit auf das Beſte — nur zu gut, möchte man ſagen — geſorgt wäre, da kein Geringerer als der eine Gott, der auch der Vater iſt, in ihm Menſch wurde, — daher auch die Bezeichnung *υἱοπάτωρ*, mag ſie nun von Sabellius ſelbſt oder von ſeinen Gegnern herrühren; und jedenfalls konnte dieſer *ſeinem* Sohne das von ihm wohl zuerſt gebrauchte *ὁμοούσιος* in einem ganz anderen, viel zutreffenderen Sinne als die nachherige nicäniſche Partei dem ihrigen beilegen; deſto mehr aber zerfloß ihm die Perſönlichkeit und Gottheit des Sohnes als wechſelndes Proſopon gleichſam unter den Händen; und eben ſo wenig gewinnt die Menſchheit Chriſti für ihn Halt und feſte Geſtalt; ſie iſt ſo zu ſagen nur eine Form, ein Gefäß, das ihm über der Unermeßlichkeit ſeines Inhaltes verſchwindet und der Rede nicht werth ſcheint, ein bloßes Accidens der Gottheit, von der ſie, nachdem ſie ihre Zeit ausgedient, als eine an ſich werth- und weſenloſe Hülle wieder fallen gelaſſen wird. — Vergl. dazu überhaupt den Art. „Antitrinitarier“. Trechſel.

Sabier, ſ. Zabier.

Sabina, eine der gefeierten Märtyrinnen und Heiligen der römiſch-katholiſchen Kirche, gehört dem zweiten Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung an und wird in den

ascetischen Märtyrergeschichten und Heiligenlegenden stets in Verbindung mit der heiligen Seropia erwähnt. Indessen sind die vorhandenen Erzählungen von ihrem Leben und Leiden so sehr ausgeschmückt, daß sich in ihnen kaum noch Dichtung und Wahrheit mit Sicherheit von einander scheiden läßt. Nur so viel darf als gewiß angenommen werden, daß sie eine entweder in Rom oder in einer Stadt Umbriens lebende, durch Wohlstand und edle Geburt geachtete Wittwe war, zu der unter Umständen, die nicht weiter bekannt sind, die Seropia, eine zu Antiochien im Christenthume erzogene Jungfrau, wahrscheinlich als Sklavin, kam. Durch die fromme Dienerin mit den Lehren des Christenthums bekannt gemacht, wurde sie zur Annahme desselben bewogen. Jedoch erregte ihr frommer Eifer für die neue Religion bald die Aufmerksamkeit der heidnischen Obrigkeit; Seropia wurde vor das Gericht gezogen, und als sie sich, von dem Richter aufgefordert, den Göttern zu opfern, dies zu thun weigerte und zugleich freimüthig bekannte, daß sie eine Christin sey und ihre Religion ihr nicht gestatte, den Gottheiten der Heiden Opfer darzubringen, so gebot ihr der Richter, sie solle ihrem Christus, den sie als Gott verehre, opfern. Darauf erwiederte sie ihm: „Ich bringe mich selbst keusch und unbefleckt ihm dar; denn es steht geschrieben: Ihr seyd ein Tempel des lebendigen Gottes.“ Da alle Versuche, sie zum Abfalle vom Christenthum zu zwingen, mißlangen, wurde sie zum Tode verurtheilt und nach mancherlei Qualen enthauptet. Ihren Leichnam ließ Sabina in die Grabstätte bringen, welche sie für sich selbst bestimmt hatte. Aber auch sie sollte bald ihre Ruhestätte neben der geliebten Lehrerin und Freundin finden, da sie, im treuen Bekenntnisse der erkannten Religionswahrheiten beharrend, durch den Richterspruch der römischen Obrigkeit verurtheilt wurde und gleich der Serapia freudig den Märtyrertod erlitt. Lange Zeit ruhten die Gebeine der muthigen Bekennerin in diesem Grabe, bis sie im Jahre 430 aus demselben hervorgesucht und zu Rom in der ihnen zu Ehren neu erbauten Kirche feierlich beigesetzt wurden. Ihre jährliche Gedächtnißfeier in der katholischen Kirche fällt auf den 29. August.

Vergl. die Bollandisten in Act. SS. MM. Serapiae et Sabinae, ad 29. Augusti und den 2. Bd. von Tillemont's Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles. Paris 1693 sqq. 4. **G. H. Klippel.**

Sabinian, Pabst vom Jahre 604 bis 605, der Sohn eines gewissen Bono aus Volaterra oder Bieda, war der Nachfolger von Gregor dem Großen und vorher dessen Apocrisiarius bei dem Kaiser Mauritius in Constantinopel. Man läßt ihn am 13. September 604 zum Pabste gewählt seyn. Er soll, zur rechten Abwartung der Sing- und Betstunden (horae canonicae), zuerst verordnet haben, daß diese Stunden durch Glockenschläge den Gläubigen angezeigt würden, und starb 605, angeblich am 22. Febr. Sein Nachfolger war Bonifacius III. **Neudecker.**

Sabtecha, 1 Mos. 10, 7., s. Bd. V. S. 19.

Sachoni, Rainerius, s. Rainerio Sachoni.

Sachariah, s. Zacharias.

Sachsen, das Königreich. Die jetzigen Lande desselben gehörten in der frühesten Zeit zum Reiche der Thüringer. Zur Zeit des Bonifazius war Thüringen schon theilweise christlich, aber die kirchlichen Verhältnisse waren im Verfall, auch Bonifazius gelang es nicht, hier eine Ordnung herbeizuführen. Erst als durch die Kriegsnoth unter Karl dem Großen (vgl. diesen Artikel) das Volk der Sachsen zum Christenthum gezwungen wurde, breiteten sich die festen kirchlichen Ordnungen auch nach Osten hin mehr aus. Es grenzten hier an die Sachsen slavische Stämme, namentlich die Sorben und Wenden, mit denen die Sachsen fast im beständigen Kriege lebten; diesen suchten sie auf dieselbe gewaltsame Weise das Christenthum zu bringen, wie sie von den Franken dazu gezwungen waren. Erst unter dem sächsischen Otto I. wurden im Jahre 968 für diese Gegenden die Bisthümer Merseburg, Meißen und Zeitz (1029 nach Naumburg verlegt) gegründet und dem Erzbisthum Magdeburg untergeordnet; aber noch hundert Jahre später sind ganze Striche im Erzgebirge und Voigtlande heidnisch. Im Jahre

1090 erhielt Heinrich von Eilenburg aus dem Hauſe Wettin, aus dem die jetzigen Könige von Sachſen ſtammen, die Markgrafſchaft Meißen. Die Vögte der Kirchen wurden damals von den Domcapiteln gewählt, von den Kaiſern beſtätigt. Die Zahl der Klöſter war bedeutend, größtentheils gehörten ſie zum Ciſtercienſer Orden; ſie haben viel gethan, das Land urbar zu machen und ſich die Verbreitung der chriſtlichen Religion ernſtlich angelegen ſeyn laſſen. Die Magdeburger Stiftsſchule war damals die eigentliche Bildungsanſtalt für Sachſen; die erſte Bibliothek dieſes Landes wurde zu Merſeburg 1007 errichtet. Im Jahre 1423 wurde der Markgraf von Meißen Kurfürſt zu Sachſen. Peter von Dresden ſoll im Anfange des 15. Jahrhunderts zuerſt die Lehre van dem Abendmahl unter beiden Geſtalten wieder aufgeſtellt haben. Auch gegen das Fegfeuer ſoll Peter aufgetreten ſeyn mit Berufung auf die Schrift und auf die Kirchenväter. Gegen Ende des 15. Jahrh. war in Dresden Prediger Andreas Proles, Provinzial der Auguſtiner vor Staupitz, einer der Zeugen der Wahrheit var der Reformation, der ſie als nahe bevorſtehend varausſagte. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß man die Verweltlichung der kathal. Kirche im Kurfürſtenth. Sachſen ſa ſtark fühlte, wie nur an irgend einem anderen Orte; ſchon 1455 ſteckte man in Erfurt einen römiſchen Ablaßkrämer ins Hundehaus. Das ſächſiſche Land hatte in den Huſſitenkriegen viel leiden müſſen, dennach ſteigerte ſich der Luxus in der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts gar ſehr. Die Huſſiten mochten auch in Sachſen nicht wenig dazu beigetragen haben, einen empfänglichen Baden für die Reformation zu bereiten, das Volk zu gewöhnen, das Jach der römiſchen Kirche abzuwerfen, da dieſe ſich überall verächtlich gemacht hatte, dabei war aber im Ganzen das Volk vor aller Schwärmerei bewahrt geblieben. In den Landen des jetzigen Königreichs Sachſen ſtieß die Reformation zunächſt auf Widerſtand von Seiten des Regenten, des Herzogs Georg; auch ging von hier der ſchwärmeriſche Geiſt der Wiedertäufer aus, der nur durch Luther's perſönliche Kraft von der Reformation ferngehalten wurde; auf dieſe Zwickauer Propheten mag die Schwärmerei der Huſſiten nicht ohne Einfluß geblieben ſeyn. So ſehr ſich übrigens auch Herzog Georg der Reformation widerſetzen mochte, ſo mußte doch auch er bekennen, daß man nur allein durch Chriſtum ſelig werden könne, daß man alle ſeine Werke und die Anrufung der Heiligen vergeſſen müſſe. Unter ſeinem Bruder Heinrich (1539—1541) wurde im Herzogthum Sachſen die Reformation raſch eingeführt. Wie nothwendig dieß war, zeigt ſich ſchon daraus, daß an 300 Predigerſtellen unbeſetzt waren, weil man keine Katholiken dazu finden konnte. Heinrich's Sohn, Moritz, der von jeher ſeinen eigenen Weg ging, erlangte als Verbündeter des Kaiſers und als Gegner des ſchmalkaldiſchen Bundes die Kurwürde. Als Kurfürſt zwang er den Kaiſer, freilich nicht ohne die traurige Verbindung mit den Franzoſen, die Freiheit der proteſtantiſchen Kirche anzuerkennen. Durch die Reformation kam die kirchliche Gewalt in die Hände der Fürſten; als Mittelbehörde errichtete der Kurfürſt die Conſiſtorien zu Wittenberg (1539), Leipzig (1543) und Meißen (1545). Die drei Bisthümer blieben noch beſtehen, doch ſuchten die Fürſten die Adminiſtration derſelben an ſich zu ziehen. Die Güter der Klöſter, die, mit Ausnahme Thüringens, der beiden Lauſitzen und der ſpäteren erneſtiniſchen Länder, damals aus 50 Mönchs- und 30 Nonnenklöſtern beſtanden, wurden größtentheils zum Beſten der Schulen verwandt. Das chriſtliche Leben in Sachſen zeigte bald wieder viele Schattenſeiten, anknüpfend an die früheren katholiſchen Zeiten; Unzucht, Geiz, Wucher, Freß- und Trunkſucht waren die herrſchenden Laſter; die Reformation war zum Stillſtand gebracht durch das Uebergewicht, welches die Theologen auf die reine Lehre legten, und zwar nach ſcholaſtiſcher Weiſe auf einzelne Lehrſätze. Zur Zeit der Regierung des Kurfürſten Auguſt (1553—1586) ſuchte die lutheriſche Kirche, wie die katholiſche Kirche durch das Tridentiner Concil, den gegenwärtigen Beſtand gegen jede Neuerung zu ſichern und feſtzuſtellen, daher die vielen Convente und Verſammlungen der Theologen und Fürſten. Als es ſich bei dieſen einſeitigen, beſchränkten Beſtrebungen endlich herausſtellte, daß in des Kurfürſten eigenen Landen durch ſeine Theologen ſelbſt

ein anderer Geiſt in dem Krypto-Calvinismus (ſ. d. A.), ohne ſein Wiſſen, Jahre hindurch ihn täuſchend, ſich Bahn zu brechen ſuche, da brach ſein ganzer Zorn aus, mit Gewalt wurden dieſe Verſuche unterdrückt. Durch die unter vielen Mühſalen endlich zu Stande gebrachte Concordienformel wurde die lutheriſche Dogmatik ſicher geſtellt. In demſelben Jahre (1580) erſchien auch die ſächſiſche Kirchenordnung, auch wurde das von Meißen nach Dresden verlegte Conſiſtorium zum Oberconſiſtorium erhoben. Unter dem folgenden Kurfürſten, Chriſtian I. (1586—1591) erneuerte ſich, geſchützt und geleitet von dem Kanzler Crell, noch einmal der Verſuch, Sachſen dem Calvinismus zu nähern. Nach dem Tode des Kurfürſten mußte Crell dieſe gefährliche Stellung mit ſeinem Leben bezahlen, und bei einer im J. 1592 veranſtalteten Kirchenviſitation wurden diejenigen Geiſtlichen, welche ſich nicht für die reine lutheriſche Lehre erklärten, ihres Amtes entlaſſen. Seit Chriſtian II. (1602) mußte jeder ſächſiſche Geiſtliche das Concordienbuch eidlich beſchwören. Unter ſeinem Bruder, Johann Georg I. (1611—1656) brach der lange vorher drohende 30jährige Krieg aus. Sachſen war aus ſeiner Stellung als Leiter der evangeliſchen Staaten herausgetreten, es hatte ſich vielmehr immer eng an Oeſterreich angeſchloſſen und wollte mit der Union, weil hier der reformirte Friedrich von der Pfalz an der Spitze ſtand, nichts zu thun haben. Der erſte Oberhofprediger in Dresden, Hoe v. Hoenegg, ein Todfeind der Calviniſten (ſ. d. A.), beſtärkte den Kurfürſten in ſeinem Entſchluß, ſich in keine Verbindung mit den Calviniſten einzulaſſen. Erſt 1631 entſchloß ſich auch Sachſen, dem Kaiſer bewaffnet entgegenzutreten, aber auf demſelben Convent, auf dem hierüber verhandelt wurde, zeigte ſich, wie wenig die lutheriſchen und reformirten Theologen geneigt waren, ſich einander brüderlich zu tragen (vgl. das Leipziger Colloquium). Ohne Guſtav Adolph würde die katholiſche Partei wohl nur ſchwachen Widerſtand gefunden haben. Schon 1635 verließ Sachſen durch den Prager Frieden ſeine Retter, die Schweden, ja erklärte ihnen den Krieg. Als endlich der weſtphäliſche Frieden dem Kriege ein Ende machte, war das arme Sachſen entſetzlich verwüſtet, Zörbig war 45mal ausgeplündert, in Dresden nur noch der 15te Hauswirth am Leben, zum Menſchenfleiſch als Nahrungsmittel hatte man zuletzt ſeine Zuflucht genommen. Nach dem Frieden aber nahm Johann Georg auf vieles Bitten das Direktorium der Evangeliſchen wieder. Wenn durch die Noth des Krieges die Gemeinden auch empfänglicher gemacht waren für wahre Herzensfrömmigkeit, ſo waren doch die ſächſiſchen Theologen nur darauf bedacht, jede Abweichung von der reinen Lehre zu bekämpfen; konnte doch kaum der fromme Schuſter Jakob Böhme 1624 ruhig in Görlitz ſterben. Dem Verſuche des Helmſtädter Calixtus, durch Aufgeben von trennenden Lehrſätzen Friedfertigkeit und Einigkeit unter den verſchiedenen Kirchen anzubahnen, widerſetzten ſich die Wittenberger Theologen, namentlich Abraham Calov, aufs Heftigſte. Wenn dieß ſich auch noch mochte vertheidigen laſſen, ſo war es dagegen recht traurig, daß auch die aufrichtige Frömmigkeit der erſten Pietiſten, eines Franke, Anton, Schade, auf unüberwindliche Hinderniſſe ſtieß. Zwar wurde der Frankfurter Senior Philipp Jakob Spener ſelbſt 1686 als Oberhofprediger nach Dresden berufen, aber ſchon 1691 fühlte er ſich bewogen, Sachſen wieder zu verlaſſen. Noch lange nach ſeinem Tode (1705) dauerte der Kampf der Leipziger und Wittenberger gegen die Pietiſten fort. Bei dieſer beſtändigen Polemik arteten die letzteren immer mehr aus, ja ſie ſchlugen zum Theil in Gottloſigkeit und Frechheit um; wir erinnern an den berüchtigten Edelmann, der ſeine Unſchuldigen Wahrheiten anfangs in Sachſen ſchrieb. Dennoch erhielt gerade die kleine Partei, die, vom Pietismus ausgehend, ein Ganzes für ſich innerhalb der Kirche bilden wollte, ihren Hauptſitz in Sachſen; im Jahre 1722 gründete der Graf von Zinzendorf die Brüdergemeinde zu Herrnhut. In dieſer Zeit der pietiſtiſchen Bewegung mußte Sachſen es erleben, daß der Kurfürſt aus Begierde nach der polniſchen Krone 1697 zur katholiſchen Kirche übertrat, nachdem er die Rechte ſeiner lutheriſchen Unterthanen vorher ſicher geſtellt hatte. Im Ganzen ſind auch dieſe Verſprechungen gehalten worden; es bildete ſich zwar nach und nach eine kleine katholiſche Partei in Sachſen, auch

wurde 1724 ein Archidiakanus Hahn van einem Jeſuiten ermordet, aber die lutheriſchen Sachſen waren zu ſehr auf ihrer Huth, als daß der Kathalicismus hier große Fortſchritte hätte machen können. Im 18. Jahrhundert hatte Sachſen theils durch die Verbindung mit Palen, theils durch die Verwaltung des Grafen Brühl, theils durch den ſiebenjährigen Krieg unendlich viel zu leiden. Im Jahre 1770 gab es in Kurſachſen 77 Superintendenturen und 2833 Kirchen; das Conſiſtorium zu Dresden hatte unter ſeiner Aufſicht 12 Superintendenturen mit 588 Pfarreien, das Leipziger Conſiſtorium 12 Superintendenturen mit 1029 Pfarreien, das Wittenberger 18 Superintendenturen mit 387 Pfarreien; Wurzen 21 Pfarreien, Eisleben 8 Dekanate mit 38 Pfarreien; Glauchau 5 Inſpektionen mit 32 Pfarreien; das Conſiſtorium zu Roßla 15 Pfarreien. Alle dieſe ſtanden unter dem Obercanſiſtorium zu Dresden. Die Conſiſtarien zu Merſeburg mit 120 Pfarreien und zu Naumburg-Zeitz mit 77 Pfarreien ſtanden unmittelbar unter dem geheimen Conſilium.

Seit dieſer Zeit erkaltete in Sachſen allmählich das lebendige Chriſtenthum; es erhielt ſich zwar nach ziemlich lange, namentlich durch den Oberhafprediger Reinhard († 1812), ein faſt leblaſer Supranaturalismus, der doch aber immer mehr in den ganz gewöhnlichen Rationalismus überging. Als Reinhard im. J. 1800 in einer Predigt die Rechtfertigungslehre aus dem Glauben als Fundamentalartikel feſtgehalten wiſſen wollte, rief dies die heftigſten Angriffe hervar (vgl. d. Art. „Reinhard"). Im J. 1806 wurde durch den Frieden zu Poſen der Kathalicismus im ganzen Königreich erlaubt, die Katholiken wurden den Lutheranern bürgerlich gleichgeſtellt; 1811 erhielten dieſe Rechte auch die Reformirten. Als 1812 eine neue, nach jetzt geltende Kirchenagende eingeführt wurde, die den abgeſtorbenen Supranaturalismus mit dem Rationalismus zu verbinden ſuchte, indem einzelne ſchwache Formulare für jenen, daneben ganz moderne für dieſen aufgeſtellt wurden, ging dieſe Neuerung ahne die geringſte Bewegung vorüber. Der Freiheitskrieg konnte für Sachſen nicht dieſelben Folgen haben, die er für das übrige Deutſchland hatte; auch das Jubelfeſt der Refarmatian hatte keinen bedeutenden Einfluß, nur erhab ſich eine neue Oppoſitian gegen die kathaliſche Kirche, die aber nur dan der Negatian ausging. Der erſte Angriff auf den Rationalismus war Hahn's Disputatian zu Leipzig 1827, unterſtützt wurde dieſer Angriff durch Rudelbach's Thätigkeit, beſonders ſeit 1830. Ein großes Ärgerniß gab die Stephan'ſche Auswanderung 1838, doch wurden die Gläubigen dadurch vam ſubjektiven Standpunkt auf den abjektiven getrieben. Der neu gegründete Guſtav-Adalph-Verein zur Unterſtützung prateſtantiſcher Gemeinden gerieth zunächſt in die Hände der Rationaliſten. Im J. 1844 entſtand der Leipziger Bekenntnißſtreit über den Gebrauch des apaſtoliſchen Symbolums bei der Canfirmation, nur 250 Prediger batten daſſelbe bisher gebraucht. Es wurde varläufig Freiheit zugeſtanden, doch ſollten die gebrauchten Farmulare dem Symbalum entſprechen. Um dieſe Zeit begann der Anfang der deutſch-kathaliſchen Bewegung. Die palitiſchen Demokraten benutzten dieſelbe, um Unruhen zu erregen. Aus den Gemeinden erſchienen eine Menge von Petitionen um Abänderung der Kirchenverfaſſung, um Einführung der Presbyterial- und Synodalverfaſſung, wie denn auch nirgends die Pfarrer und Gemeinden zu einer ſalchen Unmündigkeit herabgedrückt warden ſind, wie in Sachſen. Graße Freude bei den Gläubigen erregte die Bekanntmachung (17. Juli 1845) der in evangelicis beauftragten Staatsminiſter zur Aufrechthaltung der Augsburgiſchen Canfeſſian. Der gemeine Rationalismus war um dieſe Zeit ſchan in Verruf gekommen, die neuen philaſaphiſchen Schulen hatten in Sachſen wenig Anklang gefunden, der in Sachſen herrſchende gemäßigte Rationalismus blieb um ſo ſelbſtgerechter und verſtockter; doch fing man auch hier an, das Bedürfniß eines feſteren Standpunktes in der Wiſſenſchaft zu fühlen und in den Gemeinden ſich nach der gefunden Speiſe des göttlichen Wartes zu ſehnen. In den höheren Ständen war der Unglaube wiſſenſchaftlich ziemlich überwunden, in den mittleren Ständen hat er ſich gehalten und dringt mit Macht in die unteren Stände ein. In den größeren Städten zeigt ſich der innere Verfall in furchtbar

zunehmender Unkirchlichkeit, auf dem Lande wird die Kirchlichkeit aus Gewohnheit festgehalten. Der äußere Rechtsbestand der Kirche ist in Sachsen nie aufgehaben, wiewohl von einzelnen Behörden vielfach verletzt und ignorirt. Seit die Könige katholisch wurden, ist das Summepiskopat von den Staatsministern in evangelicis ausgeübt worden. Die bei dem Regierungsantritt jedes Königs wiederholte Versicherung des Fortbestandes der Rechte der evangelischen Kirche ist seit dem 4. Sept. 1831 aufgehaben, weil sie nicht mehr nöthig war. Nach der Verfassungsurkunde steht den Ständen keine Theilnahme an der Kirchengewalt zu, die kirchliche Gesetzgebung haben sie in den Kreis ihrer Wirksamkeit gezogen und sich dieselbe auch nicht wieder aus den Händen entwinden lassen. Die Kirchenverfassung ist in Sachsen von jeher strenge Consistorialverfassung gewesen, die Synoden wurden 1580 aufgehaben. Seit 1835 ist das Oberconsistorium zugleich mit den Unterconsistorien aufgehaben; die Geschäfte des ersteren sind dem Ministerium des Cultus übertragen, die der letzteren sind an die Kreisdirektionen übergegangen. Alle Angelegenheiten, welche das evangelische Kirchen- und Schulwesen betreffen, werden durch eine besondere Abtheilung der Kreisdirektion verwaltet. Diese Abtheilung besteht aus dem Kreisdirektor, einem weltlichen und wenigstens einem geistlichen Rath. Ist der Kreisdirektor nicht evangelisch, so tritt statt seiner ein evangelischer Rath ein. Die Räthe der Kreisdirektion werden von den Staatsministern in evangelicis ernannt. Minder wichtige Angelegenheiten kann der Kreisdirektor für sich allein zur Erledigung bringen, jedoch auf seine Verantwortung. Besonders wichtige Sachen müssen der Kreisdirektion in plena vorgelegt werden. Vor das Forum der Kreisdirektion gehören die äußeren Angelegenheiten der evangelischen Kirche, die Aufsicht über den Gottesdienst, ferner die Erhaltung der Kirchenverfassung und Kirchendisciplin. Eine Mittelbehörde zwischen den Staatsministern in evangelicis und den Kreisdirektionen bildet das Landesconsistorium in Dresden. Dies besteht aus einem weltlichen Direktor, 4 ordentlichen geistlichen Räthen und 2 außerordentlichen Beisitzern, nämlich einem theologischen Professor aus Leipzig und einem Pfarrer. Das Consistorium hat die Aufsicht über die Candidaten, hat die Prüfungen mit ihnen vorzunehmen, das Colloquium mit den Superintendenten zu halten; es hat sein Gutachten abzugeben bei allgemeinen dogmatischen und liturgischen Angelegenheiten, bei wesentlichen Aenderungen der Kirchenverfassung und bei Amtsentsetzungen der Geistlichen.

Die kirchlichen Behörden und die Geistlichen werden noch in der strengsten Form auf die symbolischen Bücher verpflichtet. Im J. 1845 trugen 54 Geistliche bei dem Landtage auf Abänderung des Amtseides an, erlangten dies aber nicht; nur die Staatsminister haben seit 1848 eine etwas weitere Formel gewählt. Bisher haben jedoch die oberen Kirchenbehörden wenig darauf gesehen, daß jenem Eide Folge geleistet werde. Seit 1830 sind den Kirchendienern ihre Immunitäten genommen worden, sie müssen zu allen Staats- und Communalabgaben beitragen, auch zu den Parochiallasten, die Pfarrer z. B. zu den Kirchenbauten. Das bisher steuerfreie Grundeigenthum der Kirchendiener ist der Steuer unterworfen, der geistliche Zehnte ꝛc. ist abgelöst.

In Bezug auf die Eheverhältnisse haben die laxen Grundsätze der Zeit auch in Sachsen immer mehr Raum gewonnen, die Eheversprechungen haben keine Gültigkeit mehr, die Ehescheidungen sind erleichtert und dem kirchlichen Forum entzogen bis auf den Sühneversuch des Pfarrers. Von den Festtagen sind seit 1831 abgeschafft die dritten Feiertage, 2 Marientage, das Michaelisfest und der Johannistag, die Bußtage sind von 3 auf 2 herabgesetzt. Selbstständige Festtage sind geblieben das Epiphanienfest, Mariä Verkündigung und das Reformationsfest. Die Gesetze über die Sonntagsfeier existiren zwar noch, werden aber nicht gehalten; auch die Advent- und Fastenzeit wird in Bezug auf die übrigen Vergnügungen den übrigen Zeiten ganz gleichgestellt. Für die Hebung des Ansehens der Kirche in Sachsen hat in neuester Zeit viel gethan der Oberhofprediger Harleß, obgleich er diese Stelle nur kurze Zeit bekleidete. Seit 1854 wurde das Institut der Katechismusexamina mit jungen Leuten bis zum 18. Jahre

wieder eingeführt, doch ohne Zwang. In demselben Jahre erschien eine Verordnung des Ministeriums, durch welche alle bisher gebrauchten Leitfaden beim religiösen Unterricht verboten wurden, es sollte nur der kleine lutherische Katechismus mit Sprüchen gebraucht werden dürfen, außerdem wurde der Dresdener Kreuzkatechismus erlaubt. Auch in Bezug auf die Predigtbücher, die in Nothfällen von den Schullehrern in den Kirchen vorgelesen wurden, wurde befohlen, daß nur solche Bücher gewählt werden dürften, die mit der Kirche übereinstimmten. In demselben Jahr ward den gelehrten Schulen befohlen, die Gymnasiasten sollten besser als bisher mit der Bibel und den symbolischen Büchern bekannt gemacht werden. Im J. 1855 erschien eine Aufforderung des Ministeriums an die Prediger, lauter und rein zu predigen, treue Seelsorge zu üben und besonders dem Jugendunterricht und den Gefangenen ihre Zeit zu widmen. Im J. 1856 wurden die Kirchenvisitationen wieder erneuert. In der Kirchenordnung von 1580 bildeten diese den Mittelpunkt, in einem Codex des Kirchen- und Schulrechts vom J. 1840 sind sie als der Zeit nicht mehr angemessen ganz weggelassen. Die Visitationen waren eigentlich niemals vollständig zu Stande gekommen, weil die Forderungen zu hoch gespannt waren. Das Bedürfniß nach fester Ordnung, das die Gegenwart durchdringt, hat sie wieder hervorgerufen. Nach der neuen Ordnung sollen alle Pfarreien in 3 Jahren von ihren Ephoren visitirt werden, um die amtliche Wirksamkeit der Geistlichen, den religiösen und sittlichen Zustand der Gemeinden und ihre Gebrechen kennen zu lernen. Doch hat die Visitation nicht, wie die alte von 1580, zunächst den Karakter der Erforschung, sondern sie will vielmehr das Bestehende erhalten und stärken. Die Visitation hat in allen Pfarreien stattgefunden, sie ist von den Gemeinden mit Freuden aufgenommen worden, die Kirche ist in ihrem Zusammenhange den einzelnen Gemeinden wieder näher getreten; die Pfarrer haben erkannt, welchen Rückhalt sie an der Visitation haben, und manche Ephoren haben erklärt, daß sie ihre Pfarrer jetzt erst recht kennen gelernt hätten. Es kommt jetzt nur darauf an, daß die Gemeinden sich der Kirche wieder zuwenden, so wird sich auch in Sachsen bald ein neues, frisches Christenthum zeigen.

Nach der Zählung vom 3. Dezember 1849 waren die 1,864,431 Einwohner ihrem Glaubensbekenntniß nach auf folgende Weise über das Königreich Sachsen verbreitet:

	Lutheraner.		Reformirte.		Röm. Katholiken.		Deutsch-Kath.		Griechen.		Juden.	
	männl.	weibl.	männl.	weibl.	männl.	weibl.	männl.	weibl.	männl.	weibl.	männl.	weibl.
Kreis Dresden	229,870	242,666	337	354	3,527	3,230	204	132	23	19	331	349
„ Leipzig	206,690	217,429	765	790	1,287	768	276	159	29	12	239	88
„ Zwickau	337,770	352,725	167	96	1,590	965	527	411	4	—	12	1
„ Bautzen	128,889	139,202	45	28	10,637	11,721	41	22	2	—	2	—
	903,219	952,022	1,314	1,268	17,041	16,684	1,048	724	58	31	584	438
	1,855,241		2,582		33,725		1,772		89		1,022	

Die kirchliche Eintheilung ist folgende:

Im Kreise Dresden sind:

Ephorie	Dresden	27 Parochien,	36	Kirchen.
„	Dippoldiswolda	19 „	22	„
„	Frauenstein	22 „	28	„
„	Freiberg	33 „	42	„
„	Großenhain	39 „	58	„
„	Meißen	35 „	40	„
„	Pirna	37 „	48	„
„	Radeberg	26 „	34	„
	8 Ephorien:	238 Parochien,	308	Kirchen.
Außerdem die Inspektion und Parochie St. Afra		1 „	5	„
die Schloßkapelle zu Weesenstein		— „	1	„
		239 Parochien,	314	Kirchen.

Im Kreise Leipzig sind:

Ephorie	Leipzig	34	Parochien,	71	Kirchen.
"	Borna	35	"	49	"
"	Grimma	29	"	51	"
"	Leißnig	22	"	30	"
"	Nassen	14	"	15	"
"	Oschatz	27	"	40	"
"	Pegau	26	"	37	"
"	Penig	21	"	27	"
"	Rochlitz	22	"	29	"
"	Waldheim	16	"	20	"
"	Wurzen	21	"	33	"
	11 Ephorien:	267	Parochien,	402	Kirchen.

Außerdem die Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig.

Im Kreise Zwickau sind:

Ephorie	Zwickau	29	Parochien,	35	Kirchen.
"	Annaberg	32	"	37	"
"	Auerbach	12	"	14	"
"	Chemnitz	24	"	37	"
"	Frankenberg	10	"	11	"
"	Marienberg	19	"	23	"
"	Markneukirchen	10	"	11	"
"	Oelsnitz	17	"	20	"
"	Plauen	26	"	37	"
"	Schneeberg	19	"	22	"
"	Stollberg	16	"	24	"
"	Werdau	18	"	29	"
"	Glauchau	11	"	16	"
"	Lößnitz	5	"	7	"
"	Waldenburg	19	"	27	"
	15 Ephorien:	267	Parochien,	350	Kirchen.

Außerdem die Pfarre und Schloßkirche zu Netschkau.

Im Kreise Budissin ist nur die eine Ephorie Bischofswerda mit 18 Parochien und 24 Kirchen. Außerdem wird nach der älteren Einrichtung gerechnet der Bezirk der Bierstädte mit 7 Parochien und 20 Kirchen, endlich der Landkreis mit 91 Parochien und 93 Kirchen. In der Lausitz ist also 1 Ephorie, 116 Parochien, 137 Kirchen. In ganz Sachsen besteht die lutherische Kirche aus 35 Ephorien, 889 Parochien und 1205 Kirchen. Von den Ephorien stehen 3, Glauchau, Waldenburg und Lößnitz, mit den in den Schönburg'schen Landen befindlichen 35 Pfarreien und 6 Filialen unter dem Schönburg'schen Gesammtconsistorium zu Glauchau. Dies Consistorium besteht aus einem weltlichen Direktor, 2 Superintendenten, dem zu Glauchau und dem zu Waldenburg, und aus 2 juristischen Beisitzern.

Sachsen ist auch der Geburtsort und Hauptsitz der Brüdergemeinde. Gegenwärtig haben die Herrnhuter in Sachsen noch 2 Gemeindeörter: Herrnhut mit 1000 Einwohnern und Berthelsdorf, der Sitz der Aeltesten-Conferenz mit 1800 Einwohnern. In ihren kirchlichen Angelegenheiten sind die Herrnhuter unabhängig von den protestantischen kirchlichen Behörden.

Die Reformirten haben eine Kirche in Dresden und eine in Leipzig; an beiden Orten stehen sie unter einem Consistorium, das an beiden Orten aus dem Prediger, in Dresden außerdem aus 8 Gemeindevorstehern, in Leipzig aus 6 besteht, die auf 3 Jahre gewählt werden.

Die römischen Katholiken haben im Kreise

Dresden	4	Parochien	und	7	Kirchen,
Leipzig	2	„	„	2	„
Zwickau	3	„	„	3	„
Budissin	11	„	„	13	„
Summo	20	Parochien	und	25	Kirchen.

Dazu kommen noch 2 Kirchen der 2 Nonnenklöster des Cisterzienserordens, Marienthal und Marienstern. Die römischen Katholiken stehen unter der Leitung des apostolischen Vikariats zu Dresden für die Erblande und des Collegiatstifts zu Bautzen für die Lausitz. Der Domdechant desselben steht unter der Aufsicht des Erzbischofs von Prag. Der apostolische Vikar ist zugleich Präses des Vikariatsgerichts, das außer ihm aus dem Superior, einem Hofprediger, einem weltlichen Rath und 2 Oberappellationsräthen besteht. Das Consistorium bildet der Vikar als Präses, 2 geistliche Assessoren, 1 weltlicher Assessor und 1 Sekretär. Das Domstift St. Petri zu Bautzen als Consistorialbehörde besteht aus dem Domdechanten, 3 Canonici dignitarii, dem Syndikus des Domstiftes als außerordentlichem Beisitzer, einem Sekretär und einem Aktuar. Bei den 25 katholischen Pfarren sind 57 Geistliche angestellt, außerdem sorgen 8 Geistliche für die beiden Nonnenklöster und 2 Geistliche besorgen gräfliche Kapellen. Die katholische Kirche steht in Bezug auf den Staat unter dem Cultusministerium, unter dessen Mitgliedern jederzeit ein rechtskundiger katholischer Ministerialrath sich befindet. Alle Anordnungen des Vikars und anderer geistlicher Behörden, sowie die Breven und Bullen des Pabstes bedürfen des königlichen Placet. Die Mitglieder des Consistoriums werden auf den Vorschlag des Vikars durch Anzeige beim Cultusministerium vom König ernannt. Die Besetzung der Pfarrstellen geht vom Vikar aus, doch dürfen nur Sachsen oder wenigstens Deutsche angestellt werden, die sich einer Prüfung des Consistoriums unterwerfen müßen. Die Wahl und das Ergebniß dieser Prüfung ist dem Ministerium anzuzeigen; hat dieses ein Bedenken, so muß es sich an den König wenden. Neue kirchliche Einrichtungen dürfen nicht ohne Genehmigung des Königs vorgenommen werden. Die Kirchengewalt, d. h. die Leitung und Anordnung der innern Angelegenheiten der Kirche steht den katholischen geistlichen Behörden zu; doch ist das Ministerium befugt, auch hierüber nöthigenfalls Auskunft zu verlangen. Klöster dürfen nicht erbaut, Jesuiten oder andere geistliche Orden nicht aufgenommen werden; nur solche Geistliche sind anzustellen, welche nicht in einem Jesuitencollegium gebildet worden sind. Seit 1830 erhält die katholische Kirche vom Staat jährlich 7000 Thlr., der König fügt 10,000 Thlr. hinzu.

Die Deutsch-Katholiken bilden eine Parochie in Dresden, eine in Leipzig, zwei in Zwickau. Sie haben aber keine Kirchen, sondern benutzen die Kirchen der Protestanten.

Die Griechen haben eine Kapelle in Leipzig.

Vergl: Albert Schiffner, Handbuch der Geographie, Statistik und Topographie des Königreichs Sachsen. Liefg. 1. 2. Leipz. 1839. 1840. — Ernst Engel, das Königreich Sachsen in statistisch-staatswirthschaftlicher Beziehung. Bd. 1. Dresden 1853. — Statistische Mittheilungen aus dem Königreich Sachsen, herausgegeben vom statistischen Büreau. Abth. 1: Stand der Bevölkerung, 1. Liefg. Dresden 1851. — Rheinwald's Repertorium, Bd. 19. S. 91. 172, Bd. 26. S. 170, Bd. 28. S. 161. — Evangelische Kirchenzeitung, Briefe aus Sachsen, Jahrgang 1847. S. 609. 617, Jahrg. 1850, Jahrg. 1851. S. 81. 97. 105. 197. 203. 211, Jahrg. 1854. S. 1044. 1046, Jahrg. 1855. S. 148. 1048, Jahrg. 1856. S. 1080, Jahrg. 1857. S. 1137. 1145. — C. W. Böttiger, Geschichte des Kurstaates und Königreiches Sachsen. Bd. 1. 2. Hamburg 1830. 1831. Klose.

Sachsen-Altenburg
Sachsen-Koburg-Gotha
Sachsen-Meiningen-Hildburghausen
Sachsen-Weimar-Eisenach

s. Thüringen.

Sack, Trauerkleid der Hebräer, s. Bd. VII. S. 732.

Sacramentalien (vgl. den Art. „Benedictionen" Bd. II. S. 47). Mit diesem Ausdrucke werden in Folge ihrer äußerlichen Aehnlichkeit mit den Sacramenten gewisse Weihungen und Segnungen bezeichnet, welche in der griechischen und römischen Kirche theils in Verbindung mit den Sacramenten, theils selbstständig zur Anwendung kommen. Sie haben, wie die Sacramente, eine bestimmte Materie, Form und einen Minister, entbehren aber der Verheißung übernatürlicher Gnadenwirkung. Mit den Weihungen ist stets, mit den Segnungen zuweilen, anschließend an einen alten orientalischen Gebrauch (2 Mos. 29, 7 ff. 30, 25 ff.), eine Salbung verbunden (s. d. Art.). Die Materie der letzteren ist Olivenöl, entweder in reinem Zustande (Katechumenen- und Krankenöl, weil es in dieser Form bei den Sacramenten der Taufe und der letzten Oelung verwendet wird), oder als Chrisma, untermischt mit Balsam, in der griechischen Kirche auch mit anderen Spezereien. Ueber die Salbungen verbreitet sich weitläufig c. un. X. de sacra unctione I, 15 (Innocenz III., 1204). Die Bereitung sowohl des Katechumenen- und Krankenöls als des Chrisma erfolgt durch den Bischof, als den Träger des vollen Sacerdotium (c. 1 [Conc. Carth. II, 390]; c. 2 [Conc. Carth. III, 397] C. XXVI. qu. 6; c. 2 [Gelas. 494]; c. 3. Dist. XCV [Innoc. I., 416]) jährlich am grünen Donnerstage (c. 18. Dist. III. de consecr. [Pseudo-Fabian.]) in feierlicher Weise. Es wird darauf von den einzelnen Pfarrern in Empfang genommen (c. 4. Dist. XCV; c. 123. Dist. IV. de consecr. [Statutt. eccl. ant.]), die es sorgfältig bewahren sollen, aber wenn ihnen im Laufe des Jahres der Vorrath ausgeht, das Fehlende durch Nachgießen ungeweihten Oeles ergänzen dürfen (c. 3. X. de consecr. eccl. III, 40). Zahlreiche Verfügungen hinsichtlich des Chrisma enthält die fränkische Gesetzgebung. Sie suchte besonders den Mißbräuchen entgegenzuwirken, die der Aberglaube damit trieb (z. B. Cap. von 813. c. 17 [aus conc. Arel. VI. c. 18] bei Pertz, Mon. Germ. T. III. p. 190; damit vgl. c. 1. X. de cust. euchar. chrismatis et aliorum sacramentorum III, 44).

Die Weihungen dienen nach der Lehre der Kirche dazu, eine Person oder Sache mittels der Salbung dem Dienste Gottes und der Kirche zu bestimmen. Sie sind stets mit einer Segnung, d. h. einer feierlichen Anrufung Gottes um seine Gnade für die betreffende Person, beziehungsweise Verleihung heilsamen Gebrauchs für die Sache verknüpft. Eine Weihung mit Chrisma kommt vor beim Sacrament der Firmung (§. 7. c. 1. X. de sacr. unct.), mit Katechumenenöl bei der Taufe (§. 6. ibid.). Bei der Priesterweihe wird der Ordinand mit Katechumenenöl gesalbt. Eine Consecration mit Chrisma ist für die Bischöfe (§. 3. 4. ibid.), Kirchen, Altäre (stehende wie tragbare), Kelche (§. 8. ibid.) und Patenen vorgeschrieben. Eine bloße Segnung, verbunden mit einer Salbung, wird den Königen durch die Bischöfe ertheilt (§. 5. ibid.). Glocken werden mit Weihwasser abgewaschen und mit Krankenöl und Chrisma gesalbt. Das Taufwasser wird benedicirt. Mit Weihwasser geschieht die Benediction der Aebte und Aebtissinnen, Kleriker, Wallfahrer, der Verlobten bei der Eheschließung, der Ehefrauen nach der Entbindung. In dieser Weise werden auch die für den Gottesdienst bestimmten Gegenstände, als Kirchen, Kirchhöfe, Meßgewänder, die Mappa, das Corporale, das Tabernakel, Monstranzen, Kreuze, Heiligenbilder, Kerzen, Rosenkränze gesegnet. Ja diese Benediction wird auch bei den wichtigsten Lebensbedürfnissen und Geräthschaften, z. B. für die Häuser am Ostersonnabende, für neugebaute Häuser, Schiffe, Lokomotiven, Fahnen, Waffen, Felder und Feldfrüchte, das Ehebett, Brod, Wein, Salz und andere Eßwaaren zur Anwendung gebracht.

Für die für den unmittelbaren Gebrauch bei dem Gottesdienste bestimmten Gegenstände hat die Consecration, beziehungsweise Benediction, neben der liturgischen auch eine rechtliche Seite. Sie werden nämlich durch diese sacramentähnliche Handlung nicht nur in feierlicher Weise für ihre innerliche Bestimmung bereitet, sondern zugleich auch äußerlich unverletzlich (daher res sacrae). Die Consecration gottesdienstlicher

Gegenstände ist eine bischöfliche Funktion. Dies gilt an sich auch von der Benediction, jedoch werden mit dieser gewöhnlich die Landdekane, beziehungsweise selbst die Pfarrer beauftragt. Auch Sachen, die der bischöflichen Consecration bedürfen, werden zuweilen, behufs vorläufigen Gebrauchs, durch den Dekan oder Pfarrer auf Grund bischöflichen Auftrags zunächst benedicirt.

Die geweihten Sachen verlieren durch gänzliche oder sie in ihren wesentlichen Theilen treffende Zerstörung den durch die Consecration erworbenen geheiligten Karakter, und es ist daher nach geschehener Wiederstellung derselben eine neue Consecration erforderlich (c. 24. Dist. I. de consecr.; c. 1. 3. 6. X. de consecr. ecclesiae vel altaris III, 40). Wenn dagegen an geweihter Stätte Blut vergossen oder Unzucht begangen ist, so ist die Kirche nur befleckt, nicht entweiht. Es bedarf daher in solchen Fällen, wenigstens nach dem Recht der Dekretalen, nur einer Reconciliation, keiner neuen Consecration des geweihten Gegenstandes (c. 4. 7. 9. 10. X. eod.). Diese Reconciliation geschieht mit Weihwasser, die bei Kirchen ausschließlich bischöfliche Funktion ist und daher nicht einfachen Priestern übertragen werden darf (c. 9. cit.). Die Pollution einer Kirche wirkt auch auf den anstoßenden Kirchhof, auf welchem in solchem Falle nicht vor geschehener Reconciliation der Kirche beerdigt werden darf. Die Befleckung des Kirchhofs hat auf die Kirche keinen Einfluß (c. un. de consecr. eccl. vel alt. in VI°. III, 21).

Die evangelische Kirche kennt in diesem Verstande keine Sacramentalien. Sie wendet auch für die unmittelbaren Werkzeuge des Gottesdienstes weder eine Consecration noch eine Benediction an, welche denselben die Eigenschaft der Heiligkeit mittheilte. Dagegen wird auch nach ihrem Recht diesen Gegenständen eine vorzügliche Achtung und ein besonderer Rechtsschutz gegen Verletzungen zu Theil. Auch ist bei Kirchen und Gottesäckern eine feierliche Dedikation üblich. Die Weihung geschieht hier durch das Weihgebet. Die Conferenz von Abgeordneten der evangelisch-lutherischen Kirchenregimente hat im J. 1856 über die Form der Einweihung von Kirchen Beschlüsse gefaßt, welche in dem allgem. K.-Bl. f. d. evangel. Deutschl. Bd. V. S. 568 ff. abgedruckt sind. Anlangend die Weihe einzelner Gegenstände (der Kanzel, vasa sacra, der Orgel, des Taufsteins) erklärte man es für genügend, daß der Ortsgeistliche vor dem ersten Gebrauche des betreffenden Gegenstandes einige bezügliche Worte an die Gemeinde richte und dann den göttlichen Segen für den Gebrauch der Sache erflehe.

Was die Benedictionen der für den alltäglichen Gebrauch bestimmten Gegenstände betrifft, so erklärten sich die älteren Kirchenordnungen wegen des abergläubigen Beiwerks theilweise ausdrücklich gegen dieselben (s. d. Art. „Benedictionen").

Literatur: Probst, kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung. Tübingen 1857. — Richter, Kirchenrecht. 5. Aufl. §. 286. 305. — Walter, Kirchenrecht. 12. Aufl. §. 274. R. W. Dove.

Sacramentarium, so viel als Liturgie, s. dies. Art. Bd. VIII. S. 433.

Sacramente. Mit diesem Worte bezeichnet die evangelische Kirche die beiden von Christo seiner Gemeinde gestifteten Handlungen, die Taufe und das Abendmahl, welche sie mit dem Worte Gottes unter dem allgemeinen Begriff der Gnadenmittel zusammenfaßt, die katholische Kirche dagegen stellt unter diese Bezeichnung außer jenen noch eine Reihe anderer Handlungen, durch deren Vollzug sie die Rechtfertigung vermittelt denkt. Das Wort „Sacrament" ist allerdings nur ein theologischer, kein biblischer Begriff, gleichwohl lag es sehr nahe, Taufe und Abendmahl unter einem gemeinsamen Begriff und folglich auch unter einer gemeinsamen Bezeichnung unmittelbar zu coordiniren, da es die beiden einzigen, ausschließlich dem neuen Testamente angehörigen Cultushandlungen sind, welche Christus selbst als bleibende Akte für alle Zukunft gestiftet hat, und beide schon durch ihren symbolischen Karakter eine mehr als zufällige Verwandtschaft verrathen. Diese Affinität tritt aber noch klarer hervor in der gleichmäßigen Beziehung, welche beide zu der Gemeinde haben. Christus wollte sein Heil ge-

ſchichtlich verwirklicht ſehen in einer Gemeinſchaft von Gläubigen. Iſt es auch vollkommen wahr, daß der Glaube und nicht die Gemeinde (Kirche) ſelig macht, ſo iſt es doch, wenn wir auf die Art achten, wie der Glaube erfahrungsmäßig zu Stande kommt, nicht minder unleugbar, daß derſelbe eine Reihe von Thätigkeiten und Einwirkungen vorausſetzt, welche die Gemeinde theils durch ihre ordentlichen Organe, theils durch den unmittelbaren Eindruck ihres Lebens und ihrer Ordnungen auf den Einzelnen übt; eben ſo iſt es erfahrungsgemäß eine weſentliche Bedingung für das Wachsthum des Glaubens, daß er nicht bloß ſolche Einwirkungen der Gemeinde in ſich aufnehme, ſondern ſie wiederum übe, und daß er in dieſem Wechſelverhältniß des Gebens und Nehmens an Selbſtgewißheit erſtarke. So wenig es daher außer der menſchlichen Gemeinſchaft eine menſchliche Entwickelung gibt, ſo wenig gibt es eine chriſtliche ohne die chriſtliche Gemeinſchaft. Es iſt endlich nicht zu überſehen, daß die Gemeinde nach dem pauliniſchen Begriffe der Leib Chriſti iſt, d. i. ein geiſtlicher lebendiger Organismus, deſſen centraler Einheitspunkt das Haupt Chriſtus iſt und der von ſeinem Geiſte ſo beſeelt wird, daß jedes Glied an dieſem participirt und durch denſelben dem Ganzen und Chriſto ſelbſt eingegliedert iſt. Kraft dieſer organiſchen Verbindung mit dem Haupte ſtellt ſie ſich ſo ſehr als die perſönliche Einheit des Leibes und des Geiſtes Chriſti dar, daß Paulus ſie geradezu Chriſtus ſelbſt nennt (1 Kor. 12, 12.), ſo mit ihm eine Perſönlichkeit, wie die Gatten in der Ehe, daher auch von ſeinem Fleiſch und von ſeinem Gebeine (Epheſ. 5, 30.). Die Gemeinde iſt aber in dieſer Vorſtellung ganz ideell gedacht als die Gemeinſchaft der wirklich Gläubigen, der Wiedergeboreuen, der Heiligen. Hier iſt denn der Punkt gegeben, auf welchem allein die Bedeutung der Sacramente gewürdigt werden kann. Iſt nämlich die Gemeinde das von dem Geiſte des Herrn ſpecifiſch beherrſchte Gebiet und gleichſam der Ort für das von dem Haupte den einzelnen Gliedern ſich ununterbrochen mittheilende Leben, ſo iſt auch die volle Realiſirung des Heiles in dem Einzelnen nur unter der Vorausſetzung denkbar, daß er als Gläubiger der Gemeinde organiſch eingegliedert ſey, um des in ihr lebenden Geiſtes theilhaftig zu werden und ſich mit Chriſto in dieſer organiſchen Lebenseinheit zu wiſſen. Dazu bedarf es gewiſſer Handlungen, durch welche die Gemeinde in einer für Alle ſichtbaren Weiſe theils dem Einzelnen ſeine Zugehörigkeit zu ihr und ihrem Herrn verbürgt, theils ſich ſelbſt ihrer ununterbrochenen Gemeinſchaft mit Chriſto und ſeinem Leben periodiſch immer wieder verſichert. Dieſe ſind die Taufe und das Abendmahl. Chriſtus ſelbſt hat ſie eingeſetzt, hat ſie ſeiner Gemeinde übertragen und dem Thun derſelben ſeine mitwirkende Thätigkeit zugeſagt. Bezeichnet ſomit die Taufe zunächſt den Eintritt in die Gemeinde, ſo fordert die lebendige Erfüllung dieſes Begriffs auch die Aufnahme in die Lebenseinheit des in der Gemeinde lebenden Geiſtes, die nur von dem Haupte ausgehen kann und ohne die kein Abſterben der Sünde, kein Auferſtehen mit Chriſto, kein Anziehen des Herrn, keine Wiedergeburt, kein neues Leben möglich iſt. Darum ſagt Paulus: *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* (1 Kor. 12, 13.). Denn Beides, Aufnahme in die Gemeinde und Mittheilung ihres Geiſtes, gehört dem Begriffe nach ſo eng zuſammen, daß ſie, ideell betrachtet, in den Augenblick zuſammenfallend gedacht werden müſſen, den eben der Akt der Taufe bezeichnet. Daß dieſe ideelle Vorſtellung aber nicht das Maß für die empiriſche Wirklichkeit abgeben kann, zeigt uns die Apoſtelgeſchichte, die von dem Standpunkte der Erfahrung aus theils ein Beiſpiel erzählt, in welchem die Geiſtesmittheilung der Taufe voranging (10, 44 f.), theils ein anderes, in welchem ſie der Taufe nicht unmittelbar folgte, ſondern erſt ſpäter auf die Handauflegung und das Gebet der Apoſtel eintrat (8, 16. 17.), während auch ſie in der principiellen Erörterung des Verhältniſſes beider Akte den Empfang des Geiſtes als die ſofortige ſelbſtverſtändliche Wirkung der Taufe bezeichnet (2, 38.). Dieſem zwiefachen Standpunkte entſpricht es, daß in der bekannten Stelle Joh. 3, 5. die Wiedergeburt als die Wirkung der combinirten und offenbar coincidirend gedachten Waſſer- und Gei-

ſtestaufe dargeſtellt, aber V. 8. das Walten des Geiſtes als ein ſchlechthin freies jeder beengenden Schranke enthoben wird. Die neuteſtamentliche Vorſtellung vom Abendmahl entfaltet ſich in ſucceſſiver Entwickelung. Der Bericht der Synoptiker ſtellt daſſelbe als einfache Abſchiedsfeier dar, welche die Bedeutung des Todes Jeſu zur Stiftung eines neuen Bundes in ergreifender Symbolik darlegt. Dabei iſt aber ſchon eine weitere Abſicht nicht zu verkennen: wie die Apoſtel als Zeugen und Fortleiter des Werkes Chriſti die zu gründende Gemeinde repräſentiren, ſo will er ſie vor ſeinem Scheiden noch einmal mit ſeiner ganzen Liebesfülle umfaſſen und ſich mit ihnen in einer Gemeinſchaft zuſammenſchließen, die durch den Tod nicht aufgehoben werden, ſondern nur die geiſtige Geſtalt gewinnen ſoll, in welcher ſie künftig als die dauernde perſönliche Gegenwart des Herrn bei und in den Seinen fortbeſtehen wird. So war der Handlung die Bedeutung einer bleibenden Stiftung und Gedächtnißfeier ſeines Todes von vornherein geſichert. Trotz der weſentlichen Identität des letzten Abendmahls Chriſti und der ſpäteren Nachfeier deſſelben in der Gemeinde beſteht aber dennoch zwiſchen beiden nothwendig ein nicht unwichtiger Unterſchied. Die letztere konnte nämlich ſeines Todes nicht gedenken, ohne ſich zugleich ſeinen Sieg, ohne ſich ihn ſelbſt als den Auferſtandenen und Erhöhten zu vergegenwärtigen; der Gedanke an ſeine bleibende Gegenwart, an ſein Fortleben und Fortwirken in ihr mußte darum in dem Bewußtſeyn der nachfeiernden Gemeinde entſchieden in den Vordergrund treten und der Feier einen eben ſo freudig erhebenden äſthetiſchen Karakter geben, als der der erſten, am Stiftungsabend vom Herrn ſelbſt veranſtalteten, ein wehmüthiger geweſen war. So wurde in erweiterter Symbolik das *eine* Brod, von dem Alle genießen, das Bild der in ihrem Erlöſer zu einem Ganzen geeinigten Gemeinde, bei der die Vielheit nur die zufällige empiriſche Erſcheinung, die Einheit dagegen das grundweſentliche, die Idee ſelbſt ausdrückende Merkmal iſt. Dieſer Gedanke iſt beſonders von Paulus ſcharf ausgebildet worden. Als Gedächtnißfeier ſieht er in dem Abendmahle eine Verkündigung des Todes Chriſti durch die Gemeinde (1 Kor. 11, 26.). Die Stelle 1 Kor. 10, 15—22. aber handelt von der durch die Feier des Abendmahls vermittelten Theilnahme einerſeits an den Wirkungen des Verſöhnungstodes Chriſti, andererſeits an ſeinem Leibe, der Gemeinde. Die Einheit dieſer beiden Momente liegt aber offenbar in der gemeinſchaftſtiftenden Kraft der Liebe, die in Chriſti Verſöhnungstode offenbar geworden iſt. An einen realen Empfang des geſchichtlichen Leibes und Blutes Chriſti im Sinne der katholiſchen und lutheriſchen Doktrin kann der Apoſtel um ſo weniger gedacht haben, weil er ſonſt den Satz „*ein* Leib ſind wir Viele“ nicht mit der Identität des von Allen genoſſenen Brodes, ſondern mit der Identität des von Allen genoſſenen Leibes begründet haben würde. Im Abendmahle faßt ſich darum in ſeinem Sinne die ganze Gemeinde zu dem *einem* Leibe mit Chriſto zuſammen, aber inſofern die Handlung nach Chriſti Einſetzung und Willen vollzogen wird, kann er ſie nicht lediglich als Akt der Gemeinde angeſehen haben, ſondern dem Thun der Gemeinde muß als nothwendiges Correlat ein Thun des Herrn, dem Sichzuſammenfaſſen der Glieder mit dem Haupte ein Sichzuſammenfaſſen des Hauptes mit den Gliedern entſprechen*), denn nur durch das Ineinandergreifen beider Thätigkeiten kann die reale Gemeinſchaft Chriſti und der Gemeinde zu Stande kommen, welche der Sinn der ganzen Stelle fordert. Das Sichzuſammenſchließen des Hauptes mit den Gliedern iſt nur in der Form der inneren geiſtigen Lebensmittheilung vollziehbar; dieſe aber wird als eine geiſtliche Ernährung aus der Fülle

*) Die erſte Seite in der Abendmahlsfeier, das ſich Zuſammenſchließen der Gemeinde mit Chriſto zur Einheit des myſtiſchen Leibes, das in der apoſtoliſchen Zeit in den Agapen noch einen verſtärkten Ausdruck erhielt, war in der *altkatholiſchen* Kirche der Grundgedanke des euchariſtiſchen Opfers, und darum ging der Opferakt der Gemeinde dem eigentlichen ſacramentlichen Akte voraus, in welchem ſich die zweite Seite des Abendmahls, das Thun Chriſti an der Gemeinde, darſtellt. Durch welche Momente dann die Entwickelung weiter verlief, habe ich in dem Artikel „Meſſe“ gezeigt.

des menſchlichen Lebens Chriſti im 4. Evangelium bezeichnet durch den Ausdruck: ſein Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken (Joh. 6, 53 ff.), der gleichfalls nicht im buchſtäblichen Sinne aufgefaßt werden darf, theils weil er mit dem Bilde der Reben, die aus dem Weinſtock die ernährende Kraft ſaugen (Joh. 15, 1 f.), durchaus verwandten Inhalt hat, theils weil für das Fleiſch und Blut des Herrn der analoge bildliche Ausdruck: „das lebendige Brod vom Himmel gekommen“ (Joh. 6, 35. 51.) gebraucht wird. Obgleich nun der ganze Inhalt des 6. Kapitels zunächſt gar nicht vom Abendmahle handelt, ſondern von der Aneignung Chriſti und der Aſſimilation ſeines Lebens im perſönlichen Glauben des Einzelnen, ſo darf doch nicht geleugnet werden, daß dieſer Glaubensakt im Abendmahl, wo er ſich zum gemeinſamen Akt der Gemeinde und ihres Gemeinglaubens erhebt, im eminenten Sinne vollzogen wird und darum auch die ihm gegebene Verheißung im eminenten Sinne zur Erfüllung kommt, was auch in dem nahen Zuſammentreffen jener Ausdrücke mit den ſymboliſchen Stiftungsworten des Abendmahls ſeine ausdrückliche Beſtätigung findet, zumal da auch Joh. 6, 51. die Beziehung des Erlöſungstodes Jeſu auf den geiſtlichen Genuß ſeines Fleiſches und Blutes nicht fehlt. Derſelbe Geſichtspunkt wird auch von Paulus angedeutet, wenn er 1 Kor. 10, 3. 4. im Hinblick auf das Abendmahl von dem *πνευματικὸν βρῶμα* und *πνευματικὸν πόμα* der Iſraeliten in der Wüſte ſpricht, denn mag er auch mit dieſem Adjectiv nicht die geiſtige Qualität der Nahrung, ſondern nur die typiſche Bedeutung dieſer Speiſung und Tränkung bezeichnet haben, was durch den Ausdruck *πνευματικὴ πέτρα* begünſtigt wird, ſo mußte er jedenfalls in dem Segen des Abendmahls die reale Mittheilung und Einpflanzung höherer Lebenskräfte durch Chriſtus ſehen. Auch das iſt nicht zu überſehen, daß er ſchon bei dieſer typiſchen Speiſung durch das nachdrucksvolle *πάντες τὸ αὐτὸ* (ebenſo wie durch das *εἷς* V. 17.) die Beſtimmung für die Gemeinſchaft andeutet. Endlich müſſen wir hervorheben, daß er in dem Ganzen der Stelle (V. 1—4.) zuerſt Taufe und Abendmahl unmittelbar ſo nebeneinanderſtellt, daß ſie nur als gleich bedeutungsvolle, innerlich verwandte, Gemeinſchaft ſtiftende Akte angeſehen werden können, ein Vorgang, der auch der ſpätern Kirche die unleugbare Berechtigung gab, beide von Chriſto geſtiftete Gemeindehandlungen in ihrer gegenſeitigen Beziehung aufzufaſſen und ſie unter einem gemeinſamen Gattungsbegriff und Namen auf das Engſte zu verbinden.

Dieſen Schritt ſehen wir bereits durch Juſtin entſchieden angebahnt. Er bezeichnet in ſeiner größeren Apologie die Taufe und das Abendmahl als die Mittel, durch welche ſich die Chriſten Gott geweiht haben, wobei er ſich der öfter wiederkehrenden Formel *ἀνατιθέναι ἑαυτοὺς τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ* (Kap. 61. vgl. Kap. 25. u. 49., ſie iſt auch, wie Const. apost. VIII, 6. zeigen, in den ſpäteren liturgiſchen Gebrauch der Kirche übergegangen) bedient. Zugleich iſt er der Erſte, der die dabei üblichen Gebräuche in den Myſterien der alten Welt vorgebildet ſieht und dieß auf einen Betrug der Dämonen zurückführt (Kap. 62. 64. 66.). Auch der von ihm für die Taufe gebrauchte Name *φωτισμὸς* hängt mit dem Myſteriencultus zuſammen (Kap. 61. und Otto's Bemerkung 14. zu der Stelle). Bei Clemens von Alexandrien und Origenes iſt die Bezeichnung: „Myſterien“ für beide Handlungen bereits ſtehend geworden. Von Tertullian werden ſie zuerſt sacramenta genannt.

Sacramentum (von sacrare = dedicare, consecrare, initiare) bezeichnet in dem klaſſiſchen Sprachgebrauch theils den Soldateneid, theils die Summe Geldes, die jeder der Proceſſirenden für die Rechtmäßigkeit ſeiner Sache bei dem Pontifex Maximus deponirte und für den Fall, daß die richterliche Entſcheidung gegen ihn ausfiel, den Göttern, d. h. den gottesdienſtlichen Zwecken, geweiht wiſſen wollte. (Varro de ling. latin. lib. IV. p. 29. Briss. lib. V. de formul. sol. pop. Rom. p. 360.) Von dieſen Bedeutungen hat Tertullian nur die erſtere berückſichtigt: ad martyr. cap. 3. de coron. milit. c. 11. vergleicht er die bei der Taufe übliche Abrenuntiation und Glaubensregel mit dem Fahneneide, weil er überhaupt den Chriſten mit Vorliebe als Streiter Chriſti anſieht. (Ebenſo sacramentum Christianum adv. Prax. cap. 30., was meiſt falſch für

„christliche Lehre" genommen wird.) Außerdem übersetzt Tertullian mit sacramentum das griech. Wort μυστήριον und alle Bedeutungen des letzteren gibt er in dem latein. Worte wieder. Sacramentum heißt demnach bei Tertullian 1) in Gott verborgenes Geheimniß, das nur durch Offenbarung dem menschlichen Geiste erschlossen werden kann, also so viel als „göttlicher Rathschluß"; 2) mystischer Tiefsinn, der nur durch allegorische Interpretation zu ermitteln ist, insbesondere Typus; 3) die Taufe und das Abendmahl, weil durch jene die Initiation in die christliche Kirche vollzogen wird, dieser aber ein fortgehender heiliger Weiheakt der Gemeinde ist, daher Weiheakt überhaupt, z. B. die Salbung eines Königs oder Priesters; 4) die geheimnißvollen heiligen Kräfte, welche man bereits diesen Handlungen zuschrieb. (Vgl. Rückert, das Abendmahl, S. 315 f.) Diese Unbestimmtheit des Begriffs hat sich auch in den folgenden Jahrhunderten erhalten; man verstand unter sacramentum theils eine geheimnißvolle, die natürliche Fassungskraft übersteigende Lehre (sacramentum incarnationis, sacramenta salutis humanae), theils einen Ritus von geheimnißvollen Wirkungen; sogar auf die christliche Festfeier (Epist. Cypr. 75. cap. 6.) und ähnliche Dinge wurde das Wort ausgedehnt. Wie man dazu kam, diese verschiedenen Bedeutungen in dem Worte sacramentum zusammenzufassen, dessen Begriff in dem römischen Sprachgebrauch doch so eng begränzt war, wird sich schwerlich je ganz genügend aufklären lassen, denn wenn man sich zu diesem Zwecke auf die alten abendländischen Bibelübersetzungen beruft, in denen sacramentum dem griechischen μυστήριον entspreche (nach die revidirte Vulgata gibt es so wieder in den Stellen Ephes. 1, 9. — 3, 3. 9. — 5, 32., Kol. 1, 27., 1 Tim. 3, 16., Offenb. 1, 20. — 17, 7., in allen übrigen Stellen des Neuen Testamentes durch mysterium), so ist damit nichts erklärt, weil die Identificirung des griechischen und lateinischen Wortes bereits in dem Leben vollzogen seyn mußte, ehe sie in die Bibelübersetzung eindrang. Da bei einem so dunkeln Punkte nur Vermuthungen möglich sind, so halte ich es für wahrscheinlich, daß die Abendländer, welche damals mit morgenländischen Mysterien aller Art überschwemmt wurden, die mit dem Mysterienculte verbundenen Handlungen, denen man ebensowohl eine initiirende Bedeutung, als eine heiligende Kraft beilegte, mit dem Ausdrucke sacramentum bezeichnete, der etymologisch beides bezeichnen konnte. Da aber diese Handlungen alle unter das Siegel des unverbrüchlichen Schweigens gegen jeden Ungeweihten gelegt wurden, so verband sich zunächst in der Mysteriensprache mit sacramentum oder μυστήριον der Begriff des Geheimnisses. Bei den wenigen Notizen, welche die römischen Schriftsteller der Kaiserzeit über die Mysterien geben, erklärt sich, daß das Wort sacramentum in dieser Bedeutung bei ihnen nicht vorkommt, während es von solchen Christen, welche früher als Heiden die Mysterienweihe empfangen hatten, gar wohl unmittelbar in die kirchliche Sprache verpflanzt werden konnte.

Wie viele verwandte Beziehungen ließen sich überdies zwischen den alten Mysterien und den christlichen Cultushandlungen auffinden! In jenen vergegenwärtigte man sich die Götter nicht in ihrer glänzenden Gestalt, sondern ihr Leiden, ihr Sterben und ihre Neugeburt aus dem Tode bildete den Inhalt des Mythus. Das Wort initia, womit man den Weiheakt bezeichnete, schloß sich hier eng an τελετή, denn die Weihe beabsichtigte die Vollendung zu neuem Anfang, eine Art von Wiedergeburt. Die sonst in den Gottesdiensten zerstreut vorkommenden Büßungen, Sühnungen und Reinigungen traten hier concentrirter zusammen und vertheilten sich auf die verschiedenen Grade, die als planmäßig angelegte Stufen zur letzten Weihe führten. Die großen eleusinischen Mysterien wurden durch die παρόησις eröffnet, durch die Aufforderung des Herolds an Alle, die nicht griechischer Abkunft oder mit einer Schuld belastet waren, sich zu entfernen. (Vergl. Preller's Art. „Mysterien" in Pauli's Realencyklop. der klass. Alterthumswissenschaft V, 311.) Für alle diese Punkte lassen sich Analogien aus der Sacramentefeier des 3. Jahrhunderts aufstellen; so machte man sich allmählich mit dem Gedanken vertraut, daß man in Taufe und Abendmahl die Wahrheit dessen besitze, wa-

dan die Heiden in ihren Myſterien nur die dämoniſche Nachäffung hätten, und es konnte nicht ausbleiben, daß man jene Handlungen nun auch aus dieſem Geſichtspunkte beurtheilte; nicht nur wurden einzelne Ausdrücke, wie φωτισμός, ἐποπτεύειν u. A., von den Myſterien geradezu übertragen, es verbanden ſich auch mit den Stiftungen des Herrn Vorſtellungen, die durchaus paganiſtiſchen Urſprungs und Weſens waren. Wie man ſich den Gemeindevorſteher (προεστὼς heißt er nach einfach bei Juſtin) allmählich mit prieſterlichem Karakter ausgerüſtet dachte, weil er immer mehr als der berechtigte Darbringer des euchariſtiſchen Opfers angeſehen wurde, ſo betrachtete man ihn bald auch als Myſtagogen, als den berechtigten Vollzieher der myſtiſchen Weihen. Die Gemeindehandlungen, in denen ſich urſprünglich der allgemeine prieſterliche Karakter der ganzen Gemeinde ausdrückte, wurden zu Akten eines ſpecifiſchen Sacerdotiums. Die Heiligkeit der Gemeinde, ihrer Natur nach eine ſittliche und perſönliche, wurde immer mehr (beſonders in Folge des donatiſtiſchen Streites) als anſtaltliche der Kirche aufgefaßt, man hielt es für die Aufgabe der chriſtlichen Kirche, durch die geheimnißvollen Wirkungen prieſterlich-theurgiſch wirkende Prieſter- und Sacramentkirche. Der ältere Katholicismus hatte allerdings gegen dieſe Richtung noch manche Gegengewichte einzuſetzen — aber ſie konnten die Entwickelung derſelben nur hemmen und beſchränken, nicht ſie aufheben.

Eine ſyſtematiſche Sacramentenlehre gibt es nicht vor der Zeit der Scholaſtik*). Vor Auguſtin war nicht einmal der Begriff des Sacramentes näher beſtimmt. Nur an der Taufe und dem Abendmahl haben die älteren Väter angedeutet, was ſie ſich überhaupt darunter dachten, wenn ſie dieſe beiden Handlungen mit dem vieldeutigen Ausdruck Sacrament bezeichneten; Tertullian, Baſilius der Gr., Gregor von Nazianz, Gregor von Niſſa, Auguſtin u. A. haben nur die Taufe in ſelbſtſtändigen Abhandlungen erörtert, über das Abendmahl hat Paſchaſius Radbert den erſten, die geſammte patriſtiſche Tradition einheitlich zuſammenfaſſenden Traktat geſchrieben. Dem Juſtin ſind beide Handlungen nach Akte der Gemeinde, doch iſt ihm bereits getauft, wiedergeboren und erleuchtet werden ſchlechthin daſſelbe (Ap. I, 61. 65). Das Abendmahl faßt er vorzugsweiſe als Gemeindeopfer und begründet es mit dem allgemeinen Prieſterthum der Gläubigen (ſ. „Meſſe“), doch ſieht er bereits in Brod und Wein das Fleiſch und Blut des fleiſchgewordenen Wortes vermöge des darüber geſprochenen Weihegebetes. Tertullian erwähnt bereits contr. Marc. IV, 34: Sacramentum baptismatis et eucharistiae**); beim Sacramente unterſcheidet er zwiſchen actus (carnalis) und effectus (spiritualis, de bapt. 2 u. 7); jener, am Leibe vollzogen, iſt einfach und unſcheinbar, dieſer, auf den Geiſt gerichtet, erhaben und unermeßlich; in der Verknüpfung Beider liegt ein Wunder der göttlichen Weisheit und Allmacht (cap. 2). Die Taufhandlung zerlegt ſich ihm in eine Reihe von Akten, wie Untertauchung, welche die Sündenvergebung (cap. 6. 7), Salbung, welche

*) Man vergl. die gründliche Abhandlung von G. L. Hahn, Doctrinae Rom. de numero Sacramentorum septenario rationes historicae. Vratisl. 1859.

**) Münſcher-Cöln, Hagenbach, Gieſeler (Dogm. Geſch.) haben einſtimmig das falſche Citat adv. Marc. IV, 30., wodurch Baur (D. G. 136) veranlaßt wurde zu läugnen, daß Tertullian von einem S. baptism. et euch. überhaupt rede, obgleich er ſelbſt in ſ. chr. Gnoſis die Stelle c. Marc. IV, 34 vortrefflich erklärt hat. Auch das iſt unrichtig, daß Tertullian, wie Baur meint, den Unterſchied von sacramentum und res sacramenti im ſpäteren Sinn von Bild und Sache kenne. Die res sacramentorum ſind dem Tertullian nicht wie dem Auguſtin die durch die Sacramente verſinnbildeten geiſtigen Wirkungen, ſondern umgekehrt die leiblichen Handlungen, welche den geiſtigen Effekt bedeuten (de praescr. haeretic. c. 40).

die Weihe zum geiſtlichen Prieſterthum, Handauflegung, welche die Geiſtesmittheilung zur geiſtlichen Wirkung hat (cap. 7. 8). In ähnlicher Weiſe unterſcheidet er de resurr. carn. cap. 8 ſo ſcharf zwiſchen den leiblichen Handlungen der Sacramente (ſelbſt der Ausdruck caro corpore et sanguine Christi vescitur, kann nach dem Zuſammenhang der Stelle nur das um der Analagie willen Leib und Blut genannte Brod und Wein heißen) und den geiſtigen Wirkungen derſelben, daß Beides ganz auseinander zu fallen ſcheint. Das iſt aber doch nicht ſeine Anſicht. Er iſt keineswegs reiner Symboliker. Von der Taufe wenigſtens ſagt er, daß auf die Anrufung Gottes der Geiſt über das Waſſer komme und daſſelbe mit heiligender Kraft erfülle (aquae sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo, oder aquae sanatificatae vim sanctificandi combibunt cap. 4). Dieſe Verbindung und Durchdringung von Geiſteskraft und Waſſer iſt in der Taufe eine ſo enge, wie auch an der Sünde Geiſt und Fleiſch gleichmäßig betheiligt ſind; er drückt daher die Innigkeit jener Durchdringung mit der paradoxen Pointe aus: der Geiſt werde in der Taufe leiblich abgewaſchen, das Fleiſch geiſtlich gereinigt (cap. 4). Auch nennt er bereits die Taufe die Beſiegelung des Glaubens (obsignatio fidei, de poenit. cap. 6). Obgleich ſamit Tertullian vom Standpunkte des ſtrengen Realismus aus, der ihn karakteriſirt, die wirkende Kraft der Sacramente durch die Conſecration in die Stoffe ſelbſt hineingelegt aber denſelben immanent denkt, ſo iſt er doch weit entfernt zur Erklärung dieſer Wirkungen den prieſterlichen Karakter der Ertheilenden mit hinzuzuziehen; denn nach war der Gedanke des allgemeinen Prieſterthums, abſchon bereits im Erblaſſen, doch nicht erloſchen. Tertullian kennt überhaupt keinen qualitativen Unterſchied zwiſchen Prieſtern und Laien, wenn er auch dieſe Namen bereits gebraucht (vgl. De exhort. castit. cap. 7); dieſer Unterſchied iſt ihm nur durch die kirchliche Auktorität begründet und ſichert dem ordo nur einen Ehrenvorzug; die Fähigkeit des Laien zur Verwaltung der Sacramente, begründet er principiell mit dem Satze: quod ex aequo accipitur, ex aequo dari potest (de baptism. 17), gleichwohl ſoll der Laie, damit keine Spaltungen entſtehen, nur im Nothfalle, wo kein Kleriker vorhanden iſt, dazu ſchreiten, ſie zu ſpenden: in dieſem Falle iſt er nicht bloß zum Taufen, ſondern auch zur Ausſpendung der Euchariſtie berechtigt: (Ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus, de exhort. cast. cap. 7). Um ſo mehr liegt dem Laien die Pflicht ob, ſich in ſolcher Verfaſſung zu bewahren, daß er jederzeit zur Sacramenteverwaltung bereit ſey. Aus dem Geſagten leuchtet zugleich ein, daß Tertullian, nach unſerer Weiſe zu reden, nur zwei Sacramente gekannt hat, die Taufe, die ihm wieder in mehrere Akte zerfiel, und das Abendmahl. Von jener wie von dieſem gebraucht er darum die Collectivbezeichnung sacramenta im Pluralis (vgl. de virg. vol. 2: lavacri sacramenta, und de pudic. 15: sacramenta participare, was bloß vom Abendmahl verſtanden werden kann).

Auch Cyprian denkt die im Sacramente wirkende Kraft dem Stoffe immanent und zwar durch die Conſekration; aber dieſe iſt ihm durch den prieſterlichen Karakter des Spendenden bedingt; eine Spendung durch Laien lag für Cyprian gewiß außerhalb des Kreiſes des Denkbaren. Von den Stoffen, dem Waſſer, der Euchariſtie, dem Salböl ſagt er, ſie müßten erſt vom Prieſter ſelbſt geheiligt werden, ehe ſie heiligende Wirkungen ausüben könnten (ep. 70). Bei dieſer engen Beziehung des ſacramentlichen Stoffes zu der ſacramentlichen Wirkung iſt ihm Taufen und Sündenvergeben (73, 7), Handauflegen und den heiligen Geiſt geben (ibid. 9. 70, 2. 3) ganz identiſch. Dieſe Auffaſſung erreicht ihren Höhepunkt in Cyrill von Alexandrien, der (Comment. in Joan. T. IV, 147) geradezu ſagt, durch die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes werde das Waſſer in göttliche und geheimnißvolle Kraft transſubſtantiirt (*πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἀπόῤῥητον μεταστοιχεῖσθαι δύναμιν*). Conſequent mußte man nun auch bei dem Abendmahle eine Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Chriſti annehmen, doch ſind in dieſem Punkte die Ausſprüche der älteren Väter ſchwankender und unbeſtimmter.

Einen ganz entgegengeſetzten Standpunkt nimmt Origenes ein. Je ſchärfer der Gegenſatz iſt, in den er das Geiſtige und Materielle ſtellt, deſto mehr wird ihm auch die Waſſertaufe zu einem blaßen Symbol der Reinigung der Seele; er fordert ſogar dieſe Reinigung, die ihm eine ſittliche That der freien Selbſtbeſtimmung iſt, ſchon vor der Taufe, weil Niemand mit Chriſto begraben werden könne, der nicht vorher ſchon der Sünde geſtorben ſey. Doch nennt er wieder in anderen Stellen die Taufe den Anfang und den Quell der göttlichen Charismen vermöge der Anrufung des Dreieinigen, die einzige Bedingung ebenſowohl der Sündenvergebung als der Geiſtesmittheilung. Treuer iſt er ſich in ſeiner ſymboliſchen Anſicht vom Abendmahl geblieben: der Leib des Logos iſt ihm das Wort Chriſti und das Blut des Logos die Lebenskraft dieſes Wortes (non haereas in sanguine carnis, ſagt er in Levitic. IX, 243, sed disce potius sanguinem Verbi; vgl. Redepenning, Origenes II, 421 ff. 438 ff.).

Dieſe ſchärfere Unterſcheidung der äußeren Handlung und der göttlichen Gnadenwirkung hätte ſich beſonders dem hiſtoriſch-exegetiſchen Sinne der antiocheniſchen Schule empfehlen müſſen; dennoch finden wir bei den Meiſten ihrer Repräſentanten einen Standpunkt, der ſich wenig von dem der Abendländer unterſcheidet. Nur Theodoret zeigt ſichtlich das Beſtreben die ſymboliſche Auffaſſung conſequent feſtzuhalten. Cyrill von Jeruſalem dagegen geht allerdings von dem Satze aus, wie der Menſch aus Leib und Seele beſtehe, ſo ſey auch die Reinigung in der Taufe eine zweifache, eine leibliche für den Leib und eine unkörperliche für das Unkörperliche, ja er ſagt geradezu das Waſſer reinige nur den Leib, der Geiſt dagegen beſiegle die Seele (Cat. III, 4); in ähnlicher Weiſe unterſcheidet er ſcharf zwiſchen der ſichtbaren Salbe, womit der Leib geſalbt, und dem heiligen, lebendig machenden Geiſt, wodurch die Seele geheiligt werde (Catech. XXI, §. 3), aber unmittelbar vorher ſagt er von den materiellen Stoffen, ſie nähmen durch Anrufung der Trinität die Kraft der Heiligung an; ſie hörten auf, gemeines Waſſer und gemeine Salbe zu ſeyn, ſie würden Gnadenmittel Chriſti und ſeines Geiſtes; bei dem Abendmahle ſpricht er nicht nur von Verwandlung, ſondern beruft ſich auch auf die Analogie des Wunders bei der Hochzeit zu Cana. Bei Chryſoſtomus herrſcht zu ſehr das Rhetoriſche vor dem Didaktiſchen vor, als daß wir bei ihm eine conſequent durchgeführte dogmatiſche Anſicht ſuchen dürften; gleichwohl finden ſich bei ihm zwei Ausſprüche über unſeren Gegenſtand, die für die folgende Zeit wahrhaft epochemachend ſind; den Begriff des Myſterion nämlich (Sacramentes) erklärt er ſo, daß man darin nicht glaube, was man ſehe, ſondern etwas Anderes ſehe und etwas Anderes glaube (in I. ad Cor. epist. hom. VII. Op. T. XI, 61). Wie alle morgenländiſchen Väter kennt auch Chryſoſtomus nur zwei Myſterien; er findet dieſelben bereits in Joh. 19, 34. vorgebildet: „aus der Seite Jeſu“, ſagt er, „floß Waſſer und Blut, nicht ohne tieferen Grund, noch zufällig, ſondern weil durch Beides die Kirche beſteht; das wiſſen die Eingeweihten (*μυσταγωγούμενοι*), die durch das Waſſer wiedergeboren, durch Blut und Fleiſch genährt werden“ (in Joan. hom. 84, T. VIII, 545).

Haben wir bisher meiſt nur ſchwankende und widerſprechende Aeußerungen über die Sacramente und über das Verhältniß des Sichtbaren zum Unſichtbaren in ihnen vernommen, ſo betreten wir mit Auguſtin zuerſt feſten Boden. Zunächſt kann es nicht hoch genug angeſchlagen werden, daß Auguſtin wieder die Bedeutung, welche die Sacramente für die kirchliche Gemeinſchaft als ſolche haben, würdigt. Schon in der Natur der religiöſen Gemeinſchaft findet er es begründet, daß ihre Glieder durch gewiſſe gemeinſame ſichtbare Zeichen oder Sacramente zuſammengehalten werden (Contr. Faust. Manich. lib. 19, cap. 11). Daraus ergibt ſich, daß die Sacramente ihrer Beſtimmung nach *Bindemittel für die kirchliche Gemeinſchaft* (epist. 54, c. 1), ihrem Weſen nach dagegen *Zeichen* ſind. Da aber ein Zeichen ſchon nach ſeinem Begriffe eine durch daſſelbe bezeichnete *Sache* (res) fordert, ſo beſtimmt Auguſtin das Weſen der Sacramente näher dahin, ſie ſeyen ſichtbare *Zeichen* der unſichtbaren göttlichen Dinge (de catech. rud. 26). Dieſer Karakter der Bildlichkeit gehört ihm ſo weſentlich

zum Sacrament, daß ihm dieſes Wort ſelbſt unwillkürlich die Bedeutung des bloßen Zeichens annimmt; ſie werden, ſagt er, darum Sacramente genannt, weil in ihnen ein anderes geſehen (videtur), ein anderes gedacht wird (intelligitur); was geſehen wird hat eine körperliche Geſtalt, was gedacht wird, eine geiſtliche Wirkung (Serm. 272); und: wenn die Sacramente nicht eine gewiſſe Aehnlichkeit mit den Dingen hätten, deren Zeichen (sacramenta) ſie ſind, ſo würden ſie überhaupt nicht Sacramente (Zeichen) ſeyn (ep. 98. 9).

Bei dieſem Umfange des Sacramentebegriffs kannte Auguſtin freilich eine ganze Reihe von ſymboliſchen Cultushandlungen unter denſelben ziehen, wie z. B. das Salz, welches den Katechumenen als Erſatz für die ihnen nach verſagte euchariſtiſche Speiſe gereicht wurde (de peco. merit. et remiss. II, 26). Im engeren Sinne dagegen bezeichnet er in den meiſten Stellen nur Taufe und Abendmahl mit dieſem Namen (vgl. Hahn a. a. O. Anm. 29). Wie Chryſoſtomus ſieht er dieſe beiden Sacramente, auf denen der ganze Beſtand der kirchlichen Gemeinſchaft ruht (quibus formatur aber unde facta est ecclesia) Joh. 19, 34. vorgebildet. Die durch die Sacramente als Zeichen verſinnbildete Sache (res sacramenti) wird von Auguſtin näher beſtimmt als die göttliche Gnade, das Sacrament iſt ſamit sacramentum gratiae (de baptismo V, 21. no. 29). Die Gnade aber kann nicht unwirkſam gedacht werden, ſie iſt vielmehr wirkende Kraft (gratia sacramentorum virtus est, Enarr. in Ps. 77, 2. Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. Tract. in Joan. 26, 11.), die Wirkung aber dieſer Kraft iſt der geiſtliche Segen (fructus spiritualis, Serm. 272) aber die durch die Gnade an der menſchlichen Seele bewirkte Heiligung (sanotificatio invisibilis gratiae, quaest. in Heptateuch. III, 84).

Die Gnade und ihre Wirkungen hat ſich Auguſtin nicht als etwas dem Sacramente aber Zeichen Immanentes, ſondern von demſelben Unabhängiges vorgeſtellt und damit iſt er entſchieden über die ganze abendländiſche Kirche vor ihm hinausgegangen. Die ſichtbaren Zeichen werden nur leiblich angewandt, die durch ſie dargeſtellte Sache, das Gnadengut, iſt eine Wirkung des heiligen Geiſtes und fällt ſamit in das Gebiet des inneren Lebens (aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae et spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae — regenerant hominem, ep. 98, 2). Ebenſo kann der Verwalter des Sacramentes nur das äußere Zeichen, das Sacrament, geben, die Gnade ſelbſt gibt Gott entweder unmittelbar (per se) aber durch ſeine Heiligen (de baptismo V, 21, no. 29), in denen ſein Geiſt als in ſeinem Tempel wohnet und durch die er alſo auch wirkt (vgl. Serm. 99, 9), alſo durch die communio sanotorum, die in Auguſtin's Sinn die Totalität der Prädeſtinirten iſt. Da aber Gott dieſer Vermittelung nicht bedarf, ſondern auch ohne ſie per se die ſacramentliche Gnade geben kann, ſo iſt für Auguſtin nicht bloß die ſittliche Qualität des Adminiſtrirenden, ſondern auch die katholiſche Qualität der Gemeinde, innerhalb deren die Sacramente gegeben werden, für die Gültigkeit der letzteren kein abſolutes Erforderniß; auch die von Ketzern ertheilten Sacramente ſind Chriſti Sacramente und darum gültig ertheilt (vgl. den Art. „Ketzertaufe“). Endlich folgt aus dieſer ſcharfen Scheidung zwiſchen sacramentum und res oder virtus s. gratia sacramenti, daß jenes bloß leiblich, dieſe nur geiſtig, d. h. mit dem Glauben empfangen werden kann, was dann wiederum zur nothwendigen Conſequenz hat, daß der Ungläubige zwar das Sacrament, d. h. das an ſich weſenloſe Bild der Gnade, aber nur der Gläubige die Gnade ſelbſt empfangen kann (commune est lavacrum regenerationis, sed ipsa gratia, cujus ipsa sunt sacramenta, non communis. In Ps. 77, c. 2. Hujus rei sacramentum — quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium: res vero ipsa [sc. caro Christi], cujus sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque ejus particeps fuerit. In Jo. Ev. Tract. 26, 15). Fragen wir aber nach dem Bande, welches beide, nämlich das sacramentum und die res sacramenti, verbindet, ſo iſt daſſelbe das Wort Gottes, d. h. das Einſetzungs- und Weihewort; in dieſem Sinne iſt die bekannte Sentenz (ib. Tract. 80, 3)

zu verſtehen: In aqua verbum mundat: detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum; ohne Wort alſo iſt das Element reines Waſſer; durch das Hinzutreten des Wortes aber wird es Sacrament, d. h. Bild einer unſichtbaren durch den Geiſt Gottes unmittelbar an der Seele zu vollziehenden Gnadenwirkung, aber nicht darum weil das Wort darüber geſprochen wird, als ob es im Stande wäre, dem natürlichen Stoffe geheimnißvolle Kräfte in magiſcher Weiſe einzupflanzen, ſondern darum, weil es geglaubt wird, weil der Glaube mithin nun in dem Stoffe ebenſo das ſichtbare Bild, wie in dem Worte das hörbare Zeichen der Gnadenwirkung ſieht (unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur, ibid.). Bei dieſer nothwendigen Stellung, die der Glaube als Organ der Aneignung der Gnade zu dem Sacramente einnimmt, konnte Auguſtin eine Wirkſamkeit deſſelben ex opere operato nicht zugeben; es findet ſich in allen ſeinen Schriften nur die Antitheſe zu dieſer Lehre der mittelalterlichen und heutigen katholiſchen Kirche (man denke nur an die Sentenz: Atquid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti! Ibid. Tract. 25, 12; ſowie: credere in eum, hoc est manducare panem vivum: qui credit manducat etc. 26, 1). Nur einmal, wo er die von ſeinem Standpunkte aus allerdings nicht ganz leicht zu rechtfertigende Kindertaufe zu begründen verſucht, berührt er ſich mit jener ſogar im Ausdrucke ganz nahe. Er ſagt: Hoc qui non credit, nämlich daß die Taufe ſchon dem Kinde heilſam iſt, et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum, longeque melior est illo parvulus, qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus salubriter participat (ep. 98, 9).

Wenn ſomit für Auguſtin der ganze Schwerpunkt nicht in das Sacrament, ſondern in die durch daſſelbe vorgebildete Gnadenwirkung fällt, die letztere aber in keiner Weiſe an das Sacrament gebunden erſcheint, ſo könnte man daraus folgern, daß auch das äußere Sacrament keine weſentliche Bedeutung für die Seligkeit beanſpruchen darf. Dieß iſt aber Auguſtin's Meinung keineswegs; er ſagt im Gegentheil: praeter baptismum et participationem mensae Dominicae non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominem pervenire (Ep. 55. cap. 24. Nr. 34.). In früheren Zeiten hat er ſich wohl auf die Erörterung der Frage eingelaſſen, ob Jemandem die unſichtbare Heiligung ohne die ſichtbaren Sacramente etwas nützen könne, er wußte aber dafür nur den Moſes, den Johannes den Täufer und den Schächer am Kreuze anzuführen; aber ſofort ſucht er dem Schluſſe, als ob die ſichtbaren Sacramente ohne Heilsnothwendigkeit wären, zu begegnen: nec tamen ideo sacramentum visibile contemnendum est, nam contemptor ejus invisibiliter sanctificari nullo modo potest (in Heptateuch. lib. III, 84. cf. contr. Faust. Manich. 19. cap. 11.; aus ſolchen Ausſprüchen hat ſich ſpäter die Sentenz gebildet: contemptus, non defectus sacramentorum damnat), und in den Retractationen nimmt er ſelbſt dieſes Zugeſtändniß durch die Bemerkung wieder zurück, daß man doch eigentlich nicht wiſſen könne, ob der Schächer nicht früher ſchon getauft worden ſey (II, 18.).

Gleichwohl ſteht die Behauptung, daß die Sacramente zum Heile unbedingt nothwendig ſeyen, keineswegs im Widerſpruch mit Auguſtin's ſymboliſcher Anſicht, denn nicht in dieſer, ſondern in dem Zuſammenhange der Sacramente mit der Lehre von der Kirche findet dieſelbe ihre Begründung. Auch Auguſtin war tief durchdrungen von der Wahrheit, daß außerhalb der katholiſchen Kirche kein Heil ſey. Ihre Gemeinſchaft war ihm die reale Einheit des Hauptes mit den Gliedern, die er ebenſowohl durch den in allen Gliedern lebenden heiligen Geiſt, als durch die von dieſem Geiſte in ſie ausgegoſſene Liebe vermittelt ſah. „Der Geiſt", ſagt er, „iſt es, der lebendig macht, denn der Geiſt macht die Glieder lebendig, aber er macht nur diejenigen Glieder lebendig, die er an dem Leibe, den er beſeelt, vorfindet. Das wird uns geſagt, damit

wir die Einheit lieben und die Trennung fürchten, denn nichts hat der Chriſt mehr zu fürchten, als von dem Leibe Chriſti getrennt zu werden, denn wenn er vom Leibe Chriſti getrennt wird, ſo iſt er kein Glied deſſelben; iſt er kein Glied deſſelben, ſo wird er nicht von dem Geiſte deſſelben beſeelt ꝛc. (Tract. 27. in Ev. Jo. Nr. 6.). Sind nun aber die Sacramente, Taufe und Abendmahl, die von Gott geordneten Mittel, dem Einzelnen ſeinen Zuſammenhang mit der Kirche zu vermitteln und zu befeſtigen, weil durch ſie die Kirche formirt wird, ſo leuchtet ein, daß vom Standpunkte Auguſtin's die Sacramente für Jeden eine abſolute Nothwendigkeit haben, weil ſie ſein Leben in gliedlicher Weiſe der Kirche einverleiben, innerhalb der allein der Geiſt Gottes die Liebe weckt, innerhalb der allein Gnade, Sündenvergebung, ewiges Leben waltet und die ein ſo lebendiger Organismus iſt, daß Alles, was die übrigen Glieder thun, erkämpfen und erbitten, jedem Einzelnen vermöge ſeines organiſchen Zuſammenhanges mit Allen und mit dem Haupte zu gut kommt. Es iſt nicht zu läugnen, daß dies im Weſentlichen die pauliniſche Auffaſſung vom Weſen der Kirche iſt, aber während dieſelbe bei Paulus ein ſtreng ideelles Gepräge trägt, ſo ſieht Auguſtin die Idee in der katholiſchen Kirchengemeinſchaft vollſtändig verwirklicht; daß dieſer Viele angehören, die nichts vom Geiſte Gottes erfahren haben, beirrt ihn nicht weiter; ſie ſind nur todte Glieder an dem in der katholiſchen Kirche allein reeliter exiſtirenden Leibe Chriſti, der communio sanctorum, der Einheit der Prädeſtinirten, und wie ſie nur zufällig dieſer angehören, ſo können ſie auch von ihr abgelöſt werden, ohne daß dieſelbe dadurch in ihrem Weſen alterirt würde. Was nun zuerſt die Taufe betrifft, ſo ſagt Auguſtin (de peccat. merit. et remiss. III, 4.): Nihil agitur aliud, cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur ecclesiae, i. e. Christi corpori membrisque socientur. Hier liegt der Nerv für die Nothwendigkeit der Taufe. Denn, bemerkt Baur (die chriſtl. Kirche vom 4. bis 6. Jahrhund. 144) richtig zur Karakteriſtik dieſes Standpunktes: „Durch die Taufe wird man ein Glied der Kirche, und nur als Glied der Kirche kann man des chriſtlichen Heils theilhaftig werden.“ Noch einleuchtender tritt dieß als Auguſtin's Anſicht beim Abendmahl hervor; er kannte eigentlich kein Sacrament der Euchariſtie im Sinne der früheren und der ſpäteren Kirche, weil er trotz alles deſſen, was man zur Begründung des Gegentheils zu behaupten wagt, keinen realen Genuß des zum Himmel erhöhten und auf Erden nicht mehr gegenwärtigen Leibes (in Ev. Jo. Tract. 50, 13.) zugeben konnte; ihm war das Abendmahl, abgeſehen von der Bedeutung, die er ihm als rein memoniſcher Feier beilegte, weſentlich sacrificium, Selbſtaufopferung und Selbſtdarbietung des mit dem Haupte organiſch verbundenen Leibes, inſofern der conkrete Ausdruck der kirchlichen Einheit, das — wenn man will — ſchlechthin katholiſche Sacrament, die Selbſtdarſtellung der katholiſchen Kirche, und darum von den höchſten, faſt an das Magiſche grenzenden Wirkungen, inſofern das Ganze, Chriſtus mit eingeſchloſſen, per suffragia jedem Einzelnen zu Hülfe kommt. Quomodo, fragt er, est panis corpus ejus? et calix, vel quod habet calix, quo modo est sanguis ejus? — Corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi et membra (vergl. 1 Kor. 12, 27.). Si ergo vos estis corpus Christi et membra mysterium vestrum in mensa Dominica positum est, mysterium vestrum accipitis. Ad id, quod estis, Amen respondetis et respondendo subscribitis. Dann erörtert er die Symbolik mit dem aus vielen Körnern bereiteten Brod, dem aus vielen Beeren zuſammengefloſſenen Wein (Serm. 272). Nur darum iſt das Abendmahl zum Heile nothwendig, aber auch abſolut nothwendig, weil es die reale Selbſtdarſtellung der Kirche und der Einzelnen als Glieder der Kirche iſt, außerhalb deren es für dieſelben kein Heil gibt; ſelbſt der Glaube des Einzelnen, auf dem zuletzt alle Wirkung der ſacramentalen Gnade beruht, hat doch nur inſoweit Effekt, als er vom Glauben der Geſammtheit getragen, von dem darin wirkenden Geiſt belebt wird — in der Euchariſtie aber wird ihm eben immer wieder der Zugang zu der Geſammtheit aufgethan, in deren Einheit er allein ein Glied vom Leibe Chriſti

werden kann. Daher ſagt er: o sacramentum pietatis! o signum unitatis, o vinculum caritatis! qui vult vivere, habet, ubi vivat, unde vivat: accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur: non abhorreat a compago membrorum, haereat corpori, vivat Deo de Deo! (ibid. tract. 26, 13.), in dieſem Sinne meint er den Ausſpruch: Catholici non solum sacramento, sed re ipsa manducaverunt corpus Christi (Civ. Dei XXI, 20.), d. h. bei ihnen allein fällt Selbſtdarſtellung als Leib Chriſti und reale Exiſtenz dieſes Leibes ſchlechterdings in Eins zuſammen.

Da Auguſtin eine religiöſe Gemeinſchaft ohne Sacramente ſchlechterdings nicht denken konnte, ſo mußte er nothwendig bereits Sacramente im A. Bunde anerkennen. Da er ferner das Verhältniß der Frommen des alten zu denen des neuen Bundes dahin beſtimmt, daß jene durch den Glauben an den Zukünftigen, dieſe dagegen an den Gekommenen ſelig würden (de cat. rud. 28.), ſo mußte ihm auch dieſe Beſtimmung für das Verhältniß der beiderſeitigen Sacramente maßgebend ſeyn. Sacramenta N. Tti., ſagt er, dant salutem, sacramenta V. Tti. promiserunt salvatorem (in Ps. 73, 2.), jene gehörten dem Stande der Knechtſchaft an, denn die Maſſe des Volkes beobachtete die Zeichen, ohne die geiſtige Bedeutung zu kennen; dieſe gehören dem Stande der Freiheit an, denn das neue Gottesvolk beobachtet nur ſolche Zeichen, deren Bedeutung ihm durch Chriſti Leiden und Auferſtehung offenbar geworden iſt (de doctr. chr. III, 9. cf. c. Faust. M. XII, 11.); jene waren dem fleiſchlichen Sinne des alten Bundesvolks gemäß der Zahl nach viele, der Beobachtung nach ſchwierig, dieſe dem Geiſte der chriſtlichen Freiheit entſprechend, ſind wenige und leicht zu beobachten (c. Faust. 19, 12. ep. 54. c. I.). Auch im alten Bunde aber gab es wahrhaft Gläubige an Chriſtum, nicht blaß die Patriarchen und Propheten, welche die künftige Offenbarung voraus verkündigten, ſondern auch die, welche die Propheten hörten und durch Gottes Gnade verſtanden (in Ps. 77. c. 2.), dieſe Alle aber waren auch zur Zeit der Knechtſchaft geiſtig frei (de doctr. chr. III. c. 9.); ſie empfingen daher, wie ſich aus 1 Kor. 10, 1—5. ergibt, denſelben Segen von ihren Sacramenten (in Ps. 77. c. 27.; in Ev. Jo. tr. 26, 12.), denn die Sacramente beider Bündniſſe haben weſentlich denſelben Inhalt, nämlich Chriſti Leiden und Auferſtehung, und unterſcheiden ſich nur durch verſchiedene Zeichen (aliis mysteriorum signaculis), wie ſie durch die Verſchiedenheit der beiden Entwickelungsſtufen gebaten waren, gerade ſo, wie ja auch die Sprache dieſen identiſchen Inhalt durch die Verſchiedenheit des Klanges in den Wörtern facienda et facta bezeichnet (c. Faust. XIX, 16.). Gleichwohl nannte er die des N. Bundes virtute majora, utilitate meliora, hat aber dies nirgends näher begründet; die Schalaſtik aber griff ſeine Theſe: sacramenta N. Tti. dant salutem, sacramenta V. Tti. promiserunt salvatorem, auf, um damit den dem Auguſtin ganz fremden Unterſchied von opus operatum und opus operans zu begründen.

Auguſtin's Lehre hat unleugbar reiche Elemente der Wahrheit, welche insbeſondere das Reformationszeitalter und namentlich die reformirte Theologie zur Anerkennung gebracht hat; was in ihr ſchief iſt, hängt theils mit ſeinem Begriffe von der Kirche zuſammen, theils ruht es auf dem einſeitigen Verfahren, daß er das ſymboliſche an den Stoff oder das Element, nicht an die Handlung knüpfte. Nach dieſen Seiten *hin hat* er mächtig in die Entwickelung des Mittelalters eingegriffen, deſſen *Sacramentsbegriff* ſich weſentlich auf Auguſtiniſcher Grundlage gebildet hat. Beachten wir dabei Folgendes: ſchon bei Optatus von Mileve um 384 erſcheint V, 1. der ominöſe Satz: baptisma Christianorum, Trinitate confectum, confert gratiam (vgl. d. Art. „Optatus“). Die Synode von Orange im J. 529 redet von dieſem conferre gratiam can. 25. als einer bereits ganz geläufigen Vorſtellung. Bei Iſidor von Sevilla erſcheinen bereits zwei dem Auguſtin nachgebildete Definitionen: Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit, ut aliquid significaro intelligatur, quod sancte accipiendum est; und: sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis Christi, quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorum-

dem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur; er fügt endlich zu: Graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habet dispositionem (Etym. vel Orig. lib. VI, c. 19. §. 30.). Sind aber die Sacramente, d. h. die confecrirten Elemente, nur Hüllen für eine unter ihnen verborgen wirkende Heilskraft, ſo liegt es nahe, dieſe in den canſecrirten Stoffen ſelbſt zu ſuchen. Wie darum dieſe Definitionen des Iſidorus von der carolingiſchen Zeit allgemein adaptirt wurden, ſo wurde auch die Anſicht herrſchend, daß die Sacramente die in ihnen wirkende Gnade enthielten. Paſchaſius Radbert und Ratrammus (vergl. dieſe beiden Art.), wie ſcharf ſich auch beide in der Frage nach der leiblichen Gegenwart Chriſti im Abendmahl trennten, haben doch im Weſentlichen denſelben Sacramentsbegriff: durch die Conſecration werden den Stoffen höhere Kräfte mitgetheilt, welche in der Vollziehung der leiblichen Handlung geiſtig wirken und darum auch nur geiſtig, d. h. vom Glauben, aufgenommen werden können; daß wenigſtens der Ungläubige im Abendmahle nichts empfängt, daß ſich die virtus divina, des Sacraments *ganzer* Inhalt, vor ihm gleichſam zurückzieht, hat auch Radbert behauptet. In das Taufwaſſer, meinte er ſogar, habe ſich die Gottheit der Trinität auf eine ſogar den leiblichen Sinnen zugängliche Weiſe eingegoſſen (de fide c. 9, 4.). Gegen dieſe Immanenz der ſacramentlichen Kraft in den Sacramenten tritt vor dem Lombarden nur Berengar von Tours entſchieden auf: daß durch die Conſecration die Elemente nur ein Zeichen, ein Bild, ein Pfand der nun durch ſie repräſentirten Sache werden; daß ſie dieſe nur in das Gedächtniß und in die Gedanken rufen, daß dieſelbe ſomit auch nur geiſtlich angeeignet, mit dem Herzen empfangen, mit dem Glauben genoſſen werden kann, als eine zwar reale, aber doch nicht den Stoffen immanente Kraft, das iſt im Weſentlichen der Kern der Berengar'ſchen Darlegung, den man ſich durch andere von ihm gebrauchte, mehr dem kirchlichen Sprachgebrauch entlehnte Ausdrücke nicht darf entrücken laſſen. Sein Standpunkt war demnach der ſymboliſche in Auguſtin's Sinne; ſein Kampf der letzte vergebliche Verſuch, dieſen gegen die ſiegreich gewordene realiſtiſche Auffaſſung zur Geltung zu bringen. Erſt mit Bonaventura macht die Scholaſtik den Verſuch, das Verhältniß der Gnade zu den ſie cauſirenden Sacramenten in einer freieren Weiſe zu beſtimmen.

Wir haben geſehen, daß bis Auguſtin ſtreng genommen nur zwei Handlungen als Sacramente der Kirche galten, nämlich Taufe und Abendmahl; wenn man auch den Namen Sacrament außerdem den beſonderen Akten beilegte, aus welchen ſich jene zwei zuſammenſetzten. Es iſt dieß auch in der carolingiſchen Zeit ſo geblieben; Beda der Ehrwürdige (hom. X.), Ratrammus (de corp. et sang. Dei cap. 46), Ratherius von Verona (serm. de quadrag. §. 3. und serm. II. de ascens. Dom.) zählen allein die Taufe und das Abendmahl als Sacramente auf. Damit ſtimmt auch die dogmatiſche Anſchauung der griechiſchen Kirche auf das Genaueſte zuſammen. Ganz daſſelbe beſagt die andere Eintheilung, deren Urheber Iſidor von Sevilla iſt (Etym. VI, 19. §. 30.) und welche die Taufe und das Chrisma, den Leib und das Blut Chriſti als die Sacramente des N. Teſtaments aufſtellte; denn wie Leib und Blut Chriſti, ſo gehören auch Taufe und Chrisma, wie ſie ſchon bei Cyprian erſcheinen, als die beiden Beſtandtheile einer und derſelben Sache zuſammen; dieſer Eintheilung ſchloſſen ſich an Ahyto, Biſchof von Baſel (Capitulare), Jonas, B. von Orleans (de inst. laicali I, 7.), Rabanus Maurus (de univers. V, 11. de instit. cleric. I, 24. u. ſ. w.; in der letzten Schrift I, 31. u. 33. ſpricht er *in demſelben Sinne* von vier Sacramenten), Paſchaſius Radbert (de corp. et sang. Chr. c. 3. §. 2.). Die Stellung, welche die *Confirmation* dabei einnimmt, iſt uns bereits deutlich bezeichnet in dem Briefe des römiſchen Biſchofs Melchiades († 314), der beide Sacramente, die biſchöfliche Handauflegung und die Taufe, groß nennt, die erſtere um ſo ehrwürdiger, weil ſie nur von Höhergeſtellten ertheilt werden dürfe, dann aber hinzufügt, beide gehörten ſo unzertrennlich zuſammen, daß nur im Falle der Todesgefahr die Taufe ohne die Handauflegung ſelig machen könne. Dennoch ſehen wir ſchon bei ihm die Vorſtellung keimen, welche ſpäter

die Confirmation als selbstständiges Sacrament neben Taufe und Abendmahl stellte. Kann nämlich die Taufe von jedem Priester, die Handauflegung nur vom Bischof gespendet werden, so lösen sich beide in den meisten Fällen zeitlich und örtlich von einander ab; genügt ferner in der Todesnähe die Taufe zur Seligkeit, so ergibt sich für die Taufe nicht nur, wie Melchiades selbst sieht, die größere Nothwendigkeit (baptismus majoris est necessitatis, manus vero impositio majoris dignitatis ex ministro), sondern sie erscheint auch gegenüber der Confirmation als etwas in sich Fertiges und Abgeschlossenes. Ueber die Wirkungen beider sagt er bereits: in der Taufe werden wir zum Leben wiedergeboren, nach der Taufe zum Kampfe gestärkt; in der Taufe werden wir abgewaschen, nach der Taufe gekräftigt; die Confirmation waffnet und rüstet gegen die Anfechtungen dieser Welt.

Augustin bezeichnet zuerst die Ordination als Sacrament; weil sie nämlich das Recht ertheilt, das Sacrament der Taufe zu vollziehen, so legt er ihr selbst einen sacramentalen Karakter bei; er sagt darum: utrumque sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur, ideoque utrumque non licet iterari (contr. epist. Parmen. II. c. 12. Nr. 28.). Er nennt daher auch die Ordination sacramentum dandi baptismum (ibid. 30.) und ordinationis ecclesiasticae signaculum (de bon. conjug. c. 24. §. 32.). Ihm folgen darin Leo (Ep. 12. c. 9.) und Gregor (expos. in I Reg. lib. VI. c. 3.) die Großen.

Die Krankenölung wurde zuerst von Innocenz I. († 416; Epist. I. ad Decent. c. 8.) als Sacrament aufgeführt und seine Worte werden besonders seit dem 8. Jahrhundert in Bußordnungen, Synodalstatuten und Schriften anderer Art wiederholt. Als Sacrament wird sie wieder von Amalarius Fortunatus (de eccles. officio I, 12.) und dem Concile von Pavia (Conc. Regiaticinum c. 8.) erwähnt. (Vgl. meinen Art. „letzte Oelung“ und Hahn a. a. O. S. 12 u. Anm. 63—71.)

Die Buße konnte man in älterer Zeit um so weniger als Sacrament ansehen, da sie nur als freiwillige Leistung des Pönitenten galt und als solche nur auf einen kleinen Kreis beschränkt war (labor paucorum, vergl. die Stelle Pacian's von Barcellona, epist. II. ad Sympr. c. 8., um 380, in meinem Art. „Novatian“, X. 484). Konnte man aus diesem Gesichtspunkte die Taufe und Buße scharf einander gegenüberstellen, so ließen sich doch wieder gemeinsame innere Beziehungen zwischen ihnen auffinden, welche die Polemik gegen die Novatianer bestimmter hervorzuheben nöthigte. Dieß haben Pacian in seinen Briefen an Sympronianus und Ambrosius in seinem Werke de poenitentia gethan. Der Grundgedanke beider Schriften beruht darin, daß der Priester das Recht habe, die Vergebung durch seine Fürbitte sowohl dem Täufling als dem Pönitenten im Namen und im Dienste Gottes zu erwirken, und daß es darum inconsequent sey, dieses Recht, das rücksichtlich der Taufe nicht bestritten wurde, für die Buße zu verneinen. Dieses Argument, das von nun an allgemeine kirchliche Geltung erhielt, bildet unstreitig die Grundlage, auf welcher die sacramentale Qualität der Buße zur Anerkennung gelangte, hat aber zugleich wesentlich die verkehrte Richtung bestimmen helfen, in welcher diese Lehre sich ausbildete. Wurden nämlich beide Handlungen, Taufe und Buße, in dieser Weise auf einander bezogen, dann mußte jene, die an der Pforte des christlichen Lebens vorwärts in die Zukunft desselben blickt, umgekehrt die einseitige Bestimmung empfangen, die Sünden der Vergangenheit zu tilgen, während die nach der Taufe begangenen schweren Sünden der Buße zur Sühnung zugewiesen wurden, auf der anderen Seite aber mußte die zwischen Taufe und Buße angenommene Analogie den Trieb erwecken, der letzteren mit der sacramentalen Dignität zugleich die Bestimmung für die ganze Christenheit zu sichern, und so wurde, was einst das zweite Rettungsbrett (secunda tabula post naufragium) für wenige Gefallene (labor paucorum) und ein keineswegs beneidenswerthes Recht gewesen war, allmählich zur jährlich immer wieder zu erfüllenden Pflicht aller Gläubigen. Diese Consequenzen haben sich aber erst spät entwickelt. Nur in dem Buche Gregor's de sacramentis ist von einem Sacrament der Reconciliation

die Rede, aber bei den vielen ſpäteren Erweiterungen, die dieſes Werk erfuhr, iſt die Urſprünglichkeit dieſer Anführung nicht genügend geſichert; die erſte ſichere Erwähnung der ſacramentalen confessio aber peccatorum remissio iſt darum die bei Peter Damiani († 1072, Opp. II, 372) und bei Lanfranc († 1089, Opp. od. Paris. p. 379) und gehört mithin dem Ausgange des 11. Jahrhunderts an.

Die Ehe wird ſcheinbar ſchon von Tertullian (adv. Marc. V, 18.; de monog. c. 5. de jejun. c. 3. de anima cap. 11. u. c. 21.) als Sacrament genannt, aber bei ſchärferem Eingehen wird man finden, daß er nach Eph. 5, 32. nicht die Ehe ſelbſt, ſondern vielmehr die myſtiſche Verbindung Chriſti mit der Kirche ſa nennt, weil dieſelbe auf einem tiefen Geheimniß beruht (vgl. Hahn a. a. S. 8). Auguſtin (de nupt. et concup. I, 10. de fide et op. §. 10. de bon. conjug. c. 7. Nr. 6. 7. c. 15. Nr. 17. c. 18. Nr. 21.) und auf ihn geſtützt Leo d. Gr. (ep. 167, 4.), Iſidorus von Sevilla (de eccles. off. lib. II. cap. 20. §. 2,), Rabanus Maurus (de jud. poenit. laicorum c. 36.) halten die Ehe für ein Sacrament, theils weil ſie ein Bild iſt der myſtiſchen Einigung Chriſti mit ſeiner Kirche, theils weil vermöge dieſer ihrer ſymboliſchen Dignität ſich die abſolute Unlösbarkeit jener urbildlichen Einheit auch auf ſie und das Verhältniß der Gatten in ihr überträgt. Gleichwohl haben dieſe Väter alle nicht von fern daran gedacht, ſie in dem Sinne als Sacrament zu bezeichnen, in welchem dieſer Name der Taufe und dem Abendmahl zukommt; ſie haben nicht einmal den Verſuch gemacht, eine Gnadenwirkung der Ehe nachzuweiſen.

Da das Wort „Sacrament“ aber zugleich in weiterem Sinne jeden kirchlichen Brauch bezeichnen kann, ſa darf es nicht befremden, daß viele beſonders ſinnbildliche Handlungen dieſen Namen führen; dahin gehört 1) das Salz der Katechumenen (Conc. III. Carth. von 397. c. 5.), Gregor d. Gr. (lib. sacram. ordo baptist.), Iſidor van Sevilla (de eccles. off. III, 21.), Theodulf van Orleans (de ordin. baptismi c. 5.) u. A.; 2) die Salbung eines Königs, ſo Gregor M. (Expos. in I Reg. lib. VI. c. 3. u. lib. IV. c. 5.; in der letzten Stelle heißt es: qui in culmine ponitur, sacramonta suscipit unctionis. Quia vero ipsa unctio sacramontum est, is, quipromovetur, bene foris ungitur, si intus virtute saaramenti roboretur; alſo leibliche bildliche Handlung gedacht mit ſacramentaler Wirkung); 3) der Fußwaſchung nahmen einzelne Kirchenlehrer mehreremal den Anlauf eine ſacramentale Bedeutung beizulegen, ſo Ambraſius (de virg. voland. lib. III. T. IV, 487. de spir. Sato lib. I. prooem., de initiand. c. 6. de sacr. III. c. 1.), der ſie (in der letzten Stelle) gegen die ausdrückliche Anſicht der römiſchen Kirche (auch die ſpaniſche verwarf ſie, vergl. Conc. Iliberit. c. 48.) nicht bloß für ein Zeichen der Demuth, ſondern auch für das Sacrament der Heiligung, näher der Zugehörigkeit zu Chriſto, erklärt und als ihre Wirkung die Reinigung von dem Gifte der Erbſünde, im Unterſchiede van der durch die Taufe zu tilgenden Erbſchuld bezeichnet. Umgekehrt ſahen in ihr Hildebert van Taurs (Serm. 39.) und Bernhard von Clairvaux (Serm. in coen. Dei oper. Venet. 1726. II, 176) das Sacrament zur Vergebung der täglichen Sünden, eine Auffaſſung, die wahl nur darum nicht die allgemeine werden kannte, weil ſawahl das Bußſacrament als das Meßopfer und die letzte Oelung theils nach ihrem nächſten Zweck, theils per accidens die läßlichen Sünden tilgen und es ſamit eines eigenen Sacraments zu der Vergebung derſelben nicht bedurfte; 4) wurden ſeit der caralingiſchen Zeit alle durch prieſterlichen Spruch (auf den man Auguſtin's Sentenz: accedit verbum ad el. etc., mißverſtändlich anwandte) zu conſecrirende lebloſe Gegenſtände Sacramente genannt, ſa vararſt die Oſterkerze von Amalarius Fortunatus (de eccles. offic. I, 18.). Wir haben damit die Elemente gefunden, aus denen ſich die ſpätere Lehre van der Zahl der Sacramente gebildet hat.

Den erſten Anſtaß zur Erweiterung der Zahl der Sacramente gab die griechiſche Kirche. Pſeuda-Dianyſius (6. Jahrh. de hierarch. eccles. c. 2—7. ed. Corderius. Par. 1644. Fol. 212—373) zählt ſechs Myſterien auf, nämlich das der Taufe (φω-

τίσματος), des Abendmahls (συνάξεως), der Confirmation (τελετῆς μύρου), der Prieſterweihe (ἱερατικῶν τελειώσεων), der Mönchsweihe (μοναχικῆς τελειώσεως), der Gebräuche über den gottſelig Verſtorbenen (ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων). Es fehlen darin drei der heutigen katholiſchen, nämlich die Buße, die Ehe und die letzte Oelung; überhaupt ſcheint der Gedanke an die alten Myſterienweihen dieſe ganze Aufſtellung geleitet und beſtimmt zu haben. Während im 8. Jahrhundert Johann von Damaskus ſich noch mit den beiden altchriſtlichen Myſterien begnügt (de orthod. fide IV, 13.), hat dagegen Theodorus Studita im 9. Jahrh. vollſtändig die Sacramente des Pſeudodionyſius aufgenommen (Leo Allat. de eccles. orient. et occid. perpetua consens. lib. III. cap. 16. §. 10.). Dagegen tritt der Mönch Hiob (ebendaſ. §. 4.) um 1270 zuerſt mit der Siebenzahl auf, hat aber das Eigenthümliche, daß er die Buße mit der letzten Oelung identificirt (ſ. die Gründe in meinem Art. „Oelung, letzte") während als ſiebentes Sacrament noch das Mönchthum erſcheint. Es iſt nicht zu bezweifeln, daß in Hiob's Katalog ſich eine Nachwirkung der abendländiſchen Kirche zu erkennen gibt, welche für ihre Sacramentenzahl ſchon ein Jahrhundert vorher den Abſchluß gefunden hatte, während ihn die griechiſche Kirche im 13. Jahrhundert, wie die Differenz des Hiob beweiſt, noch ſuchte. Es iſt daher ein äußerſt wohlfeiles Argument, wenn Klee (kathol. Dogmatik III, 93) und Andere ſich auf den Conſenſus der Griechen berufen, um darzuthun, daß die katholiſche Kirche von den Apoſteln her nicht mehr und nicht weniger Sacramente anerkannt habe, als in dem Tridentinum ſanctionirt worden ſeyen. Es bleibt übrigens ſehr zu bedauern, daß der Entwickelungsgang der griechiſchen Kirche im byzantiniſchen Zeitalter zu wenig ermittelt iſt, um die Continuität deſſelben in allen Dogmen mit Klarheit verfolgen zu können.

Um ſo ununterbrochener legt er ſich in der abendländiſchen Kirche dar. Es iſt vor Allem beachtenswerth, daß auch jetzt noch Ratherius, Biſchof von Verona († 974), Fulbert, Biſchof von Chartres († 1028), Bruno, Biſchof von Würzburg († 1045), Ruprecht, Abt von Deutz († 1135) nur die zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl, kennen; Andere, wie Theodulf, Biſchof von Orleans († 821), Agobard, Biſchof von Lyon († 840), Lanfranc, Biſchof v. Canterbury († 1089), Hildebert, Biſchof v. Tours († 1134), Hugo a St. Victore († 1141) nennen ſie wenigſtens duo sanctae ecclesiae praecipua sacramenta. (Vgl. die ſehr gründlichen Nachweiſe von Hahn S. 10 u. 20). Theodulf von Orleans erläutert dieſen von ihm (de ordin. baptism. c. 5.) gebrauchten Ausdruck (c. 18.) näher dahin: quia nequaquam possumus in Christi corpus transire, nisi his sacramentis imbuamur, was, wie die Entwickelung des Rabanus Maurus über das Abendmahl (de instit. cleric. c. 31.) beweiſt, in welch' nahe Beziehung man noch die Sacramente zur kirchlichen Gemeinſchaft ſetzte. Der Ausdruck praecipua sacramenta deutet aber an, daß man ſchon anfing, dieſen zweien andere anzufügen; in der That ſagt Agobard von Lyon (lib. de privil. et jure sacerd. c. 15.): Sacramenta divina baptisma scilicet et confectio corporis et. s. domini ceteraque, in quibus salus et vita fidelium consistit. Im Jahre 1025 erklärte die Synode von Arras (Atrebatum, ſiehe d'Achery Spicil. I, 607 sq.): Chriſtus habe mehrere (plurima) Sacramente eingeſetzt, nämlich die Taufe mit der Salbung und Handauflegung, die Euchariſtie, das geweihte Oel, deſſen ſich die Apoſtel bereits zur Krankenheilung und zur Beſiegelung der Neophyten bedient hätten, endlich die Salbung der Biſchöfe und Presbyter. Der Cardinal Humbert († nach 1060) erwähnt außer der Taufe, der Euchariſtie, der Ordination auch die Inveſtitur mit Ring und Stab und die Kirchweihen (adv. Simoniac. III, 41 u. 15). Zeigt ſich ſchon in dieſen Beiſpielen die ſichtliche Tendenz, das Weſen und die Beſtimmung der Sacramente in prieſterliche Weiheakte zu ſetzen, welche Perſonen, Sachen und Orten in paganiſtiſcher Weiſe eine Signatur aufprägen, ſo tritt dieſe Tendenz ganz entwickelt auf bei Peter Damiani, dem Freunde Gregor's VII. Dieſer weiſt nämlich in ſeiner 69. Rede (Opp. ed. Cajet. II, 374) zwölf Sacramente in der Kirche nach, und zwar in folgender Reihe: 1) Taufe, 2) Confirmation, 3) Kran-

kenfalbung, 4) Biſchofsweihe (consecr. pontificis), 5) Königsfalbung, 6) Kirchweihe, 7) Beichte (confessio), 8) das Sacrament [der Einweihung] der Kanoniker, 9) der Mönche, 10) der Einſiedler, 11) der Nonnen (sanctimonialium), 12) der Ehe. Dieſe zwölf Sacramente ſieht er vorgebildet in den zwölf Kreuzen, welche als Sinnbilder derſelben um die Kirche herum aufgeſtellt ſeyen (ib. 377). Daß es ihm damit nicht um eine Theorie, ſondern um eine myſtiſche Spielerei zu thun iſt, beweiſt theils die Auslaſſung der Euchariſtie, die er doch (III, 96) mit der Taufe und Ordination als die tria praecipua sacramenta anführt, theils die Thatſache, daß er (ib. 116) das Katechumenenſalz, das Taufwaſſer und das Chrisma als die Elemente bezeichnet, welche durch des Prieſters Gebet und Anrufung des göttlichen Namens die Kraft der ſakramentlichen Wirkung empfangen (virtutis intimae accipiunt sacramenta). Gottfried von Vendôme († 1132) nennt, wie Cardinal Humbert, gleichfalls die Inveſtitur mit Ring und Stab ein Sacrament, ja er ſtellt dieſe beiden Inſignien in eine Reihe mit Salz und Waſſer, Oel und Chrisma. (Magna Bibl. Vet. Patr. Tom. XV. p. 545. 546.) Hildebert von Tours († 1134) gibt in der 132. Rede neun Sacramente an, die ſich ihm wieder in zwei Reihen ordnen; die fünf größeren, welche nur Biſchöfe verwalten dürfen, nämlich Chrisma, Kirchweihe, Ordination, die Weihe der kirchlichen Gefäße und Altäre; die vier anderen, welche auch von Presbytern geſpendet werden können: Conſecration des Leibes und Blutes Chriſti, Taufe, Abſolution und Einſegnung der Ehe.

Den Wendepunkt in der mittelalterlichen Entwicklung dieſer Lehre bilden Hugo von St. Victar, Robert Pulleyn († 1153) und Peter der Lombarde († 1164), mit denen die bisherige aphoriſtiſche Behandlung aufhört und durch die ſyſtematiſche erſetzt wird. Hugo hat zwei ſyſtematiſche Werke geſchrieben: de sacramentis christianae fidei und die summa sententiarum. In der erſten behandelt er die ganze Glaubenslehre aus dem Geſichtspunkte der Schöpfung und Wiederherſtellung. Im erſten Buche (P. IX. c. 7) unterſcheidet er drei Klaſſen von Sacramenten: die erſte umfaßt ſolche, auf denen das Heil mit Nothwendigkeit beruht, wie Taufe und Abendmahl (lib. II. P. VI u. VIII), auch rechnet er hierzu die Weihe der Kirche, weil in dieſer alle übrigen Sacramente verwaltet werden (ibid. P. V. c. 1), und die Confirmation (P. VII). Die Sacramente der zweiten Klaſſe haben keine Heilsnothwendigkeit, fördern aber die Heiligung, weil durch ihren Gebrauch eine gute Geſinnung geübt und ſo eine höhere Gnade erworben wird; hierher gehört die Beſprengung mit Weihwaſſer und mit Aſche, die Palmen- und Kerzenweihe, die Bezeichnung mit dem Kreuze, die Anblaſung bei dem Exorcismus, die Ausbreitung der Hände, das Schlagen der Bruſt und die Kniebeugung beim Gebete, die Gebete bei der Meſſe (ibid. P. IX). Zu den Sacramenten der dritten Klaſſe, die an ſich keine Nothwendigkeit haben, ſondern dazu eingeſetzt ſcheinen, damit durch ſie die Verwaltung der übrigen Sacramente ermöglicht werde, rechnet er die Ordination, die Conſecration der Gefäße und anderer Dinge (lib. I. P. IX. c. 7). Die erſtern nennt er sacramenta salutis, die zum Heilmittel; die zweiten administrationis, die zum Dienſte (officium); die dritte praeparationis, die zur Uebung dienen. Im 2. Buche beſpricht er P. XI die Ehe, P. XIV die Beichte, Buße und Vergebung, P. XV die letzte Oelung, ohne daß ſich aus ſeiner Darſtellung ergäbe, in welche Klaſſe er dieſelben eingeordnet hat. Es ſind mindeſtens 30 Sacramente, die er in dieſem Werke aufführt. Wenn ſich ſamit in dieſer Behandlung die Zahl der Sacramente in eine unbeſtimmte Vielheit verliert, ſo hat er ſie dagegen in der summa sententiarum vereinfacht: er führt darin nur fünf Sacramente auf, nämlich Taufe (Tract. V), Confirmation, Euchariſtie und letzte Oelung (Tract. VI.), Ehe (Tract. VII), — dieſelben fünf Sacramente und in derſelben Reihenfolge, wie ſie Abälard in der Epitome Kap. 28—31 zuſammengeſtellt hat. Auch Robert Pulleyn nimmt fünf Sacramente an, aber er hat (wie bereits Alger von Cllügny [† 1131], de misericord. et justit. P. I. c. 62. P. III. c. 56 u. 58) folgende: die Taufe, Confirmation, Euchariſtie, Beichte (confessio) und Ordination (lib. sent. V. c. 22. VII. c. 14).

Die Siebenzahl hat erweislich*) zuerſt Peter der Lombarde: die Taufe, die Confirmation, die Euchariſtie, die Buße (poeniteutia), die letzte Oelung, die Prieſterweihe (ordo), die Ehe (Sentt. lib. IV. Dist. II. A. De sacram. N. Legis). Man darf nur oberflächlich die Fünfzahl in Huga's und Robert Pulleyn's Sentenzen mit der Siebenzahl des Lombarden vergleichen, ſo wird man ſich leicht überzeugen, daß dieſelbe auf dem Wege einer blaßen Combination zu Stande gekommen iſt; er hat die beiden Sacramente, die er bei Robert Pulleyn eigenthümlich fand, die Buße (ſtatt confessio) und Ordination (ordo) mit den fünf Sacramenten bei Abälard und in Hugo's Epitome verbunden. Er gibt zwar für die Siebenzahl keine beſtimmte Erklärung, allein auch ohne eine ſolche ſieht man leicht, daß dieſelbe bereits vorbereitet war. Der numerus septenarius galt längſt der traditionellen myſtiſchen Interpretation als die Signatur der Univerſalität und Vollſtändigkeit. Man fand dieſelbe in den ſieben ägyptiſchen Landplagen, den ſieben Todſünden, den ſieben Gaben des heil. Geiſtes, den ſieben Tugenden, den ſieben Gemeinden der Apokalypſe, in welchen letzteren man das Bild der univerſalen Kirche ſuchte. Schon Gregor der Große ſagt (Moral. lib. 35. c. 8. no. 18); Rursum septenario numero s. ecclesiae universitas designatur; unde Joannes in Apocal. septem ecclesiis scribit, sed per eas, quid aliud, quam universalem ecclesiam intelligi vult? quae nimirum universalis ecclesia ut plena septiformis gratiae spiritu signaretur, Elisaeus super puerum mortuum septies inspirasse dicitur: super exstinctum quippe populum Dominus veniens quasi septies oscitat, quia ei dona spiritus septiformis gratiae misericorditer tribuit. Wir finden dieſe Erklärung benützt in der von Pitra (spicil. Solesmonse, Vol. II & III, Paris. 1855) edirten Clavis des Pſeudo-Melito, die, wie ich nachgewieſen habe**), wohl dem 10. oder 11. Jahrhundert angehören dürfte. Dieſe nämlich gibt cap. XI. §. 48. no. 4 und cap. XII. §. 7. no. 2 die merkwürdige Erklärung: Septem lucernae candelabro impositae — Septiforme ecclesiae sacramentum vel fides und fügt in der zweiten Stelle hinzu: et oscitavit puer septies, ubi et supra: mitte septem ecclesiis, quae sunt in Asia, was eine ganz unzweifelhafte Beziehung auf die dem Verfaſſer vorgelegene obige Stelle Gregor's d. Gr. iſt. In welchem Sinne nun aber der Verfaſſer von einem septiforme sacramentum ecclesiae ſprechen konnte, glaube ich jetzt aus folgenden Thatſachen erklären zu müſſen. Schon in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. iſt von ſieben Sacramenten die Rede, und zwar werden ſie vom Cardinal Humbert (adv. Simoniac. II, 20) genannt die septem sacramenta regenerationis, d. h. die ſieben einzelnen Initiationsakte, welche an dem Katechumenen von der Darreichung des heiligen Salzes an bis zur Confirmation vollzogen und durch welche ihm die Gaben des spiritus sancti septiformis mitgetheilt wurden; in dieſem Sinne ſagt Damiani (ad Gisler. episcop. Auximanum c. 8. T. III, 370): sicut septem sunt dona spiritus sancti, ita etiam septem dona baptismi a primo videlicet pabulo sacrati salis et ingressu ecclesiae

*) Allerdings ſoll zuerſt der Miſſionär Pommerns, Otto Biſchof von Bamberg, dort die ſieben Sacramente der Kirche vor ſeiner Rückreiſe 1124 gepredigt haben; allein die Vita Ottonis in Canisii lect. antiqu. iſt zwiſchen 1139 und 1189 geſchrieben und die dem Biſchof in den Mund gelegten Reden ſind wohl nicht von ihm gehalten.

**) „Das angebliche Zeugniß des Melito von Sardes für das Joh.-Evangelium", theolog. Stud. u. Krit. 1857, S. 592. Es iſt mir ſeitdem ein Leitfaden für die Kirchengeſchichte der drei erſten Jahrhunderte von dem in obiger Abhandlung widerlegten Herrn Lic. Schneider zu Geſicht gekommen, worin dieſer meiner angeblich zu weit gehenden Unterſuchung die Behauptung entgegenſtellt, daß in dieſer clavis doch noch Ueberreſte der alten κλεὶς des ächten Melito verborgen lägen. Mit bloßen Vermuthungen iſt leicht ſtreiten. Hr. Schneider beweiſe zuerſt, daß jene ächte κλεὶς ein Wörterbuch war; dann erkläre er, wie es kommt, daß nur zwei Handſchriften der Pitra'ſchen clavis den Namen Melito's führen, während die fünf andern, gerade die älteſten, von der Autorſchaft des Melito nichts wiſſen und eine ſogar einen andern Verfaſſer nennt!

usque ad confirmationem sancti spiritus per chrisma (vgl. Gratian's Dekret P. II. c. 30. qu. 1. can. 1). Es unterliegt keinem Zweifel, daß dies das septiforme ecclesiae sacramentum der clavis iſt, inſofern aber als Erklärung der Siebenzahl noch „vel fides" zugefügt iſt; ſo ſcheint damit auf die in dem allgemeinen Chriſtenglauben begriffenen ſieben Geheimniſſe des Lebens Jeſu hingedeutet, die man gleichfalls ſieben Sacramente nannte, ſo ſpricht Damiani (epist. lib. VIII. ep. 10. T. I, 289] von septem illa sacramenta, quibus ntique totus ordo dominicae dispensationis impletur, videlicet inoarnatio domini, nativitas, passio, resnrreotio, ad ooelos, ascensio, deinde jndiaium, postremo regnum (of. Serm. 53 ejusdem T. II, p. 285 und Hahn, Ann. 157. 160. 161. 161 b) *). War es ſomit ſchon vor Peter dem Lombarden üblich, von ſieben Sacramenten, wenn auch in anderm Sinne, zu reden, ſo begreift ſich leicht, wie nahe es demſelben liegen mußte, auf dieſer Grundlage auch die Gnadenmittel, in denen die Kirche ſegnet und die in ihr waltende Gnadenfülle dem Einzelnen aneignet, in der myſtiſchen Zahl der Univerſalität und Vollſtändigkeit abzuſchließen. Jedenfalls war dieſe Fixirung ein weſentlicher dogmatiſcher Fortſchritt, da alle an lebloſen Natur- oder Kunſtgegenſtänden vollzogenen Weihen von den Sacramenten ausgeſchloſſen, aber nicht minder ein hierarchiſcher, da nun ein Kreis prieſterlicher Handlungen gezogen war, der das Leben jedes Einzelnen an den wichtigſten Wendepunkten durchſchnitt und an die Kirche band.

Durch Hugo und den Lombarden wurde aber auch zugleich der Begriff des Sacramentes fixirt. In der Schrift de sacram. gibt jener (l. 1. P. IX. c. 2) zuerſt die ſeit Auguſtin herkömmliche Definition: Sacramentum est sacrae rei signum, die er dann näher begränzt: Sacramentum est oorparale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanotificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Freilich iſt dieſelbe ſo weit, daß ſie nicht nur auf jene 30 Handlungen paßt, ſondern daß auch Hugo (P. X. o. 9) den Glauben noch ſelbſt ein Sacrament, d. h. ein Bild, nennen kann, weil das, was wir im Glauben ſchauen, ſich zu der Sache ſelbſt verhält wie das Spiegelbild zu ſeinem Gegenſtand. Wichtiger noch iſt die Begriffsbeſtimmung, die er in der Summa (Tr. IV. o. 1) gleichfalls im Anſchluß an Auguſtin gibt: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo oollatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum; non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficaoia. Et hoc est, quod distat inter signum et sacramentum: — — Sacramentum non solum significat, sed etiam confert illud, cujus est signum vel significatio. Es iſt nur eine kürzere und präciſere Faſſung deſſelben Gedankens, wenn der Lombarde (lib. IV. dist. 1. B) ſagt: Sacramentum proprie dicitur, quod ita est signum gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius et imaginem gerat et causa existat; oder wenn die ſpätere Scholaſtik ſagt: Sacramentum est signum gratiae significans et efficax. Hier iſt der Punkt erreicht, von dem aus es genügen wird, die ſcholaſtiſche Entwicklung der Sacramentenlehre bis zu ihrem Abſchluß im Tridentinum in allgemeinen Zügen zu verfolgen. Die beſondere Berückſichtigung des Thomas von Aquino entſpricht nur dem Einfluß, den dieſer geübt hat (der Katechismus Romanus wiederholt nur ſeine Beſtimmungen), und bedarf darum keiner Entſchuldigung **).

Aus dem allgemeinen Begriffe des Sacramentes als signum ergibt ſich zunächſt

*) Ich habe früher die Entſtehung der Pſeudo-Melitoniſchen clavis nach dem Faksimile der älteſten bekannten Handſchrift frühеſtens in das 9., ſpäteſtens in das 11. Jahrhundert verlegt; nach den oben beſprochenen theologiſchen Gedanken kann ſie wohl nicht vor der Mitte des 11. Jahrhunderts entſtanden ſeyn.

**) Man vergl. über das Folgende Jacobſon's Art. „Sacramente" in Weiske's Rechtslexikon IX, 562 ff. und Diekhoff's Erörterungen in ſeiner Abendmahlslehre I.

der ſymboliſche Karakter deſſelben. Das durch die Sacramente Dargeſtellte iſt nach Thomas die Heiligung des Menſchen (sacramentum proprie dicitur, quod ordinatur ad significandam nostram sanatificationem). Da aber der Begriff der Heiligung ſich nach drei Seiten entfaltet, inſofern das Leiden Chriſti ihre Urſache, die Gnaden und Tugenden ihre Form, das ewige Leben ihr Ziel iſt, ſo iſt das Sacrament näher signum rememorativum ejus, quod praecessit, nämlich des Leidens Chriſti, demonstrativum ejus, quod in nobis efficitur per Christi passionem, nämlich der Gnade, und endlich prognosticum i. e. praenuntiativum futurae gloriae (Summ. p. III. qu. 60. art. 3).

Das Sacrament beſteht ferner in dem sacramentum ſelbſt, dem Zeichen, und der res sacramenti, der durch das Zeichen bedeuteten Sache, die man im Allgemeinen als die ſacramentliche Gnade bezeichnen kann. Dieſe Unterſcheidung iſt zwar dem Auguſtin entlehnt, aber von der Scholaſtik mit großer Feinheit durchgeführt. So wird z. B. in der Euchariſtie ſeit Innocenz III. dreierlei unterſchieden: das eine iſt sacramentum tantum, nämlich Brod und Wein; das andere sacramentum et res sacramenti, nämlich Leib und Blut Chriſti; das dritte res tantum, nämlich die myſtiſche Einheit des Hauptes mit den Gliedern (Hugo, Summa Sentt. Tract. VI. c. 3; Petri Lomb. Sentt. lib. IV. dist. VIII. D). Das erſte und dritte Glied für ſich drücken die rein geiſtige Anſchauung Auguſtin's aus; das zweite Glied die mittelalterliche Transſubſtantiationslehre; durch Einſchiebung deſſelben wurde dieſe mit jener verſchmolzen.

Nach Auguſtin's Sentenz: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, hatte man vor der zweiten ſcholaſtiſchen Periode gewöhnlich in den Sacramenten das Element und das Wort unterſchieden. Die Scholaſtik ſubſtituirte dieſen Begriffen die analoge Unterſcheidung von Materie und Form, welche zuerſt bei Wilhelm von Auxerre († 1215) vorkommt (Hahn, Ann. 238). Die meiſten Scholaſtiker ſchloſſen ſich dieſer Unterſcheidung an, die durch das Concil von Florenz 1439 in dem Dekrete für die Armenier beſtätigt wurde. Thomas ſagt: In sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae; in omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae (l. c. qu. 60. a. 7). Man hat ſich dabei der Ariſtoteliſchen Anſchauung zu erinnern, der die Materie nur das noch beſtimmungsloſe, rein potentielle Seyn iſt, das erſt durch die Form ſeine Beſtimmtheit und mit dieſer ſeine Wirklichkeit gewinnt.

Was die Nothwendigkeit der in den Sacramenten gebotenen ſinnlichen Heilsvermittlung betrifft, ſo iſt ihr Nachweis der Schalaſtik nur bis zur Zweckmäßigkeit gelungen; ſie gab zu, daß Gott ſeine Gnade den Menſchen auch unmittelbar habe geben können, aber dieſe Vermittlung ſey die der menſchlichen Natur entſprechendſte geweſen (gratia Dei est sufficiens causa humanae salutis, sed Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem; qu. 61. art. 1. ad 2m). Dieſe Convenienz erweiſt ſich 1) aus dem Bedürfniß der menſchlichen Natur, vom Leiblichen und Sinnlichen zum Geiſtlichen und Intelligibeln geführt zu werden; 2) aus dem Zuſtand des gefallenen Menſchen, der ſich durch die Sünde den materiellen Dingen unterworfen hat und darum der materiellen Vermittlung zur Aneignung des Geiſtigen bedarf; 3) aus der Richtung der menſchlichen Thätigkeit (ex studio actionis humanae), die, den materiellen Dingen zugewandt, leicht zu ſuperſtitiöſen und ſündhaften Handlungen verleitet werden könnte, wenn nicht durch die Sacramente der Hang zum Materiellen auf das Gute und Heilſame gerichtet würde. Die Sacramente dienen daher weſentlich dem Zweck der Belehrung, der Demüthigung, der Bewahrung (praeservatio) (qu. 61. art. 1. Resp.). Was über die Nothwendigkeit der Sacramente zum Heile zu ſagen iſt, müſſen wir uns auf eine ſpätere Stelle vorbehalten.

Die Sacramente ſind aber nicht bloß signa significantia, ſondern zugleich efficacia gratiae. Es fragt ſich daher, was näher unter dieſer Gnade zu denken ſey. Die Gnade iſt nach der Scholaſtik ein Complex von Kräften, welche der Seele von Gott eingegoſſen

werden (daher gratia infusa), um die in ihr noch vorhandene eigene Kraft zu ſtärken und im Kampfe mit der ihr entgegenſtehenden Schwäche der verderbten Natur zu unterſtützen. Man kann ſomit die Gnade an ſich (communiter dicta, per se considerata) von der gratia virtutum ac donorum unterſcheiden. Jene iſt auf die Eſſenz der Seele gerichtet und bewirkt in ihr eine gewiſſe Aehnlichkeit mit dem göttlichen Seyn überhaupt; dieſe dagegen bezieht ſich auf die einzelnen Seelenkräfte (potentiae) und gibt ihnen ihre Vollkommenheit (perfectiones) nach der einer jeden eigenthümlichen Aktion. Die gratia communiter dicta iſt daher die Vorausſetzung und das Princip der gratia virtutum ac donorum, dieſe gleichſam die Entfaltung von jener. Jene verhält ſich zu dieſer wie die Seele ſelbſt zu den einzelnen Potenzen, deren Einheit ſie iſt. Von beiden verſchieden iſt aber die gratia sacramentalis, inſofern dieſe lediglich gegen beſtimmte Mängel (defectus) gerichtet iſt, welche die Sünde in der von ihr ergriffenen und durch ſie erkrankten Seele hervorgerufen hat (Thom. l. c. qu. 62. art. 2: Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum: ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem). Die ſacramentale Gnade verhält ſich darum zur allgemeinen, wie die species zum genus (sicut non aequivoce dicitur animal communiter dictum et pro homine sumptum, ita non aequivoce dicitur gratia communiter sumpta et gratia sacramentalis, ibid. ad 3m). Von der gratia virtutum et donorum unterſcheidet ſie ſich ſo, daß dieſe den Menſchen nur am Sündigen hindert und darum allein für Gegenwart und Zukunft Bedeutung hat; gegen die Sünden der Vergangenheit aber, die zwar dem Akte nach vorübergehen, aber der Schuld (reatu) nach bleiben, wird dem Menſchen das Heilmittel ſpeziell durch die Sacramente gewährt (ibid. ad 2m). Man wird daher die ſacramentale Gnade vorzugsweiſe als die rechtfertigende Gnade aufzufaſſen haben, da ja nach dem Syſteme des Thomas die Rechtfertigung in der durch die gratia infusa bewirkten Abwendung des Willens vom Böſen und Hinwendung zu Gott ſich vollzieht und in der Vergebung der Sünden ihre Vollendung findet (Secundae prima qu. 113. art. 6).

Inſofern die Sacramente signa efficacia gratiae ſind, müſſen ſie die Gnade zum Effekte haben und folglich dieſelbe cauſiren; doch thun ſie dies nach Thomas nur gewiſſermaßen (per aliquem modum) und nicht als letzte Urſache; vielmehr unterſcheidet er zwiſchen causa principalis und causa instrumentalis; jene handelt aus eigener Kraft, dieſe dagegen wirkt nur vermöge der Bewegung, welche ſie von jener empfängt; causa principalis gratiae iſt daher Gott, causa instrumentalis das Sacrament (qu. 62. a. 1. Resp.).

Eine beſondere Schwierigkeit mußte es haben, das Verhältniß des Sacramentes als causa instrumentalis gratiae zu der durch daſſelbe cauſirten Gnade näher zu beſtimmen; dies war auf zweifache Weiſe möglich: entweder iſt die Gnade dem Sacramente immanent zu denken, vermöge der Conſecration in die Staffe gleichſam hineingezaubert, oder ſie ſteht ihm nur begleitend oder aſſiſtirend zur Seite, als ein gleichzeitiger, an die äußere Handlung nur irgendwie gebundener Vorgang in der menſchlichen Seele. Jenes war die Auffaſſung der meiſten ältern Väter — nur Auguſtin und einige ſeiner Schüler und Anhänger hatten ſich frei darüber erhoben —, auch Hugo von St. Victor betrat dieſe breite Heerſtraße; er beſtimmte das Verhältniß in folgender draſtiſchen Weiſe: „Gott iſt der Arzt, der Menſch der Kranke, der Prieſter der Diener, die Gnade das Heilmittel, das Sacrament das Gefäß dafür. Der Arzt gibt, der Diener wendet es an; das Gefäß enthält, was den einnehmenden Kranken herſtellt: die geiſtliche Gnade.“ (De sacram. I, P. IX. c. 4 sub fin.) Dieſe Anſicht hat ſich noch lange in das Reformationszeitalter in der myſtiſchen Theologie erhalten; ſo ſagt Berthold von Chiemſee in ſeiner deutſchen Theologie: „Der Menſch wird gerecht durch die Sacrament als durch Rören, in denen zugetragen wird göttlich Gnad und geiſtlich Arzenei“ (4, 15). Von dieſem

Standpunkt aus versteht sich freilich leicht die Formel: Sacramenta continent gratiam. Aber über diese war kein Streit, selbst die entgegengesetzte Ansicht adoptirte sie. Diese letztere formulirte sich in folgenden Sätzen: Sacramenta non sunt causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus sacramentis adhibitis in anima operatur; non causant gratiam, nisi per quandam concomitantiam. Zur Erläuterung führte man den Mann an, der dem König einen bleiernen Denar gibt und auf seinen Befehl 100 Pfund dafür erhält, nicht als ob der bleierne Denar die ausreichende Ursache für jene Belohnung sey, sondern lediglich der Wille des Königs (vgl. Thomas' Karakteristik qu. 62. a. 1 u. 4). Auf diesem Standpunkte standen Bonaventura und Duns Scotus. Der Erstere sagt: Nullo modo dicendum est, quod gratia continetur in ipsis sacramentis essentialiter, tanquam aqua in vase aut medicina in pyxide, imo hoc intelligere est erroneum, sed dicuntur continere gratiam, quia ipsam significant et quia, nisi ibi sit defectus ex parte suscipientis, in ipsis gratia semper confertur, ita intelligendo, quod gratia sit in anima, non in signis visibilibus. Pro tanto etiam dicuntur vasa gratiae. (Lib. IV. dist. 1. P. 1. art. 1. qn. 3.) Fragt man nun, worauf die Unfehlbarkeit dieses Effektes beruht, da doch die Gnade nicht in den Sacramenten selbst liegt, so beruft sich Bonaventura auf einen Vertrag, worin Gott dies der Kirche zugesichert habe: Causalitas sacramentorum non est alind, quam quaedam efficax ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina (dist. 1. P. 1. a. 1. qn. 5). Aehnlich Duns Scotus: Susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum, non quidem per aliquam formam intrinsecam — sed tantum per assistentiam Dei causantis illum effectum non necessario absolute, sed necessitate respiciente ad potentiam ordinatam. Disposuit enim Deus universaliter et de hoc ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse conferret effectum signatum. (Im lib. IV. dist. 1. qu. 5.) Ebenso in dem folgenden Satz: Statuit Deus, quod adhibito tali signo secundum modum et formam suae institutionis infallibiliter vult assistere suo signo, producendo gratiam, si non ponatur obex in suscipiente sacramentum, quam gratiam alias non produceret, si sacramentum illud non exhiberetur. Et ista ordinatio sive institutio divina vocatur pactum Dei initum cum ecclesia. Thomas steht zwischen beiden Ansichten in der Mitte: die, welche zwischen Sacrament und Gnade trennt und beide nur durch den Vertrag Gottes mit der Kirche verknüpft, scheint ihm über den Begriff des bloßen signum significans nicht hinauszukommen; in dem auch von den Gegnern zugestandenen Satze, daß die Sacramente die instrumentale Ursache der Gnade seyen, ist ihm bereits die unabweisbare Folgerung gegeben, daß in den Sacramenten auch eine gewisse instrumentale Kraft liege zur Herbeiführung des sacramentalen Effektes (qu. 62. a. 1 u. 4); aber damit will er keineswegs behaupten, daß die instrumentale Kraft in den Sacramenten wie in einem Gefäße ruhe; nur in dem Sinne will er die Formel, daß die Sacramente vasa gratiae seyen, gelten lassen, in welchem auch Ezech. 9, 1. vom vas internecionis die Rede sey, nämlich im Sinne von Werkzeug, Instrument (art. 3. ad 1m). Die Sacramente sind ihm eben Werkzeuge, in denen die wirkende Kraft nicht bleibend ruht, denen sie nur vorübergehend mitgetheilt wird von dem, der sie in Bewegung setzt, und nur auf so lange, als diese Kraft durch das Instrument von dem thätigen Subjekt auf das leidende Objekt übergeht (von der virtus instrumentalis, wie sie in den Sacramenten gedacht werden muß, sagt er: habet esse transiens ex uno in alind et incompletum: sicut et motus est actus imperfectus, ab agente in patiens [art. 4. Resp.]). Ganz besonders gilt dies von materiellen Stoffen, wie sie ja in den Sacramenten gegeben sind; solche können eine geistige Kraft nicht bleibend in sich haben, wohl aber vorübergehend, insofern sie von einer geistigen Substanz zum Erzielen eines geistigen Effektes bewegt werden. So ist auch die menschliche Stimme allerdings etwas sinnlich Wahrnehmbares, aber dennoch offenbart sich in ihr eine gewisse Macht, den Menschen geistig zu erregen, die aber nur von dem menschlichen Geiste selbst ausgehen kann (ibid. ad 1m).

Digitized by Google

Dieſe Kraft (virtus instrumentalis) haben aber darum die Sacramente nicht aus ſich, ſondern von der causa principalis, die ſie bewegt, näher aus dem Leiden Chriſti. Die causa principalis efficiens der Gnade iſt nämlich Gott, die Menſchheit Chriſti iſt das instrumentum conjunctum, mit Gott verbunden wie die Hand mit dem Leib, das instrumentum separatum ſind die Sacramente; ſo ſtrömt die heilbringende Kraft, die ſacramentale Gnade, von der Gottheit Chriſti durch ſeine Menſchheit, in der er uns vornehmlich durch ſeine Paſſion von unſeren Sünden erlöſt hat, in die Sacramente, durch deren Empfang ſie uns gewiſſermaßen vermittelt wird (cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum [ibid. art. 5]). Es kann darum keinem Zweifel unterliegen, daß Thomas die wirkende Kraft der Sacramente nicht, wie die Schmalkaldiſchen Artikel ihm mißverſtändlicherweiſe vorrücken, in den Staffen, ſondern in Chriſti Gottheit und dem Verdienſt ſeines genugthuenden Leidens ſuchte; aber eine andere Frage iſt es, ob er nicht demnach der natürlichen Beſchaffenheit der Staffe eine gewiſſe Mitwirkung zur Cauſirung des Gnadeneffektes beigemeſſen habe. Wenn er nämlich das Verhältniß der causa principalis efficiens gratiae zum Sacramente als bloßer causa instrumentalis aus dem Geſichtspunkt der Bewegung beſchreibt, durch welche die Kraft des bewegenden Subjekts auf das leidende Objekt übergeleitet wird, ſo kann es für dieſes nicht gleichgültig ſeyn, ob das Inſtrument ein ſtumpfer Stock oder ein ſcharfes Beil ſey; mit derſelben Kraft geſchwungen, wird doch jedes dieſer beiden eine ganz verſchiedene Wirkung üben. So kann es ja wohl auch für die in dem Sacramente wirkende Gnade nicht ganz indifferent ſeyn, daß ſie ſich gerade dieſes beſtimmten Staffes als ihres Inſtrumentes bedient, und es ſcheint ſomit dieſem ſelbſt ein gewiſſes, ſeiner natürlichen Beſchaffenheit entſprechendes Mitwirken oder Concurriren mit der ihn bewegenden göttlichen Kraft, wenn auch nur in ſehr untergeordneter Weiſe und beſchränktem Maße zugeſtanden werden zu müſſen. Dieſes Verhältniß ſtellt er in folgenden Sätzen dar: Instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis, aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, in quantum est instrumentum artis. Non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam scindendo autem facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi, abluendo corpus secundum propriam virtutem, abluit animam, in quantum est instrumentum virtutis divinae. (Ibid. art. 1. ad 2m.) Dieſe Vorſtellung ruht auf dem Bedürfniſſe, die zwei Seiten des ſacramentalen Aktes einander ſo nahe zu bringen, daß ſie ſich lebendig durchdringen, daß aus der Wirkſamkeit des in Chriſti Dienſte ſtehenden und von ihm geſegneten Elements (art. 4. ad 3m) und dem Wirken ſeiner geiſtigen Kraft ein gemeinſamer, untheilbarer Effekt hervorgehe. Thomas' Fehler war aber der, daß er ſich nicht, wie Luther, einfach auf das Myſterium zurückzog, wodurch er zu einem geiſtigen, heiligen und göttlichen Taufwaſſer gekommen wäre, ſondern in's Einzelne nachzuweiſen verſuchte, wie ſich dieſe zwiefache virtus der sacramenta corporalia und Chriſti zur Einheit des Effektes organiſch verbinden; wie wenig ihm dies gelungen iſt, zeigt ſeine ausführliche Erörterung im Commentare lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 1. Bellarmin findet in dem Sacrament nur göttliche Gnadenwirkſamkeit (quod est in securi acies et vis agentis illi impressa, id totum est in sacramentis sola motio Dei [de sacram. lib. II. c. 11]); ebenſo die Verfaſſer des römiſchen Katechismus: Constitutum enim esse debet, nullam rem sensibilem suapteve natura ea vi praeditam esse, ut penetrare ad animam queat. At fidei lumine satis scimus omnipotentis Dei virtutem in sacramentis inesse, qua id efficiant, quod sua vi res ipsae naturales praestare non possunt (P. II. c. 1. qu. 21).

Dachte man ſich einmol die Gnade ols eine Strömung, welche entweder durch dos Sacrament als von ihr bewegtes Werkzeug fortgeleitet oder durch einen Pakt, den Gott mit der Kirche geſchloſſen, ſo an die ſocramentliche Handlung geknüpft ſey, daß ſie durch dieſe cauſirt werde, — ſo bedurfte es auf Seite des Menſchen nur einer ſolchen Haltung, daß er dem in Bewegung geſetzten Gnodenſtrome kein Hinderniß entgegenſetzte, keinen Riegel vorſchob. Dieſer Gedonke wird durch die beiden ſich gegenſeitig ergänzenden Formeln ausgedrückt: Sacramenta N. Tti gratiam conferre obicem non ponentibus oder gratiam conferre ex opere operato. Dieſe Formeln ſind faſt von ollen Scholaſtikern gebraucht, auch haben ſie dieſelben weſentlich in demſelben Sinn ongewandt, wenn auch nicht Alle dos opus operatum gleich ſcharf betont haben und den Gegenſatz: dos opus operans oder operantis, dadurch unbedingt ausgeſchloſſen wiſſen wollten. Dieſe feinen Abweichungen ober ſind der Quell von mancherlei verwirrenden Mißverſtändniſſen und Streitigkeiten über die urſprüngliche Bedeutung des Wortes geweſen, welche zum Theil bis in die jüngſte Zeit fortgedauert hoben. Dobei iſt es beachtenswerth, daß die katholiſchen Theologen durchgehends geringeres Verſtändniß für den Entwicklungsgoug einer ſo weſentlichen Seite ihres Dogma gezeigt hoben, während die Proteſtanten ihren hiſtoriſchen Sinu ouch in dieſem Punkte meiſt zu rechtfertigen wußten*).

Der Erſte, der meines Wiſſens ſich jener Ausdrücke bedient hat, iſt Albert d. Gr. Er ſagt: Sacramentum novae legis duplex est: unum quod est sacramentum tantum (reines, eigentliches Sacrament), aliud, quod est sacramentum et officium. Sacramentum tantum est, cujus totus effectus substantialis est in opere operato, sicut est baptismus, enchar., ordo et extr. unctio. Sacramentum et officium est duplex, sc. officium personae et officium naturae. Off. pers. est poenitentia, off. nat. est matrimonium. Von dem, wos sacramentum et officium iſt, ſogt er donn, weil ſich dorin ein actus personalis et moralis et civilis vollziehe: non trahit vim ab opere operato tantum, sed etiam ab opere operante (in lib. IV. d. 26. art. 14). Er ſagt ſogar in c. VI Ev. Jo.: opus operatum est perfectio externi operis **sine motu interno**. Es leuchtet von ſelbſt ein, daß in dem Ausdruck opus operatum dos Particip im paſſiven Sinne zu nehmen iſt; er bezeichnet ſomit die äußerlich opplicirte Handlung der Kirche, deren Perſonalobjekt der Menſch iſt; opus operans dogegen iſt die Leiſtung des Menſchen, in welcher ſomit dieſer ſelbſtthätiges Subjekt iſt. Dem Albert iſt der Satz, daß olle Sacramente ex opere operato wirken, nach unbekannt; nur von fünf Handlungen gilt dieſe Ausſoge, die nichts Anderes will, ols doß bei dieſen der ſubſtontielle Effekt ausſchließlich in der äußeren Handlung der Kirche liegt, nicht in einem ſittlichen Akt des Empfängers, auf deſſen Seite ſomit ouch keine Selbſtthätigkeit gefordert wird: bei der Ehe und der Buße dagegen iſt der ſubſtantielle Effekt dos Produkt von zwei Foktoren, deren keiner fehlen darf, nämlich von dem opus operatum der Kirche und dem opus operans des Empfängers.

Der Unterſchied des opus operatum und opus operans kom beſonders zur Beſprechung bei der Auseinanderſetzung, welche unter den Scholaſtikern über das Verhältniß der olt- und der neuteſtamentlichen Sacramente ſtattfonden. Nach Paſchaſius Rodbert und Ratramnus hatten mit Auguſtin den Glauben ols conditio sine qua non für den Empfang der res sacramenti angeſehen; ſie konnten daher auch keinen weſentlichen Unterſchied in der Wirkſamkeit der alt- und neuteſtomentlichen Sacramente zulaſſen. Die ſcholaſtiſchen Syſteme hielten ſich meiſt an Auguſtin's Satz: Sacramenta N. Tti dant salutem, sacramenta V. Tti promiserunt salvatorem, ſahen ober dabei mehr auf den Wortlaut als auf den Zuſammenhang des Auguſtiniſchen Syſtems. So mußte ſich ihnen dann ein ſehr weſentlicher Unterſchied zwiſchen beiden Arten von Sacramenten ergeben. Alex.

*) Die ganze Lehre vom opus operatum iſt nur eine erweiterte Anwendung deſſen, womit Auguſtin (epist. 98, 9) die Kindertaufe zu rechtfertigen geſucht hatte, auf den Begriff des Sacramentes überhaupt. Die Scholaſtik machte ſomit aus einem urſprünglichen Nothbehelf eine Tugend.

Digitized by Google

von Hales bestimmt denselben so: Sacramenta N. Legis signa sunt et causae invisibilis gratiae ex sua virtute, alia vero sunt signa et non causae (Summ. Theol. P. IV. qu. 1. m. 4). Dieses ist noch die einfachste aus dem Begriffe des Sacramentes selbst sich ergebende Fixirung des Unterschiedes beider. Thomas von Aquino bestimmt denselben aus dem Verhältnisse, welches beide zur gratia justificans haben. Er sagt: Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen. Nam continuatio (Mittheilung), quae est per fidem, fit per actum animae: continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. — — Sacramenta autem veteris legis erant quaedam fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus — non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem, sed solum significabant fidem, per quam justificabantur (qu. 62. art. 6. Resp.). Nach Thomas gibt es also eine zweifache Aneignung der rechtfertigenden Gnade: durch den Glauben, worin sich der Mensch selbstthätig, durch die Sacramente, worin er sich nur aufnehmend, empfangend verhält; beide haben wir uns im Christenleben als zwei verschiedene Akte neben einander zu denken; in der vorchristlichen Zeit gab es nur einen Weg, die Vermittlung des Glaubens; folglich hatten die alttestamentlichen Sacramente keine rechtfertigende Kraft, sondern waren nur Zeichen für den rechtfertigenden Glauben. So sagt er auch im Commentare von den frühern Sacramenten; non habebant aliquam efficaciam ex opere operato, sed solum ex fide, non autem ita est de sacramentis N. Legis, quae ex opere operato gratiam conferunt (in lib. IV. dist. 2. qu. 1. a. 4. sch. 4). Freilich ersehen wir daraus nur so viel, daß Thomas den substantiellen Effekt des Sacramentes in das opus operatum, in den usus exteriorum rerum verlegt; aber ob er nicht dabei dennoch den Glauben, wenn auch nicht als Ursache, sondern nur als Empfänglichkeit für diesen Effekt voraussetzt, läßt sich mit Recht fragen; wenigstens sagt er, damit Jemand durch die Taufe gerechtfertigt werde, sei erforderlich (requiritur), daß sein Wille die Taufe und den Effekt der Taufe ergreife (ut voluntas hominis amplectatur baptismum et baptismi effectum (qu. 69. art. 9). Er kann sich also die Stellung des Menschen gegenüber der rechtfertigenden Gnade im Sacramente keineswegs als eine rein passive gedacht haben. Was er jedenfalls noch unbestimmt gelassen, wird durch Bonaventura in bestimmter Form ausgesprochen: ista (die des N. T.) justificant ratione oporis operati, sed illa (die des A. T.) ratione operis operantis, non operati [et opus operans est fides, sed opus operatum exterius est sacramentum] et hoc est ratione fidei et charitatis conjunctae (in l. IV. dist. 1. P. 1. a. 1. qu. 5). So lehrreich indessen diese Stelle für das Verständniß des Sprachgebrauchs ist, so hätte doch Hr. Baur nicht übersehen sollen, daß Bonaventura sie mit den Worten einleitet: Sunt etiam alii, qui dicunt, idem ipsum aliis verbis, quod u. s. w.; er würde dann gesehen haben, daß dies nicht Bonaventura's eigne Formel ist, sondern eine fremde, von ihm nicht adoptirte; denn später fährt er fort: Sed in hoc est differentia antiquorum (sacramentorum) ad nova, quod in sacramentis N. Legis quantum ad opera operata est justificatio non tantum per accidens, sed etiam per se. Während nämlich die alttestamentlichen Sacramente nicht durch eine in dem Wesen der Handung liegende Kraft (non per se), sondern nur per accidens, d. h. durch den Glauben als etwas zum Sacramente Hinzukommendes, die Rechtfertigung wirkten, so liegt das Wesen des neutestamentlichen Sacramentes dem Bonaventura darin, daß dem Glauben (der durch das non tantum per accidens ausdrücklich als Faktor der Rechtfertigung auch in den neutestamentlichen mit gesetzt wird) vermöge des opus operatum eine äußere Handlung entgegenkam, an welche die rechtfertigende Gnade und ihr Effekt vermöge einer göttlichen Pactio unfehlbar geknüpft ist. (Dies führt Bonaventura im Folgenden näher aus.) War aber der Glaube trotz der Bestimmtheit, womit ihn Bonaventura hervorhebt, doch nur auf ein blaßes accidens herabgesetzt und lag der Schwerpunkt der Rechtfertigung in dem opus operatum der sacramentlichen Hand-

lung, ſo bedurfte es nur noch eines Schrittes, um auch dieſes accidens als etwas Entbehrliches zu beſeitigen, damit der ſacramentale Akt in ſeiner ganzen Kraftfülle und Sufficienz erſcheine. Dies haben Duns Scotus und Gabriel Biel gethan; ihnen liegt die Urſache der Rechtfertigung ausſchließlich in dem Empfang des Sacramentes, der als ſolcher die Gnade unfehlbar wirkt, wenn der Menſch nicht ein Hinderniß ſetzt; dies geſchieht aber dann, wenn entweder bewußte fictio (Unglaube) oder eine Todſünde die ſacramentale Wirkung hindern. Beide Scholaſtiker fordern alſo völlige Paſſivität dem Sacramente gegenüber und beſtreiten es ausdrücklich, daß zu ſeiner Wirkſamkeit irgend eine gute Regung auf Seite des Empfängers nothwendig ſey. Duns Scotus ſagt (in lib. IV. dist. 1. qu. 6. in resol.): Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Sed in illis actibus (V.-T.) non conferebatur ex hoc solo quod non poneret obicem, sed tantum ex virtute boni motus, interioris tanquam meriti. So ſehr ſtand alſo bereits die Wirkſamkeit der Sacramente ex opere operato feſt, daß Duns Scotus jenen altteſtamentlichen Handlungen geradezu die ſacramentale Qualität abſprach. Nur die Beſchneidung nahm er davon aus; von dieſer glaubte er nämlich, daß ſie die Gnade ex opere operato wirke, und hielt ſie darum mit Alex. von Hales, Bonaventura und Andern für ein wirkliches Sacrament, während Thomas in der Summa (P. III. qu. 62. art. 6. ad 3m) ſeine frühere, damit übereinſtimmende Anſicht aufgab und ſie für ein bloßes signum fidei justificantis erklärte. Gabriel Biel ſchickt ſeiner Beſprechung der Frage über die Wirkſamkeit der Sacramente folgende allgemeine Erläuterungen der in Betracht kommenden Ausdrücke voraus: Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato ita, quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus vel devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia (in l. IV. dist. 1. qu. 3). Damit übrigens auch der letzte Zweifel gehoben werde, ob man auch beim Sacramente den Menſchen ſich in abſoluter Paſſivität zu denken habe, ſo erklärt Petrus de Palude, ſelbſt die Dispoſition zum Empfange der Gnade ſey im Sacramente lediglich Wirkung des Sacramentes: In sacramentis N. Legis non per se requiritur, quod homo se disponat: ergo per ipsum sacramentum disponitur et sic probabile est, in omni sacramento N. Legis, quod justificat ex opere operato (in l. IV. d. 1. qu. 1). Ueber die Frage, ob die Sacramente des N. Bundes ex opere operato wirken, war alſo unter den Scholaſtikern volle Uebereinſtimmung, nur über andere waren ſie getheilt: ob zur Aufnahme der durch das Sacrament ex opere operato gewirkten Gnade der Glaube erforderlich ſey; während dies Thomas und Bonaventura mit geringer oder größerer Entſchiedenheit bejahten, genügte dem Duns Scotus, dem Gabriel Biel und dem Paludanus die rein paſſive Receptivität, und man darf es darum den Reformatoren nicht verargen, wenn ſie ſich vorzugsweiſe an die letztere Anſicht hielten, in der die Scholaſtik in dieſem Punkte offenbar zu ihrem Abſchluß kam, und demgemäß die katholiſche Lehre ſo faßten: quod sacramenta N. Tti ex opere operato sine bono motu utentis justificant (Ap. C. A. bei Walch S. 149). Beide Standpunkte laufen übrigens noch im Reformationszeitalter friedlich neben einander her. So ſagt Johannes Menſing, einer der Verfaſſer der Confutatio Augustana, in ſeiner Antapologie, ander teyll, fol. 109b. flg.: „Sie ſind trefftig genade zu geben denen, die ſich yhn getreulich unterwerffen, vnd das ex opere operato, aus krafft der nyeſungen des ſacramentes, wenn gleich opus operans die andacht vnd glaube da nit ſeyn könnte“ [etwa mangeln ſollte], „wo ehr nhur nicht widerſetzigk durch falſcheyt ſeyns hertzen vnd heimlichen vnglauben ſich der genaden un-

würdig machet. —— vnser leerer sogen, in den sacramenten sey eyn vnsichtige krafft vnd genade, die do wirket on allem vnserm zuthun die rechtfertigunge vnn vergebunge der sunde, verneuerunge, new gepurt, eingießunge des gloubens vnn aller tugent, dozu wir nichts wyrkende thun, auch nicht glouben, sonder leyden vnd lassen vns alles sampt dem heiligen geyste geben ex opere operato, vnd das thut Christus gewißlich, wo er vnser hertze nit widersetzigk oder solsch im grunde findet, jm vnglaube oder jm bösen willen, sunde nit zu lassen" (vgl. Lämmer, vortrident. Theologie, S. 220 ff.). Dogegen fordert Eck (contr. Carlstad. Conoluss. bei Löscher II, 168) von dem Empfänger, daß er thue, was in seiner Kraft stehe, d. h. den Riegel und das Hinderniß der Gnade entferne, und gibt ihm den Trost: Deus nunquam deest facienti quod in se est. Berthold von Chiemsee aber sagt in seiner deutschen Theologie 63, 6: die Sacramente seyen „stäffel geistlicher styeg, daran got herab vnd der mensch hinouf steiget vnd doselbs zuosamen kamen"; ja, er sieht in der sacramentlichen Gnadenwirkung nur die ergänzende Hinzufügung dessen, was der Mensch aus eigener Kroft nicht leisten kann (54, 10): „Wos in vnserm thuoen vnd vermögen abgeet, dosselb wirt inn sacromenten erstatt in krafft des verdienens Christi."

Von katholischen Lehrern ist die volle Bedeutung der operatio ex opere operato oft mißverstanden worden; so wollte Gropper dadurch nur die Würdigkeit des Priesters, die er für den einzigen Inhalt des opus operans hielt, nicht oder die Würdigkeit des Suscipienten als nothwendige Bedingung der Wirksamkeit des Sacramentes ausgeschlossen wissen. Er bestimmte darum den Sinn der Formel dahin: Sacramentorum efficaciam non esse ex ministri operantis dignitate seu merito aestimandam, sed ex Dei autoris institutione, potentia et operatione.

Bellormin schlägt (de sacram. II, 1) einen vermittelnden Weg ein: 1) opus operatum ist ihm ganz dem scholostischen Sprachgebrauch gemäß die sola actio illa externa, quae sacramentum vocatur, so daß die Formel: die Sacramente wirken ex opere operato, heißt: ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis; 2) Wille, Glaube und Buße sollen durchaus nicht als Bedingungen ausgeschlossen werden, sie werden im Gegentheil bei den Erwachsenen ausdrücklich gefordert; aber 3) sie können nicht als causae activae in Betracht kommen, d. h. sie verleihen den Sacramenten nicht ihre Wirksamkeit, sondern lediglich als dispositiones ex parto subjecti, d. h. sie sollen die Hindernisse entfernen, durch welche die Wirkung der Sacromente gehemmt wird; 4) bei Kindern, von welchen keine Disposition gefordert wird, tritt die Rechtfertigung durch das Sacrament auch ohne Wille, Glaube und Buße ein. Aber auch durch dieses geflissentliche Hervorheben des Gloubens ist doch die Differenz zwischen dem katholischen und protestantischen Sacramentenbegriff mehr scheinbar als wirklich verringert; denn 1) wird der Gloube dort nicht als fides salvifica, als persönliche Heilsgewißheit, sondern nur als notitia et adsensus zu dem katholischen Dogma gefaßt; 2) wird er nicht als Organ zur Aneignung der Gnade, sondern lediglich als Disposition gefordert; in dieser Beziehung sagt Bellarmin mit anerkennenswerther Ehrlichkeit: fides dici potest manus nostra, non quia apprehendat promissionem et ipsa sola hoc modo justificat, sed quia removet obstaoula et disponit animam, ubi est necessaria talis dispositio (l. c. II, 11); 3) berechtigt die Exception, welche das katholische System zu Gunsten der Kinder macht, zu dem allgemeinen Schluß, daß die sacromentliche Gnade, wie dies auch von mehreren Theologen, wie Mensinger, entschieden behauptet wurde, ohne alles Zuthun von Seiten der Menschen wirke, weil sie sonst auch in den Kindern nicht wirksam seyn könnte; 4) dieser Schluß empfängt noch eine weitere Stütze dadurch, daß selbst Wohnsinnigen nicht bloß die Taufe, sondern ouch die letzte Oelung noch katholischer Lehre gegeben werden darf, wenn sie das Sacrament noch bei klorem Bewußtseyn verlangt haben.

Obgleich das Florentinum und das Tridentinum die Wirkſamkeit der Sacramente ex opere operato als Glaubensſatz diffinirten, hat ſich dennoch der Streit darüber unter Janſeniſten und Jeſuiten erneuert. Die Erſtern verſtanden unter dem opus operans, wie Gropper, lediglich die Würdigkeit des Prieſters und legten die kirchliche Formel dahin aus, daß die Sacramente die fromme Geſinnung zur Vorausſetzung ihrer Wirkſamkeit hätten. Dies iſt der Grundgedanke von Antoine Arnauld's Schrift de la fréquente communion, vor welcher letzteren er darum warnt, weil ſich der Menſch nicht immer in dieſer Stimmung befinde. Dagegen drangen die Jeſuiten auf möglichſt häufige Wiederholung, weil das Sacrament auch abgeſehen von der perſönlichen Dispoſition des Empfängers vermöge ſeiner göttlichen Kraft etwas wirke. Die neuere katholiſche Faſſung des Begriffs bei Klee u. A. iſt gründlich verſchwommen, die von Möhler, der zu operatum „a Christo" (ſtatt ab ecclesia) ſupplirt wiſſen will, völlig dem Principe des Katholicismus zuwiderlaufend. (Vgl. über das opus operatum den Excurs in Köllner's Symb. II, 363—376, Baur's Gegenſatz 256 u. 431; doch iſt es hiſtoriſch nicht richtig, wenn an letzter Stelle geſagt wird, Alexander Haleſius, Bonaventura und Duns bezeichnen die drei Momente, die ſich in der Ausbildung dieſer Lehre unterſcheiden laſſen, da ſchon bei Albert dem Großen der Begriff des opus operatum ſo fertig erſcheint, wie ihn Duns und Biel kennen. Es iſt daher auch ein Irrthum, wenn Gieſeler behauptet [II, 2, §. 77, Anm. w, S. 453]; dieſer Begriff finde ſich erſt bei Duns Scotus.)

Der Zweck aller in den Sacramenten wirkſamen Gnade iſt die Heiligung, die Sacramente ſollen nämlich nicht bloß die aus der Sünde entſpringenden Mängel aufheben (justificatio), ſondern zugleich die Seele zur rechten chriſtlichen Gottesverehrung befähigen. Jene Wirkung iſt allen Sacramenten gemeinſam, dieſe kommt nur einzelnen unter ihnen zu, welche den Empfänger zur Theilnahme an dem Sacerdotium Christi, aus welchem aller Cult abfließt, erhöhen (sacerdotio Christi fideles configurantur, ſagt Thomas qu. 63. art. 3); das thut nämlich die Taufe, als die Pforte (janua) aller übrigen Sacramente (qu. 63. art. 6), die Confirmation, deren Effekt eigentlich nur die Mehrung der Taufgnade und darum von dem der Taufe nur graduell, nicht ſpecifiſch verſchieden iſt (qu. 72. art. 7), und der Ordo, der zur Ertheilung der Sacramente an Andere befähigt (qu. 63. art. 6). Wenn aber Jemand zu etwas auserſehen und bevollmächtigt wird, ſagt Thomas, ſo pflegt man ihn dazu zu bezeichnen (consignare) und dies durch ein körperliches Zeichen, wie die nota militaris, auszudrücken. Ebenſo werden die Menſchen, wenn ſie durch jene drei Sacramente zum geiſtlichen Gottesdienſte geweiht werden, durch ein geiſtliches Merkmal, den ſogenannten character spiritualis, gekennzeichnet (qu. 63. art. 1. Resp.), den das äußere Sacrament nur leiblich, die ihm immanente oder durch daſſelbe wirkende Kraft aber der Seele einprägt (ibid. ad 2 et 3m). Da dieſer Karakter zur Theilnahme an Chriſti Prieſterthum befähigt, dieſes Prieſterthum aber ewig iſt, ſo haftet er der Seele unauslöſchlich (indelebiliter) an (art. 5. Resp.). Dieſe Sacramente können darum auch nicht wiederholt werden (daher die Eintheilung der sacramenta in characterem imprimentia und non imprimentia, iterabilia und non iterabilia); der Karakter wird allen Empfängern ohne Unterſchied aufgeprägt, auch wenn ſie der Gnade einen Riegel vorſchieben, nur wird in dieſem Falle der Karakter verhindert, ſich wirkſam zu erweiſen, bis durch das Bußſacrament der Riegel entfernt iſt. Worin aber dieſer Karakter beſtehe oder was ſeine quidditas ſey, war unter den Scholaſtikern ein Gegenſtand ſteter Controverſe. Die Meiſten hielten ſie für eine Qualität, ſtritten aber darüber, ob ſie in die zweite, dritte oder vierte Species der Qualität nach Ariſtoteles gehöre; nicht minder waren die Anſichten über das Objekt des Karakters getheilt, ob er der Eſſenz der Seele, oder ihren Potenzen, ob dem Erkennen oder dem Willen aufgeprägt werde. Duns Scotus meinte ſogar, auch die Beſchneidung ſey ein sacramentum characterem imprimens geweſen, was die Andern läugneten. Der Letztere beſtreitet überhaupt, daß die Lehre vom Karakter ſich aus der Vernunft,

der Schrift und den Ausſprüchen der Heiligen begründen laſſe; nur weil die römiſche Kirche ſie annehme und weil es Pflicht ſey, mit dieſer in Uebereinſtimmung zu bleiben, ſey ſie feſtzuhalten (in lib. IV. dist. 6. qu. 9). Der Urſprung dieſer Lehre geht in den Streit über die Ketzertaufe zurück; ſie iſt nur eine ſpitzfindige Ausführung des von Optatus von Mileve ausgeſprochenen Satzes, daß der Getaufte nie aufhören könne, Chriſt zu ſeyn (III, 11), und der Auguſtiniſchen Lehre von der nota militaris, welche Chriſtus, der Feldherr der Kirche, dem aufprägt, den er zu ſeinem Streiter aufnimmt. Für die römiſche Kirche knüpft ſich an den character indelebilis ein theils hierarchiſches, theils disciplinariſches Intereſſe (ſ. meinen Art. „Ketzertaufe“).

Die Sacramente wurden als causae gratiae und justificationis von den Scholaſtikern, wie noch heute von der römiſchen Kirche, für unentbehrlich und unerläßlich zum Heile gehalten (esse de necessitate salutis); doch reſtringirt ſich die Heilsnothwendigkeit wieder auf manche Weiſe; zunächſt nämlich unterſchied man abſolute und relative Nothwendigkeit; abſolut (simpliciter necessarium) nothwendig heißt ein Mittel, ohne welches ſich der Zweck überhaupt nicht realiſiren läßt; relativ nothwendig dagegen, wenn ſich der Zweck ohne daſſelbe nicht ſo bequem und vollſtändig (convenienter) erreichen läßt: ſo ſagt man, ein Pferd ſei nothwendig zur Reiſe, obgleich die letztere auch zu Fuß zurückgelegt werden kann. Einfach nothwendig iſt für den Einzelnen nur die Taufe und die Buße unter Vorausſetzung einer Todſünde, für die Kirche aber der ordo; alle übrigen Sacramente können nur als bedingt nothwendig gelten, inſofern ſie theils der Taufe und der Buße ihre Vollendung geben, theils, wie dies durch die Ehe geſchieht, die Kirche gegen das Ausſterben ſichern (Thom. Summ. P. III. qu. 65. art. 4). Wenn ſomit für dieſe zweite Klaſſe der Sacramente der Begriff der Nothwendigkeit zu dem der blaßen Zweckmäßigkeit abgeſchwächt wird, ſo wird derſelbe für die Sacramente überhaupt ſo gut wie aufgehoben durch das, was die Scholaſtiker über das votum sacramenti lehren. Thomas hält es durchaus nicht für nothwendig zum Heile, daß das Sacrament in re empfangen werde; es wirkt bereits die gratia justificans et sanctificans durch das heiße Verlangen, womit der Menſch nach den Sacramenten ſich ſehnt, und ſomit vor dem wirklichen Empfang deſſelben, freilich aber nur unter der Vorausſetzung, daß er, wenn ihm Gelegenheit gegeben wird, nun auch den letzteren nicht verſäume. Die Gnade, die der Menſch durch den aktuellen Sacramentgenuß empfängt, iſt von derjenigen, die ihm vor demſelben zu Theil wird, nicht ſpecifiſch, ſondern nur graduell verſchieden; der wirkliche Sacramentgenuß mehrt nur die Gnade, welche das Verlangen ſchon erwirkt hat. (Effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeat in voto, quamvis non accipiat in re. Et ideo, sicut aliqui baptizantur baptismo flaminis propter desiderium baptismi, antequam baptizentur baptismo aquae, ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum [Eucharistia] antequam sacramentaliter sumant. — — — Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio, quam solum desiderium [qu. 80. art. 1]. Aehnlich verhält es ſich mit der Buße, vergl. „Schlüſſelgewalt“.) Dieſe Lehre iſt freilich mit der Annahme der Wirkſamkeit der Sacramente ex opere operato nicht zu vereinigen; denn wenn das blaße desiderium sacramenti vor dem wirklichen Empfang die volle Gnadenwirkung zu cauſiren vermag, ſo iſt es widerſprechend, demſelben im Moment des aktuellen Empfanges dieſe cauſirende Kraft abzuſprechen; allein an ſolchen widerſprechenden Poſitionen iſt der Katholicismus ungemein reich; ſie ſind höchſtens für die proteſtantiſche, nicht aber für die katholiſche Logik vorhanden, die ſich durch ſie nicht beirren läßt. Die Lehre vom votum iſt nur eine Ausſpitzung des patriſtiſchen Glaubens, daß ſolchen Katechumenen, die durch plötzlichen Tod an dem Empfang der Taufe gehindert würden, der Vorſatz, ſich taufen zu laſſen, die wirkliche Taufe erſetze. (Ambros. orat. in obit. Valentiniani, Aug. de baptism. IV, 21—23. Was hier von der Taufe behauptet wurde, bezog die Scholaſtik, wie ſpäter das Tridentinum,

auf die Sacramente überhaupt und motivirte damit die Sentenz: Contemptus, non defectus sacramentorum damnat.)

Die Diener der Kirche wirken in den Sacramenten (instrumentis inanimatis) gleichfalls instrumentaliter, nämlich als instrumenta animata (im Unterſchiede von Chriſtus, der nach ſeiner Gottheit causa oder agens principalis, nach ſeiner Menſchheit aber instrumentum conjunctum iſt, kommen ſowohl die ministri als die Sacramente ſelbſt nur als instrumenta separata in Betracht); aber eben darum wirken ſie nicht in ihrer Kraft, ſondern allein in der Kraft des agens principalis, d. h. Gottes oder Chriſti, der daher auch die Sacramente eingeſetzt haben *muß*, weil er allein mit ſeiner Gnade die menſchliche Seele erreichen kann, an der das Sacrament zu ſeinem Effekt kommen ſoll (Thom. qn. 64. art. 1—3); eben darum iſt auch die ſittliche Qualität des Miniſters, ſein Glaube oder ſein Unglaube ganz indifferent, ebenſo wie es gleichgültig iſt, ob der Leib des Arztes, der ſeinem heilkundigen Geiſte als Werkzeug dient, geſund oder krank, ob die Röhre, durch die das Waſſer fließt, von Silber oder Blei iſt (qu. 64. art. 5. 9). Dagegen wird zur Wirkſamkeit des Sacramentes von Seite des Prieſters die Abſicht oder *Intention* erfordert, das zu thun, was die Kirche oder was Chriſtus thut, damit wirklich das Sacrament zu Stande komme; theils weil die äußere ſacramentliche Handlung manchen profanen Zwecken im äußern Leben dient, theils weil ſie als Handlung des minister nicht ohne eine zweckſetzende Thätigkeit des handelnden Subjektes gedacht werden kann (ibid. art. 8). Thomas tritt entſchieden der Meinung des Alexander von Hales entgegen, daß zur Gültigkeit des Sacramentes die ausdrückliche und bewußte *Intention* gehöre (intentio mentalis, deren Mangel übrigens nach Alexander [Summ. P. IV. dist. 6. qn. 13. art. 4. membr. 1] bei den Erwachſenen ihr eigener Glaube, bei Kindern Chriſtus als Hoherprieſter erſetze). Nach Thomas' Anſicht handelt der Miniſter als Stellvertreter (in persona) der Kirche und in den von ihm gebrauchten Worten wird darum zur Genüge die Intention der Kirche ausgedrückt, die zum Weſen des Sacramentes gehört; das Sacrament ſey darum gültig geſpendet, ſobald nicht von Seiten des Spenders oder des Empfängers etwas dabei ausgeſprochen werde, was ſeine Intention ausdrücklich verneine (ibid. ad 2m). Dagegen glaubt er, daß die Intention des Sacramenteſpenders, das Sacrament nicht zu ertheilen, ſondern umgekehrt mit demſelben Muthwillen zu treiben (derisorie aliquid facere) ausreiche, um die Wahrheit deſſelben aufzuheben (art. 10). Die letztere Behauptung bezieht ſich auf die berühmte Frage nach der Gültigkeit der ſogenannten Spieltaufe (ſ. „Taufe“). Die Frage nach der Nothwendigkeit der Intention hat zuerſt Innocenz III. verneinend, der Lombarde (IV. dist. 6. E) bejahend, die Scholaſtik endlich mit wahrhaft verzweifelndem Scharfſinn beantwortet: ſie unterſchied intentio actualis, virtualis und habitualis, um alle nur denkbare Grade des Bewußtſeyns zu erſchöpfen; die erſte iſt die des völlig klaren Bewußtſeyns, die zweite die auch in momentaner Zerſtreuung, die dritte die im Zuſtande des gebundenen Bewußtſeyns, wie etwa beim Träumenden oder Betrunkenen, noch vorhandene. Selbſt Bellarmin (l. c. I, 27) hat es nicht verſchmäht, ſich an dieſem logiſch formellen Begriffsſpiele zu betheiligen. Die von Thomas ausgeſprochene und oben dargelegte Anſicht iſt ſicher die richtige, weil ſie den Miniſter nur in persona ecclesiae handeln läßt, aber theils ergibt ſich daraus, daß überhaupt nur die intentio ecclesiae, nicht die intentio ministri gefordert werden kann, theils iſt an Thomas' Anſicht das zu tadeln, daß er den Begriff der Kirche nicht evangeliſch als Gemeinde Chriſti, ſondern katholiſch als hierarchiſch-prieſterliche Gnadenanſtalt gedacht hat. Richtig gefaßt kann die Spieltaufe und was ihr analog iſt, überhaupt keine Gültigkeit beanſpruchen, weil ſie nicht im Dienſte und folglich nicht im Auftrage und unter der vorauszuſetzenden Intention der Gemeinde ertheilt wird. Bellarmin's Forderung: der Miniſter müſſe zur Gültigkeit des Sacramentes wenigſtens die Intention haben, zu thun, was die Kirche thut — leidet an den Fehlern des Thomas, ohne das, was dieſer wirklich Werthvolles hat, zur Geltung zu bringen.

Was die einzelnen Sacramente betrifft, so blieb die Siebenzahl anerkannt, und selbst die Ordnung, in der sie Peter der Lombarde zuerst aufgestellt hatte, wurde mit äußerst wenigen Ausnahmen von Allen beobachtet. Die Siebenzahl wurde theils mit der Bestimmung der Sacramente als Gegenmittel gegen die Defekte der Sünde, theils mit ihrer Bestimmung als Beförderungsmittel der Tugenden begründet. So setzte Albert d. Gr. die Sacramente den sieben Todsünden entgegen: dem Stolze die Taufe, dem Neide die Eucharistie, der Traurigkeit (acedia) die Confirmation, dem Zorn die letzte Oelung, dem Geiz die Priesterweihe, der Unmäßigkeit die Buße, der Sinnenlust die Ehe, mit Deutungen, die meist weit her geholt sind und wenig zutreffen (Comm. in IV. lib. sent. dist. 2. art. 1); Thomas dagegen fand, daß die Taufe gegen die Carenz des geistlichen Lebens, die Confirmation gegen die Seelenschwäche in den Neugeborenen, die Eucharistie gegen die Möglichkeit ihres Falles (labilitas ad peccatum), die Buße gegen die Thatsünden nach der Taufe, die Oelung gegen die Ueberreste der Sünden, die Priesterweihe gegen die Zersplitterung der Menschen (dissolutio multitudinis), die Ehe gegen die persönliche Concupiscenz und gegen die Gefahr des Aussterbens der Menschen gestiftet sey (Summ. qu. 65. art. 1). Bonaventura bezieht die Taufe als Gegengift auf die Erbsünde, die Buße auf die Todsünden, die letzte Oelung auf die läßlichen Sünden, die Priesterweihe auf die Unwissenheit, die Eucharistie auf die Bosheit, die Confirmation auf die Schwäche, die Ehe auf die Concupiscenz (Comp. theol. verit. VI, c. 5). Nach einem anderen Gesichtspunkte unterschied er in den Sacramenten drei kurirende Medikamente (Taufe, Buße, Oelung), ein conservirendes (Confirmation), ein präservirendes (Ehe), ein besserndes (Ordo) und ein Universalmittel (Eucharistie l. c.). Ebenso bezog man die Sacramente auf die sieben Haupttugenden. So sah Alexander von Hales in der Taufe das Beförderungsmittel des Glaubens, in der Confirmation der Hoffnung, in der Eucharistie der Liebe, in der Buße der Gerechtigkeit, in dem Ordo der Klugheit, in der Ehe der Mäßigkeit, in der Oelung der Tapferkeit (Summ. th. P. IV. qu. 8. membr. 7. art, 2). Thomas findet den ganzen Proceß des geistlichen Lebens nach seinen sieben Stufen in den Sacramenten dargestellt: die Taufe repräsentirt die Wiedergeburt, die Confirmation die Erstarkung, die Eucharistie die Ernährung des geistlichen Einzellebens; die Buße die Wiederherstellung des erkrankten durch Arzenei, die letzte Oelung die Genesung von der noch vorhandenen Schwäche durch Diät und Uebung; der Ordo dagegen die Leitung der Gesammtheit, die Ehe ihre physische und geistige Fortpflanzung (qu. 65. art. 1). Auf diese Karakteristik der Sacramente gründet sich die Unterscheidung zwischen sacramenta mortuorum (Taufe und Buße) und viventium (die übrigen).

Wenn schon in diesen mühevollen Versuchen, die ohnehin als bloße Analogien keine Beweiskraft haben, die Neuheit und Inconcinnität des ganzen Lehrbegriffs sich schwer verbirgt, so tritt dieselbe noch schärfer in den Versuchen hervor, die Merkmale des allgemeinen Sacramentebegriffs an den einzelnen Akten zu vollziehen, die er umschließt. Wie schwer wurde es der Scholastik, zum Abschlusse in der Frage über die Einsetzung der Sacramente zu gelangen. Nach Alexander von Hales (P. IV. qu. 8. membr. 1. art. 1) hat Christus nur zwei Sacramente selbst eingesetzt, Taufe und Eucharistie, denen er (qu. 59. art. 1—4) auch die Buße beifügt; dagegen leitet er die Confirmation von einem Antrieb des heiligen Geistes ab, den die Synode von Meaux empfangen habe (qu. 24. membr. 1; die historische Angabe ist aus Gratian's Dekret lib. III. de consecr. dst. 5. c. 7 entlehnt, worin der Kanon 33 des Concils von Paris vom J. 829 fälschlich die Ueberschrift: ex concilio Meldensi führt). Nach Bonaventura hat Christus nur die Taufe, die Eucharistie und den Ordo durch sich selbst eingesetzt, die Ehe und Buße, die bereits dem Alten Bunde angehören, aber nur vollendet (Expos. in Sentt. l. IV. d. 23. a. 1. qu. 2); die Confirmation und letzte Oelung sind von den Aposteln eingesetzt. Die größte Schwierigkeit lag in den Einzelbestimmungen über Materie und Form. Duns Scotus läugnete, daß die Ehe und die Buße eine Materie habe (lib. IV.

dist. 14. qu. 4. schol. 1); Alexander von Hales (P. IV. qn. 8. m. 3. art. 1) und Bonaventura (in lib. IV. dist. 22. qu. 2. art. 2) halten für die Materie die drei Bußakte: Contrition, Confession und Satisfaktion, was das Florentiner Concil 1439 (Mans. XXXI. col. 1057) und der römische Katechismus (P. II. c. 5. 9. 12) bestätigen; Thomas von Aquino außerdem noch für die materia remota die Sünden, die der Mensch bereut, bekennt und in freiwilliger Genugthuung sühnt (qu. 64. art. 2); Durandus die Worte der Confession (lib. IV. dist. 14. qu. 3. dist. 16. qu. 1). Für die Form hält Albertus Magnus die Gnade, welche den Bußschmerz einflößt und zu den drei Bußakten gestaltet (lib. IV. dist. 16. art. 1. dist. 22. art. 5); dagegen Thomas, Bonaventura, Duns, Durandus, das Concil zu Florenz und der römische Katechismus die Absolutionsworte des Priesters. Für die Materie der Ehe nahmen Albert (dist. 26. art. 14) und Gabriel Biel (lib. IV. dist. 26. qu. unic.) die Gatten selbst, Thomas (Suppl. qu. 42. art. 1. ad 2m) und Bonaventura (Comp. theol. verit. l. VI. c. 20) den ehelichen Geschlechtsakt, Alexander von Hales (P. IV. qu. 8. membr. 3. art. 1) den von beiden Theilen ausgesprochenen Consens; die Form des Sacramentes setzten Albert, Duns, Biel u. A. in die den Consens ausdrückenden Worte oder auch, wie Biel, in ein von Gott gesetztes Zeichen zur wirksamen Bezeichnung der Gnade. Von beiden Sacramenten, der Buße und der Ehe, läugnete Albert (dist. 26. art. 14), daß das heiligende Moment in der Form liege; er verlegt es in die concurrirenden menschlichen Handlungen. Diese Schwankungen erklären sich leicht aus der Neuheit der Sache. Vor dem Lombarden sind darum die Abweichungen noch größer: Abälard (epit. c. 31) behauptet, die Ehe ertheile nicht, wie die übrigen Sacramente, Gnade, sondern sey nur Heilmittel gegen die Sünde; Hugo (de sacr. I. P. VIII. c. 13), die Ehe sey nicht gegen die Sünde, sondern schon vor der Sünde ad sacramentum solum et ad officium eingesetzt; ad sacramentum nämlich propter eruditionem, und ad officium propter exercitationem. Hildebert von Tours setzt abweichend von allen Späteren die sacramentale Dignität der Ehe in die priesterliche Consecration (serm. de divers. 45), Hugo von Rouen endlich spricht der zweiten Ehe die sakramentliche Bedeutung ab (dogmat. chr. fid. contr. haer. sui temp. III, c. 4). In Betreff der Buße war es vor dem Lombarden streitig, ob das Wesen des Sacramentes in den actus poenitentiales oder der Absolution liege, — daher die Namen: Sacramentum Poenitentiae, Confessionis, Absolutionis u. s. w.

Die katholische Kirche unterscheidet zwischen Dogma und theologischen Meinungen und versucht durch diese Unterscheidung die Fülle widersprechender Ansichten über ihr Dogma zu decken; allein wenn auch dieselbe auf dem Gebiete des Kirchenrechtes ihre Bedeutung hat, so muß diese vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus entschieden geläugnet werden. Das Dogma der katholischen Kirche ist nur die mittlere Durchschnittssumme zwischen den theologischen Meinungen der Scholastiker, dadurch gewonnen, daß man das Gemeinsame, oft nur die Schlagwörter, hinter denen die entgegengesetzten Ansichten sich bergen, aufgriff und zum Dogma stempelte, aber sich sorgfältig hütete, die Differenzen zu berühren. Die Lehrbestimmungen des Thomas bildeten dabei im Allgemeinen den leitenden Gesichtspunkt. So unsicher darum der Grund ist, so schwankend zeigt sich das Gebäude selbst: es macht nach keiner Seite den erhebenden Eindruck unmittelbarer, urkräftiger Glaubensfrische, sondern verräth überall die Raffinerie der diplomatischen Transaktion. Wie Rom seine Concordate schließt, so macht es auch sein Dogma.

Nachdem bereits Eugen IV. 1439 auf dem Concile zu Florenz im Wesentlichen die Resultate der scholastischen Lehrbildung über die Sacramente sanktionirt hatte, erhielten sie auf dieser Grundlage eine neue Fixirung in der 7. Sitzung den 3. März 1547 in folgenden mit Anathemata gegen den Protestantismus bewaffneten Sätzen: 1) Jesus Christus hat alle sieben Sacramente des N. B. eingesetzt (can. 1); 2) diese Sacramente sind, obgleich jedes wahres und eigentliches Sacrament ist, dennach unter sich nicht gleich, sondern eins ist würdiger (dignius) als das andere (can. 3);

3) ſie ſind zum Heile alle nothwendig, obgleich nicht alle dem einzelnen Menſchen, und ohne ihren wirklichen Empfang oder ihr votum kann der Menſch von Gott die Gnade der Rechtfertigung nicht empfangen (can. 4); 4) die Sacramente enthalten die Gnade, welche ſie bedeuten; und theilen ſie denen mit, die keinen Riegel ſetzen (can. 6); 5) durch ſie wird die Gnade von Seiten Gottes immer und Allen mitgetheilt, welche ſie würdig empfangen (can. 7); 6) durch ſie wird die Gnade ex opere operato mitgetheilt (can. 8); 7) durch drei derſelben: Taufe, Confirmation und Ordo, wird der Seele ein Karakter, d. h. ein geiſtliches und unauslöſchliches Zeichen, aufgeprägt (can. 9); 8) nicht alle Chriſten haben die Macht, alle Sacramente zu ſpenden (can. 10); 9) auch der mit Todſünde belaſtete Miniſter vollzieht und ſpendet das Sacrament, wenn er alles zum Sacramente weſentlich Gehörige genau beobachtet (can. 12); 10) auf Seite des Miniſters wird zum Vollzuge und zur Spendung der Sacramente die Intention gefordert, mindeſtens das zu thun, was die Kirche thut (can. 11). Der Zuſammenhang mit der Rechtfertigung wird in dem Prooemium durch folgenden monſtröſen Satz vermittelt: durch die Sacramente wird alle wahre Gerechtigkeit begründet, gemehrt, wiederhergeſtellt (sacramenta, por quae omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur).

Folgendes leuchtet ein: 1) Durch den letzten principiellen Satz verliert das Wort Gottes ſeine Dignität als gleichberechtigtes Heilmittel und kann höchſtens die Bedeutung beanſpruchen, das zu *verkündigen*, was die Sacramente *heilkräftig* bewirken; 2) die Sacramente ſind durch den ganzen Verlauf der dogmatiſchen Entwicklung, welche das Tridentinum abſchließt, zu den ausſchließlichen Gnadenmitteln der Kirche als einer hierarchiſch-prieſterlichen Gnadenanſtalt depravirt, während ſie Chriſtus zunächſt als Handlungen ſeiner *Gemeinde* eingeſetzt hat; 3) durch die prätendirte Wirkſamkeit der Sacramente ex opere operato, ſowie durch die weitere Behauptung, daß ſie die Gnade Allen verleihen, welche keinen Riegel vorſchieben, wird als einzige Bedingung des geſegneten Sacramentempfangs auf Seiten des Empfangenden eine rein paſſive Stimmung geſetzt und eben damit der ethiſche Geſichtspunkt vollkommen verrückt; wenn dagegen erinnert wird, daß das Dekret von der Buße Kap. 1 ausdrücklich neben der Contrition die fiducia misericordiae divinae und das votum praestandi reliqua von den rite suscipientibus fordert, und es namentlich als Verläumdung zurückgewieſen wird, als ob nach katholiſchem Dogma das Bußſacrament absque bono motu suscipientis Gnade ertheile, ſo gilt dieſe Beſtimmung nur von der Buße, und es liegt keine Berechtigung vor, dieſelbe auch den übrigen Sacramenten zu Grunde zu legen; dagegen kann der Glaube nach Bellarmin's Darlegung nur als Dispoſition, nicht als Organ der Aneignung in Betracht kommen, und ſomit ſteht dieſe Doktrin nach allen Seiten in grellem Widerſpruch mit der pauliniſchen Rechtfertigungslehre; überhaupt kann die Wirkſamkeit der Sacramente, ſo vorgeſtellt, nur als eine magiſche gedacht werden, da die Ertheilung derſelben nicht nur in bewußtloſen Kindern, ſondern ſelbſt in Tobenden und Blödſinnigen (furiosi et amentes) unverändert ihren Effekt behält. 4) Mit den Sätzen, daß die die Rechtfertigung cauſirenden Sacramente ex opore operato wirken, iſt es weiter unvereinbar, daß im Falle der Noth das bloße votum sacramenti ſchon zum Heile ausreiche, da in dieſem kein opus operatum, ſondern nur ein opus operans gedacht werden kann; auch wird die vielgerühmte Objektivität des katholiſchen Sacramentebegriffs dadurch zu nichte, daß bereits auf das ernſtliche votum sacramentum suscipiendi der ſpecifiſche Sacramenteffekt in voller Realität eintritt und durch den nachfolgenden aktuellen Sacramentempfang nur graduell geſteigert nicht ſpecifiſch erweitert wird. 5) So wenig das Tridentinum den Begriff des opus operatum erläutert hat, ebenſo wenig hat es den Satz, daß die Sacramente die Gnade enthalten, erklärt; es können daher die principiell differenten Anſchauungen des Thomas, des Bonaventura und Duns unter denſelben ſubſummirt werden, obgleich ihre Differenzen ungefähr ebenſo wichtig und durchgreifend ſind, als die der lutheriſchen und reformirten Grundprincipien. 6) Die Einſetzung der

Sacramente wird zwar auf Chriſtum zurückgeführt; da aber nicht geſagt iſt, er habe ſie durch ſich ſelbſt eingeſetzt, ſo wird immer noch der Anſicht Raum gelaſſen, daß manche derſelben erſt durch die Apoſtel auf Antrieb des heiligen Geiſtes eingeſetzt ſeyen. 7) Ueber die Materie und Form iſt keine Beſtimmung gegeben, offenbar, weil beides bereits durch Eugen IV. auf dem Concile zu Florenz feſtgeſtellt worden war. Gerade an dieſen Begriffen aber läßt ſich leicht nachweiſen, welche diſparate Dinge im Katholicismus unter dem Namen Sacramente zuſammengewürfelt ſind; die Buße z. B. hat keine eigentliche Materie, ſondern nur eine quasi materia, die drei actus poenitentiales, und dieſe repräſentiren mithin in ihr, was in der Taufe das Waſſer, in der Euchariſtie Brod und Wein iſt. Bei der Ehe erſpart ſich das Tridentinum (Sess. XXIV), wie der Katechismus, den Nachweis der Materie und der Form, da dies gerade einer der Punkte war, in welchem die verſchiedenen ſcholaſtiſchen Syſteme nach allen Seiten auseinandergingen. 8) Nicht minder tritt dieſe Inconcinnität in dem Verhältniß hervor, in welches mon sacramentum und res sacramenti zu einander ſtellte. In der Ehe iſt nämlich das Sacrament die eheliche Verbindung ſelbſt, der zwiſchen den Gatten geſchloſſene Vertrag (C. Rom. P. II. c. VIII. qu. 3); es tritt alſo der unerhörte Fall ein, daß die beiden Empfänger des Sacramentes ſich daſſelbe ſelbſt ſpenden. In der Buße iſt überhaupt kein nachweisbares Sacrament oder signum rei sacrae gegeben; man hat darum die Beichte und die Genugthuung zum äußeru Ausdruck (signa) der in der Seele ſich vollziehenden Contrition erklärt, dagegen die Abſolution für das Zeichen der Sündenvergebung: ein Nothbehelf, der, conſequent fortgeſetzt, dahin führen müßte, daß man das ganze Wort Gottes zum Sacramente erhöbe, weil es signum invisibilis gratiae iſt.

Nichtsdeſtoweniger hat die Scholaſtik im Vorübergehen manche Lichtblicke in die Wahrheit gethan, dahin rechnen wir den Satz des Thomas: daß die Sacramente quaedam signa protestantia fidem ſind, qua homo justificatur, der zwar qu. 62. art. 6 auf die altteſtamentliche beſchränkt, dagegen qu. 61. art. 4 von allen Sacramenten ausgeſagt wird; ferner die Einſicht, quod per sacramenta homo Christo incorporatur (qu. 62. art. 1); endlich was die Scholaſtik über das Verhältniß des sacramentum tantum und der res tantum in der Euchariſtie von der manducatio sacramentalis und spiritualis ſagt; denn ſieht man dabei von der im Intereſſe der Transſubſtantiation ganz unnatürlich eingeſchobenen Poſition des sacramentum et res simul ab, ſo reichen jene beiden Beſtandtheile aus, den ganzen geiſtigen Ertrag der Auguſtiniſchen Auffaſſung zu bewahren, und müſſen zuletzt conſequent zur calviniſchen Auffaſſung hinüberführen, beſonders wenn man nicht vergißt, dem Glauben dabei die Stellung anzuweiſen, die er noch bei Hugo einnimmt.

Die heutige griechiſche Kirche ſtimmt in ihrer Sacramentenlehre mit der römiſchen im Weſentlichen überein, hat aber ihr Dogma nicht ſo ſcharf und beſtimmt wie dieſe ausgeprägt. Sie erkennt ſieben Myſterien an, welche in folgender Ordnung aufgeführt werden: Taufe, Chriſma, Euchariſtie, Buße, Prieſterthum (ἱερωσύνη), Ehe und Krankenöl (εὐχέλαιον), und den ſieben Gaben des heil. Geiſtes entſprechen ſollen, weil durch dieſelben der heil. Geiſt ſeine Gaben und Gnade den würdigen Empfängern mittheilt (Conf. orthod. qu. 98). Sie erkennt ferner an, daß die Myſterien vermöge der Einſetzung Chriſti die Gnade conſiren (99). Als Requiſite des Myſteriums führt ſie auf: 1) die entſprechende Materie (ὕλη ἁρμόδιος); 2) einen ordinirten Prieſter oder Biſchof; 3) die Epikleſis des heiligen Geiſtes und die richtige Formel; von Seite des Prieſters wird ausdrücklich die rechte Intention gefordert (*μετὰ ὁποῖα ὁ ἱερεὺς ἁγιάζει τὸ μυστήριον τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος μὲ γνώμην ἀποφασισμένην τοῦ νὰ τὸ ἁγιάσῃ*, i. e. quibus verbis vi et efficacia Sp. Seti mysteriam sacerdos rite sanctificat, accedente fixa et deliberata ejusdem intentione sanctificandi mysterium (qu. 100). Ihrem Zwecke nach ſind die Myſterien 1) Kennzeichen der wahren Kinder Gottes; 2) ſichere Pfänder unſeres Glaubens an Gott (*ἀσφαλὲς σημεῖον τῆς εἰς Θεὸν ἡμῶν πίστεως*); 3) Heilmittel zur Abwendung der Sündenſchwächen (qu. 101. libri

Symb. eccles. oriental. ed. Kimmel p. 170—172). Wie ſich namentlich aus der Confeſſion des Metrophanes Kritopulos ergibt (cap. VII—XIII), machen die Sacramente den weſentlichſten Theil der apoſtoliſchen Traditionen aus, aber entſprechend dem liturgiſchen Korakter der orientaliſchen Kirche ungleich weniger nach ihrer dogmatiſchen, als nach ihrer rituellen Seite, welche vorzugsweiſe berückſichtigt wird.

Es iſt auffallend, wie beſchränkt und partiell die Oppoſition war, welche ſich gegen die katholiſche Lehre von den Sacramenten erhob. In älterer Zeit waren es meiſt nur Sekten, die in ihrem Spiritualismus die Sacramente verwarfen, weil ſie das Heil allein auf den Glauben gründeten und es nicht an creatürliche Vermittelung gebunden wiſſen wollten. So erwähnt Tertullian einzelne Glieder der gnoſtiſchen Sekte der Koiniten (de baptm. 13.: baptismus non est necessarius, quibus fides satis est, nam et Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento deo placuit; cf. cap. 1.); Irenäus die Marcoſianer (dicunt non oportere inenarrabilis et invisibilis virtutis mysterium per visibiles et corruptibiles perfici creaturas. I, 21. §. 4.), ſpätere Schriftſteller die Meſſalianer oder Euchiten, ſchwärmeriſche Mönchsbanden, welche nur das Gebet für heilskräftig hielten und darum alle Gottesdienſte, namentlich die Sacramente, verachteten (vgl. Gieſeler I, 2, 244 f.); die Paulicianer ſahen in den Sacramenten ohnehin nur ſymboliſche Andeutungen, überflüſſig für den, der ihre Wahrheit bereits lebendig erfahren habe (ebendaſ. II, 1. §. 3. Anm. c). Die Katharer hatten neben der Waſſertaufe, die durch Händeauflegung ertheilte Feuer- und Geiſtestaufe, die ſie für die allein nothwendige hielten, und verwarfen darum die Kindertaufe; aus dieſem Grunde beſtritten ſie auch die Gültigkeit und Kraft des katholiſchen Ordo; in dem Abendmahl ſahen ſie eine wahrhafte Verwandlung des Brodes in den Leib Chriſti, aber nur ſofern dieſer Leib die Gemeinde ſelbſt iſt (ebendaſ. II, 2. §. 85. Anmerk. k u. l). Wie die Waldenſer überhaupt urſprünglich nur eine ältere Stufe des Katholicismus gegen eine jüngere karakteriſirten, ſo zeigt ſich auch in ihrer Anſicht von den Sacramenten nur das Streben nach größerer Innerlichkeit. Ihr dogmatiſcher Standpunkt lehnt ſich in der Sacramentlehre ſichtlich an den Lombarden an. Sie erkannten die Siebenzahl an, aber in veränderter Reihenfolge, da ihnen die Ehe das vierte Sacrament iſt. In der Taufe forderten ſie zur Waſſer- die Geiſtestaufe, leugneten aber gleichwohl die Taufgnade nicht; nach ihrer Anſicht können auch die ungetauften Kinder gerettet werden. Die Brodverwandlung in dem Abendmahle ſtellten ſie nicht in Abrede (traformar iſt der von ihnen gebrauchte Ausdruck), ſie dachten ſie vollzogen durch des Prieſters Wort, doch kam es ihnen vorzugsweiſe auf die geiſtige Communion an, die ſie, wie auch die Katholiken, über die mündliche ſetzten; dieſe Communion iſt ihnen gegen die täglichen Sünden und Verſchuldungen gerichtet, den Empfang des ganzen Chriſtus haben ſie mit Nachdruck hervor (Herzog, die romaniſchen Waldenſer, S. 212—221).

Eine wirklich reformatoriſche Kritik gegen die katholiſche Sacramentlehre beginnt erſt mit John Wycliffe im 14. Jahrhundert, beſonders in ſeinem Trialogus und ſeiner Confessio de Eucharistia. Ueber die Zahl der Sacramente äußert er ſich ſchwankend, da er bei mancher der mit dieſem Namen bezeichneten Handlungen doch, wie bei der letzten Oelung, bezweifelt, ob ſie mit gutem Grunde ſo bezeichnet werden können. Die Sacramente ſcheinen ihm als äußere Sinnbilder vorzugsweiſe den Zweck der Belehrung zu haben (Tr. IV. cap. 11.). Was die Taufe betrifft, ſo meint er, daß Chriſtus auch ohne die äußere Abwaſchung geiſtig taufen und ſelig machen könne, obgleich er geſteht, über das Loos der ungetauft ſterbenden Kinder nichts zu wiſſen. Die Geiſtestaufe iſt ihm für jeden Menſchen ſchlechthin nothwendig zur Seligkeit, die Waſſertaufe iſt nur ihr signum antecedens und hat nur inſofern Werth, als Gott das signatum hinzufügt, oder als Gottes Gnade das von der Kirche verliehene signum annimmt. (Modicum valent signa nostra, nisi de quanto illa Deus acceptaverit gratiose Trial. l. c. c. 12.) Es hängt dieſe letztere Bemerkung offenbar mit ſeinem Prädeſtinatianismus zu-

ſammen. Beim Abendmahle beſtreitet er die Transſubſtantiation, nimmt aber eine zwar wahrhaftige und geiſtige, aber nicht ſubſtantielle, leibliche und dimenſionale Gegenwart Chriſti in der Hoſtie an, ſo daß ſein Leib den Himmel auch nicht verläßt, damit Chriſtus im Abendmahl präſent werde; ſehr energiſch ſpricht er es aus, daß nur der Gläubige den Leib Chriſti genießen, im Glauben die ſacramentale Gegenwart Chriſti erfaſſen und empfinden kann. Mit Recht haben ſeine Gegner den donatiſtiſchen Satz getadelt, daß die ſacramentlichen Akte gottloſer oder in Todſünde begriffener Prieſter ſchlechthin wirkungslos bleiben (es iſt der vierte der von der Synode zu London 1382 verdammten Wycliffe'ſchen Sätze, vgl. Gieſeler II, 3. §. 124. Anm. m; ebenſo über ſeine Sacramentlehre überhaupt Anm. o; ferner Lewald, die theolog. Doktrin Johann Wycliffe's, 7. Hauptſtück, in Niedner's Zeitſchrift für hiſtor. Theol. 1847. S. 597—637.) Huß wurde zwar durch die Lektüre von Wycliffe's Schriften angeregt, ohne jedoch durch dieſelben in allen Punkten ſeine Ueberzeugung beſtimmen zu laſſen. An der Siebenzahl der Sacramente hielt er feſt, eben ſo wie an der Transſubſtantiation, die er noch im Gefängniß vertheidigte (Gieſeler II, 4. §. 150. Anmerk. c u. m). Die ihm untergelegte Behauptung: quod sacerdos in peccato mortali non conficit, lehnt er in ſeinem Bekenntniß vom 1. September 1411 ausdrücklich als eine Andichtung ab; bei ſeiner Vernehmung am 7. Juni 1415 limitirt er ſie dahin: quod indigne consecret et baptizet (ebendaſ. Anmerk. m u. aa). Unter den Huſſiten forderten die Calixtiner nur den Laienkelch; die Taboriten aber verwarfen in ihren 14 Artikeln vom Jahre 1420 alle in der Schrift nicht begründeten Gebräuche, namentlich die Benediktion des Chrisma, des heiligen Oels, des Taufwaſſers, den Exorcismus und die Pathen bei der Taufe, die Ohrenbeichte u. ſ. w.; noch war die Wycliffe'ſche Abendmahlslehre nicht unter ihnen allgemein, im Gegentheil wurden die, welche ſie annahmen, von den übrigen als Pikarden vom Tabor verbannt. Erſt ſeit 1450 trat eine neue Partei auf, gemiſcht aus Taboriten und Calixtinern, welche ſich ſtark verbreitete und unter dem Namen Brüderunität (böhmiſche und mähriſche Brüder) ſich ganz von der römiſchen Kirche trennte. Sie adoptirten großentheils die Taboritiſchen Grundſätze, aber geläutert von allem Fanatismus, und verbanden damit Wycliffe's Lehre von der Gegenwart Chriſti, als einer zwar nicht leiblich-natürlichen, ſondern geiſtigen, aber dabei nichtsdeſtoweniger reellen und wirkſamen; ſein Sitzen zur Rechten Gottes und ſeine Gegenwart im Abendmahl waren ihnen nur verſchiedene Exiſtenzweiſen; den ſacramentalen Genuß bezeichneten ſie ausdrücklich als einen geiſtigen, nicht leiblichen (Gieſeler a. a. O. §. 151. Anm. w; ferner S. 437 f.; endlich Anm. cc). Die mehr wiſſenſchaftliche Oppoſition hat die Sacramente nicht zum Gegenſtande ihres Angriffs gemacht, ſondern ſie vielmehr innerhalb der kirchlichen Schranken zu vergeiſtigen geſucht. Johann Weſſel, „der Hauptrepräſentant reformatoriſcher Theologie im 15. Jahrhundert", hat allerdings die Lehre vom opus operatum ſtreng verworfen und ihr den Glauben ſubſtituirt, allein weiter iſt ſeine Kritik der Sacramente nicht gegangen (ſ. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, S. 558 f.), und eine eigentliche Anwendung derſelben hat er nur in Beziehung auf das Abendmahl verſucht, worin er, ausgehend von dem Satze, daß an Chriſtum glauben und ſein Fleiſch eſſen identiſch ſey, die geiſtliche Wirkung zwar als die Seele des geſegneten Abendmahlsgenuſſes vorſtellt, aber doch wieder als etwas ſo Selbſtſtändiges denkt, daß ſie auch ohne die äußeren Species in jedem vom Glauben lebendig erfüllten Augenblick eintreten müſſe, ein Gedanke, der übrigens in der katholiſchen Lehre von der Wirkſamkeit des votum und von der communio spiritualis ſeine Analogien hat. Die Präſenz des Leibes Chriſti im Abendmahl hat er als eine nicht bloß geiſtige, ſondern auch leibliche feſtgehalten, aber mit dieſem Begriffe nichts anzufangen gewußt (vgl. ſeine Theſen und den nach ſeinem Tode aufgefundenen Traktat de sacramento eucharistiae, und Dieckhoff, ev. Abendmahlslehre I, 275—292, der 291 ſehr gut nachweiſt, daß der von Weſſel geforderte Glaube doch nur die fides formata der römiſchen Kirche, noch nicht die fides salvifica der evangeliſchen ſey; der Brief des Ho-

nius gehört, wie Dieckhoff weiter zeigt, nicht der vorreformatorischen, sondern der reformatorischen Zeit an, S. 292).

Erst dem Protestantismus war es vorbehalten, den Sacramentbegriff auf neuer Grundlage umzubilden oder vielmehr ihn wiederum auf den alten vergessenen Grundlagen mit größerer Consequenz aufzubauen. Die schöpferische Macht, mit der Luther vor Allen eingegriffen hat, ist so bedeutend, daß selbst die reformirte Theologie sich auf die Dauer seinen Lehrbestimmungen nicht ganz zu entziehen vermochte. Zugleich darf es uns nicht befremden, wenn wir die alten Gegensätze der Patristik und besonders der Scholastik, so weit sie nicht blos auf formalem Interesse beruhen, wieder auftauchen und in den beiden protestantischen Confessionen ihre Antithesen ausprägen sehen.

Luther hat seinen Lehrbegriff über die Sacramente nicht bereits als etwas Fertiges zum Kampfe mitgebracht; derselbe ist vielmehr die reife Frucht langer Arbeit und angestrengten Suchens; er ist dabei von katholischen Prämissen ausgegangen und hat sich von denselben auch auf der Höhe seiner Bahn nicht ganz zu befreien gewußt. In einem Punkte kam es zwischen ihm und dem römischen Dogma früh zum Bruch; er protestirte gegen die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato und stellte um so schärfer das opus operans, den Glauben, entgegen, ja er ging darin so weit, daß er den Sacramenten jede rechtfertigende Kraft, jedes Causiren der Gnade absprach. Sacramenta N. Legis, sagt er schon 1518 in den Asterisken, non efficiunt gratiam quam signant, sed requiritur fides ante omne sacramentum; non sacramentum, sed fides justificat*).

Luther's Sacramentelehre hat sich in ihrer Entwickelung durch drei Stufen bewegt. Die erste gehört den Jahren 1518 und 1519 an und ist durch die Schriften: Serman vom Sacrament der Buße, 1518 (Erlang. Ausg. 20, 179); Serm. vom Sacram. der Taufe, 1519 (21, 227) und Serm. von dem hochw. Sacr. des heil. wahren Leichnams Christi u. von d. Bruderschaften, 1519 (27, 25) bezeichnet. Indem er von dem katholischen Unterschiede des sacramentum und der res sacramenti, des Bildes und der Sache, ausgeht und als das vermittelnde Band beider den Glauben ansieht, gewinnt er die wesentlichen Bestandtheile des Sacramentes: das Sacrament oder äußerliche Zeichen, die in dem Geiste des Menschen liegende innerliche und geistliche Bedeutung, und endlich den Glauben, der Beide zusammen zu Nutz und in den Brauch bringe (27, 28). Am Glauben liegt Alles, er allein macht, daß die Sacramente wirken, was sie bedeuten, wie du glaubst, so geschieht dir (20, 182), ja so groß ist die Bedeutung des Glaubens, daß dieser den äußeren Sacramentengenuß, falls dazu die Gelegenheit mangelt, gänzlich ersetzt (20, 182) eine Anschauung, die uns ganz an die Tragweite des votum sacramenti der katholischen Kirche erinnern würde, wenn nicht der Glaube doch schon auf dieser Stufe für Luther etwas Anderes wäre, als für das katholische Dogma das votum. Die Taufe sieht Luther als eine äußerliche Losung und ein Zeichen Gottes an, das die Christen absondert von allen ungetauften Menschen, damit sie als das Volk Gottes erkannt werden, unter dessen Banner sie streiten wider die Sünde (20, 230 f. Ueber das Einzelne vergl. man den Artikel „Taufe"). So ist ihm in in dem Abendmahl das Sacrament das Zeichen, die Bedeutung dagegen aber das Werk die Gemeinschaft der Heiligen. Das Sacrament in Brod und Wein empfangen, heißt ihm „ein gewiß Zeichen empfahen dieser Gemeinschaft und Einverleibung mit Christo und allen Heiligen, gleich als ob man einem Bürger ein Zeichen, Handschrift oder sonst eine Losung gebe, daß er gewiß sey, er falle dieser Stadt Bürger, derselben Gemeine Gliedmaaß seyn" (27, 29.). Das Wesen der christlichen Gemeinschaft aber setzt er mit Augustin darin, „daß alle geistliche Güter Christi und seiner Heiligen mitgetheilt werden dem, der dies Sacrament empfängt und wiederum alle Leiden

*) Man vergl. für das Folgende besonders Schenkel's „Wesen des Protestantismus" und Dieckhoff, die evangel. Abendmahlslehre. 1r Band.

und Freuden auch gemein werden und alſo Liebe gegen Liebe anzündet wird" (vgl. S. 29. 30). So iſt die Gemeinſchaft eine zwiefältige: „eine, daß wir Chriſti und aller Heiligen genießen, die andere, daß wir alle Chriſtmenſchen unſer auch laſſen genießen — — daß alſo die eigennützig Lieb ſeines Selbſt, durch dies Sacrament ausgerottet, einlaſſe die gemeinnützige Liebe aller Menſchen und alſo durch der Liebe Verwandlung Ein Brod, Ein Trank, Ein Leib, Ein Gemein werde, d. i. die rechte chriſtenliche brüderliche Einigkeit" (S. 44. 45). Der Glaube aber, das Band zwiſchen Zeichen und Sache, iſt ihm nicht blaß das herzliche Begehren, ſondern zugleich die zweifellaſe Gewißheit: „wie das Sacrament deutet, alſa geſchehe dir, d. i. daß du gewiß ſeyſt, Chriſtus und alle Heiligen treten zu dir mit allen ihren Tugenden, Leiden und Gnaden, mit dir zu leben, thun, laſſen, leiden und ſterben und wallen ganz dir ſeyn, alle Ding mit dir gemein haben. Wirſt du dieſen Glauben wahl üben und ſtärken, ſo wirſt du empfinden, wie ein fröhlich, reich, hochzeitlich Mahl und Wahlleben dir dein Gatt auf den Altar bereit hat" (S. 39). „Alſa iſt das Sacrament ein Furt, ein Brück, ein Thür, ein Schiff und Tragbar, in welcher und durch welche wir von dieſer Welt fahren ins ewige Leben. Darum liegt es gar am Glauben, denn wer's nit glaubt, der iſt gleich dem Menſchen, der über's Waſſer fahren ſall und ſo verzagt iſt, daß er nit traut dem Schiff und muß alſa bleiben und nimmermehr ſelig werden" (S. 43). Und eben ſalchen Verzagten, „die Traſt und Stärk bedürfen, die blöde Herzen haben, die erſchracken Gewiſſen tragen, die van Sünde Anfechtung leiden, iſt das Sacrament gegeben" (S. 33. 34). Allerdings war es fehlerhaft, daß Luther, wie manche ältere Väter, z. B. Optatus, den Glauben als Beſtandtheil des Sacraments betrachtete; aber abgeſehen davan, iſt dieſe älteſte Sacramentlehre, die friſcheſte, reichſte und wahrſte, die wir van ihm kennen, ſie ruht auf der breiteſten Grundlage, athmet den freien Geiſt Auguſtin's, hat das Beſte der kathaliſchen Lehrbildung bewahrt, allen ſcholaſtiſchen Formelkram beſeitigt und in ungezwungener Einfachheit den Begriff des Sacraments aus dem Weſen der Kirche entwickelt. Auf dieſer Grundlage würde der Sacramentſtreit niemals möglich gewarden ſeyn. Dennoch zeigt er ſchan jetzt die Keime ſeiner ſpäteren Anſicht. In derſelben Schrift (27, 37) ſagt er ausdrücklich: „Chriſtus habe Brad und Wein nicht lediglich eingeſetzt, ſondern, daß es ein vallkommenes Zeichen ſey, ſein wahrhaftig natürlich Fleiſch in dem Brad und ſein natürlich Blut in dem Wein gegeben"; auch ſpricht er um dieſe Zeit (1519) noch van Verwandlung.

Eine neue Bahn betritt Luther in der zweiten Periode mit der 1520 erſchienenen Schrift: „Sermon vom N. Teſtament, d. i. van der heiligen Meſſe (27, 139). Der weſentliche Fortſchritt beruht auf der engen Verbindung, in welche er das Sacrament zum Warte Gattes ſtellt. Dieſer Serman iſt, wie Dieckhoff S. 210 mit Recht ſagt, ein Siegesjubel über das wiedergefundene Wort im Sacrament. „Im Neuen Teſtament", ſagt er, „hat Chriſtus eine Zuſage aber Gelübde than, an welche wir glauben ſollen und dadurch fromm und ſelig werden. Das ſind die vorgeſagten Wort: das iſt der Kelch des N. T." (S. 146). Mit den Warten dieſes Teſtaments hat Chriſtus das ganze Evangelium in einer kurzen Summe begriffen (S. 167). „Weiter hat Gatt in allen ſeinen Zuſagen neben dem Wort auch ein Zeichen geben zu mehrer Sicherheit ader Stärkung unſeres Glaubens: alſa gab er Noä zum Zeichen den Regenbogen, Abraham die Beſchneidung, Gedean gab er den Regen auf das Land und Lammfell. Alſa thut man auch im weltlichen Teſtament, daß nit allein die Wort ſchriftlich verfaßt, ſandern auch Siegel ader Notarienzeichen daran gehänget werden, daß es je beſtändig und glaubwürdig ſey. Alſa hat auch Chriſtus in dieſem Teſtament than und ein kräftig alleredelſt Siegel und Zeichen an ſein Wart gehängt, d. i. ſein eigen wahrhaftig Fleiſch und Blut, unter Brad und Wein; denn wir arme Menſchen, weil wir in den fünf Simen leben, müſſen ja zum wenigſten ein äußerlich Zeichen haben neben den Warten, daran wir uns halten und zuſammenkomuen, doch alſa, daß daſſelb Zeichen ein Sacrament ſey, d. i. daß es äußerlich ſey und dach geiſtlich Ding hab

und bedeut, damit wir durch das Aeußerliche in das Geiſtliche gezogen werden, das Aeußerliche mit den Augen des Leibes, das Geiſtliche innerlich mit den Augen des Herzens begreifen" (S. 148). So ſind denn in dem Sacrament zwei Dinge, nämlich das Zeichen und das durch daſſelbe beſiegelte Verheißungswort; das letztere iſt für Luther das Wichtigere; er ſagt darum: „das beſte und größte Stück aller Sacramente ſeyn die Worte und Gelübde Gottes, ohne welche die Sacramente todt und nichts ſind, gleich wie ein Leib ohn Seel, ein Faß ohn Wein, ein Tafch ohn Geld, ein Figur ohn Erfüllung, ein Buchſtab ohn Geiſt, ein Scheide ohn Meſſer, u. dergl." (S. 153), ſo ſehr liegt Alles am Wort, daß Luther auch jetzt noch behauptet: „der Menſch könne ohne Sacrament, doch nicht ohne Teſtament ſelig werden" (ebendaſ.), „denn wer des Sacraments herzlich begehrt und glaubt, der empfängt es geiſtlich", vorausgeſetzt, daß er nicht aus Verachtung den leiblichen Genuß verſchmäht (S. 165. 166). Der Zweck des Sacramentes iſt Beruhigung des Gewiſſens durch Stärkung des Glaubens: „dieweil aber das Verzagen und Unruhe des Gewiſſens nit anders iſt, denn ein Gebrechen des Glaubens, die allerſchwerſt Krankheit, die der Menſch mag haben an Leib und Seele, und ſie nit auf einmal mag geſund werden, iſt es Rath, daß der Menſch, je unruhiger ſein Gewiſſen, deſto mehr zum Sacrament gehe, ſo doch, daß er Gottes Wort darin ihm vorbilde und ſeinen Glauben daran ſpeiße und tränke (S. 171), denn Gott hat unſerm Glauben hier eine Weide, Tiſch und Mahlzeit bereit, der Glaub weidet ſich aber nicht, denn allein van dem Worte Gottes (S. 154). Da der Glaube „an das mit dem Zeichen verpitſchirte Wort" ihm die weſentliche Bedingung, für den geſegneten Genuß, das Wort aber die Hauptſache im Sacrament iſt, kann er zwiſchen alt- und neuteſtamentlichen Sacramenten keinen weſentlichen Unterſchied gemacht haben. Er ſagt 1523 (vam Anbeten des Sacram. des heil. Leichnams Chriſti, 24, 65): „Es iſt kein Unterſchied zwiſchen alten und neuen Sacramenten, es geben weder dieſe nach jene die Gnade Gottes, ſondern der Glaub allein auf Gottes Wort und Zeichen gab dort und gibt hier Gnade, darum haben die Alten ebenſawahl durch denſelben Glauben Gnade erlangt, wie St. Peter (Apgeſch. 15, 11.) ſagt: Wir vertrauen durch den Glauben ſelig zu werden, wie unſere Väter."

In der erſten Periade beruhte das Weſen des Sacraments Luthern auf der Einheit vau Zeichen und Bedeutetem, da ihm aber der Glaube dieſe Einheit allein ſtiſtete, ſa gab er auch dem Bedeuteten ſeinen Inhalt und ſeine Wahrheit. Van dieſem Standpunkte entfernte er ſich in der zweiten Periode dadurch, daß er den Glauben als Beſtandtheil des Sacraments aufgab, dagegen an die Stelle des Bedeuteten die Verheißung, das Wart Gattes, das Teſtament ſetzte. Dieſen Standpunkt hat er im Ganzen auch in der dritten Periade feſtgehalten, aber durch eine Reihe neuer Beſtimmungen weſentlich erweitert und fartgebildet. Dies tritt zuerſt in der Schrift „wider die himmliſchen Propheten" zu Ende 1524 oder Anfangs 1525 hervor. Dieſe neuen Beſtimmungen ſind folgende: 1) Um die Wirkſamkeit des Sacraments von jedem concurrirenden menſchlichen Einfluß unabhängig zu machen und allein auf Gott zurückzuführen, hielt er noch ein drittes Merkmal für nothwendig: er fügte zu Zeichen und Wart nach Gattes Befehl und Ordnung; ſa im großen Katechismus 21, 142. und beſonders in der 1535 gehaltenen Predigt über die Taufe: „Wer hat dich geheißen, Waſſer und Wort zuſammenzugeben? Woher und wadurch biſt du gewiß, daß ſolches ein heilig Sacrament ſey? — es gehört noch eins dazu, nämlich ein göttlich Geheiß oder Befehl. Lerne alſo die drei Stücke zuſammenfaſſen, ſo zum vallkömmlichen Weſen und zur recht Definition der Taufe gehören: nämlich die Taufe iſt Waſſer und Gattes Wart, beide aus ſeinem Befehl gearduet und gegeben" (16, 55—59); 2) hatte Luther früher den Glauben an das Wort für weſentlich, die Beſiegelung des Wortes durch das äußere Zeichen aber wenigſtens nicht für ſchlechthin nothwendig gehalten, ſo betonte er jetzt, da Karlſtadt und die Schweizer Aehnliches behaupteten, um ſa ſchärfer die Unentbehrlichkeit der Sacramente: „Sa nun Gott ſein

heilig Evangelium hat ausgehen laſſen, handelt er mit uns auf zweierlei Weiſe, einmal äußerlich, das andermal innerlich. Aeußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangelii, und durch leibliche Zeichen, innerlich durch den heiligen Geiſt und Glauben, aber das Alles der Maaßen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stück ſollen und müſſen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, alſo daß ers beſchloſſen hat, keinem Menſchen die innerlichen Stück zu geben, ohne durch die äußerlichen Stück, denn er will Niemand den Geiſt nach Glauben geben, ohne das äußerliche Wort und Zeichen, ſo er dazu eingeſetzt hat" (29, 208). Damit iſt es ausgeſprochen, daß Wort und Sacrament nicht bloß Zeichen, ſondern Vehikel und Leiter der rechtfertigenden Gnade ſind, die ihnen immanent, gewiſſermaßen in ſie eingebunden und gefaßt iſt, um durch ſie ausgetheilt zu werden; 3) Wort und Sacrament erſcheinen theils coordinirt, inſofern ſie weſentlich Austheilungsmittel der von Chriſtus am Kreuze erworbenen Gnadenſchätze ſind („Von der Vergebung der Sünde handeln wir auf zwo Weiſen, einmal wie ſie erworben iſt, das andermal, wie ſie ausgetheilt und geſchenkt wird; erworben hat ſie Chriſtus am Kreuz, im Abendmahl aber Sacrament hat er ſie durchs Wort ausgetheilt und gegeben, wie auch im Evangelio, wo es gepredigt wird"; 29, 285), theils ſubordinirt er das Wort dem Sacrament, inſofern in dieſem nur jenes wirkt („Das iſt aber unſer Lehre, daß Brod und Wein nichts helfen, ja auch daß Leib und Blut im Brod und Wein nichts helfen — es muß noch ein anderes da ſeyn. Was denn? das Wort, das Wort, das Wort, hörſt du Lügengeiſt auch, das Wort thuts, denn ob Chriſtus tauſendmahl für uns gegeben und gekreuzigt würde, wäre es Alles umſonſt, wenn nicht das Wort Gottes käme und theilets aus und ſpräch: das ſoll dir ſeyn, nimm hin und hab dir's"; 29, 284), ja ſelbſt die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti fällt ihm bisweilen nicht allzu ſchwer in die Wagſchale, wenn nur die Wirkſamkeit des Wortes im Sacrament geſichert iſt („denn wo gleich eitel Brod und Wein da wäre, wie ſie ſagen, ſo aber doch das Wort da wäre: nehmet, das iſt mein Leib, für euch gegeben! ſo wäre doch deſſelben Wortes halben im Sacrament Vergebung der Sünden, gleich wie wir in der Taufe eitel Waſſer bekennen, aber weil das Wort Gottes drinnen iſt, das die Sünden vergibt, ſagen wir mit St. Paulo, die Tauf ſey ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung, es liegt Alles am Wort"; 29, 286); 4) wenn Wort und Sacrament als Vehikel der göttlichen Gnade coordinirt gedacht werden, kann in dem Sacrament nichts dargebaten werden, was nicht auch durch die bloße Predigt des Wortes gewirkt würde; iſt aber das Wort die Seele des Sacraments, ſo daß alle Wirkungen des letzteren nur Wirkungen des erſteren ſind, ſo tritt die Gleichheit der Wirkungen beider nur um ſo ſichtlicher hervor.

Luther iſt in dieſe Conſequenz mit vollem Bewußtſeyn eingegangen; er ſagt: „Ich predige das Evangelium von Chriſto und mit der leiblichen Stimme bringe ich dir Chriſtum ins Herz, daß du ihn in dich bildeſt. Wenn du nun recht glaubeſt, daß dein Herz das Wort faſſet und die Stimme drinnen haftet, ſo ſage mir: Was haſt du im Herzen? Du mußt dir ſagen, du habeſt den wahrhaftigen Chriſtum, nicht daß er alſo drinnen ſitze, als einer auf einem Stuhl ſitzet, aber wahl, daß er gewißlich da iſt durch die Erfahrung des Glaubens. Kann ich nun abermal mit einem Wort ſolches ausrichten, daß der einige Chriſtus durch die Stimme in ſo viel Herzen kommt und ein Jeglicher, der die Predigt hört und annimmt, faſſet ihn ganz im Herzen, warum ſolls ſich denn nicht reimen, daß er ſich auch im Brod austheile" (Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti, 1527, 29, 334 f.), ja er nimmt keinen Anſtand, zu behaupten: „er iſt ganz mit Fleiſch und Blut in der Gläubigen Herzen" (S. 343). 4) Haben Wort und Sacrament die gleiche Wirkung: nämlich die Einwohnung Chriſti, Vergebung der Sünde und ewiges Leben, ſo kam es darauf an, ob nicht dennoch zwiſchen beiden ein Unterſchied wahrnehmbar ſey. Luther verſuchte dieß einmal durch Scheidung des leiblichen und geiſtlichen Genuſſes; er ſagt: „iſſet man ihn geiſtlich durchs Wort,

ſo bleibet er geiſtlich in der Seele, iſſet man ihn leiblich, ſo bleibet er leiblich in uns“ u. ſ. w. (wider die Schwarmgeiſter, 1527, 30, 133), doch iſt dieß nur eine gelegentliche Aeußerung, der die andere in derſelben Schrift entgegenſteht, daß der Leib Chriſti daſſelbe geiſtliche Fleiſch, dieſelbe unvergängliche Speiſe bleibe, die in dem Abendmahl mit dem Munde leiblich und mit dem Herzen geiſtlich geſſen wird, oder allein mit den Herzen geiſtlich geſſen wird durchs Wort nach Joh. 6. (101). Ungleich wichtiger und folgenreicher iſt der Unterſchied, den er ſchon 1526 aufgeſtellt und ſpäter unverrückt feſtgehalten hat, daß die Predigt des Wortes den Schatz Chriſti der Gemeinde im Ganzen, dagegen die Sacramente dem Einzelnen auf ſeine beſonderen Bedürfniſſe hin zutheilen; er ſagt: „Es iſt ein Unterſchied, wenn ich ſeinen Tod predige; das iſt eine öffentliche Predigt in der Gemeine, darinnen ich Niemand ſonderlich gebe, wer es faſſet, der faſſets; aber wenn ich das Sacrament reiche, ſo eigne ich ſolches dem ſonderlich zu, der es nimmt; ſchenke ihm Chriſtus Leib und Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch ſeinen Tod erworben und in der Gemeinde gepredigt. Das iſt etwas mehr denn die gemeine Predigt, denn wiewohl in der Predigt eben das iſt, das da iſt im Sacrament, und wiederumb, iſt doch darüber der Vortheil, daß es hie auf gewiſſe Perſon deutet; dort deutet und mahlt man keine Perſon ab, aber hie wird es dir und mir inſonderheit geben, daß die Predigt uns zu eigen kommt“ (29, 345). Nebenbei rühmt er es als Reichthum Gottes, daß er will die Welt füllen und ſich auf mancherlei Weiſe geben, mit ſeinen Worten und Werken“ (30, 141); 5) die von ihm eingehaltene Tendenz auf Objektivität des Sacramentes, führte ihn allmählich dahin, in dem Abendmahle Brod und Leib, Wein und Blut in ſo enge Beziehung zu ſetzen, daß das Wirken und Thun des Einen geradezu auch vom Anderen geſagt werden und Keines ohne das Andere empfangen werden könne. Es iſt dies die ſogenannte unio sacramentalis; die wunderbarſten Anſchauungen ergaben ſich ihm daraus, ſo ſagt er im Bekenntniß von dem Abendmahle Chriſti: „es iſt nicht mehr ſchlechts Brod im Backofen, ſondern Fleiſches-Brod oder Leibes-Brod, ſo mit dem Leibe Chriſti ein ſacramentlich Weſen und ein Ding geworden iſt; es iſt nun nicht mehr ſchlechter Wein im Keller, ſondern Blutswein, d. i. ein Wein, der mit dem Blute Chriſti in ein ſacramentlich Weſen kommen iſt“ (30, 300). Obgleich bei der Taufe zur ſacramentlichen Einigung keine Möglichkeit geboten war, findet Luther doch auch hier ein analoges Verhältniß; er ſagt im großen Katechismus: „Alſo faſſe nun die Unterſchiede, daß weil ein ander Ding Taufe, denn alle Waſſer iſt, nicht des natürlichen Weſen halber, ſondern daß hie etwas Edleres dazu kommt, denn Gott ſelbs ſein Ehre hinanſetzet, ſein Kraft und Macht daran leget. Darumb iſt es nicht allein ein natürlich Waſſer, ſondern ein göttlich, himmliſch, heilig und ſelig Waſſer, wie mans mehr loben kann, Alles um des Wortes willen, welches iſt ein himmliſch, heilig Wort, das Niemand genug preißen kann, denn es hat und vermag Alles, was Gott iſt“ (S. 21. 131).

Wir werden uns überzeugen, wie verwirrend dieſe Theorie ſpäter in den allgemeinen Begriff der Sacramente eingegriffen hat. Luther hat ſich demnach im Fortgang ſeiner Entwickelung ganz auf die thomiſtiſche Anſchauung zurückgezogen, nach welcher die ſacramentliche Gnade den Stoffen immanent gedacht wurde; ja wenn Thomas doch die Sacramente ausdrücklich nur als Leiter einer Bewegung oder Strömung dachte, ſo iſt Luther über ihn auf die alte Anſchauung des Hugo zurückgegangen und hat das äußere Zeichen als das Gefäß gefaßt, worin die Gnade enthalten und dargeboten wird. Es klingt dabei wunderlich genug, wenn er in den Schmalkaldiſchen Artikeln (P. III. c. V.) von Thomas und ſeiner Schule ſagt: qui verbi et institutionis obliti dicunt, Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse, quae peccatum per aquam abluat. Dagegen iſt Luther dem opus operatum immer abhold geblieben und hat den Glauben als nothwendige Bedingung des Sacramentſegens angeſehen; ſelbſt bei der Kindertaufe war er, wenn auch vergeblich, bemüht, in den Kin-

dern einen wirklichen Glauben nachzuweiſen. Ferner hat er immer daran feſtgehalten, daß die Sacramente nicht einem einzelnen Stande oder Amte, ſondern der ganzen Chriſtenheit, der Kirche angehören, und daß die Vollmacht, ſie zu verwalten, nur auf dem Wege der Delegation von dem urſprünglichen Träger, der Gemeinde, an den Pfarrer komme. Die Berechtigung, im Nothfalle zu taufen, geſtand er jedem Laien zu; ähnlich dachte er über die Abſolution, die er als kirchlichen Akt nur von dem Amtsträger, als Vorgang des Privatlebens auch von dem Laien, von beiden aber mit ganz gleichem Effekt vollzogen wiſſen wollte; nur rückſichtlich des Abendmahls hielt er es auch im Nothfalle für ordnungsgemäß ſich lieber mit der geiſtlichen Communion zu begnügen, als daß Laien ſich gegenſeitig communicirten. Daß die Kraft des Sacramentes unabhängig ſey von dem Glauben und der Frömmigkeit des Austheilenden hat Luther immer mit großer Entſchiedenheit behauptet; nichtsdeſtoweniger ſind ihm bisweilen in der Hitze des Streites Aeußerungen entfallen, die nahe an die römiſche Lehre von der prieſterlichen Intention ſtreiften (26, 296. 299).

Anfangs hielt auch Luther an der Siebenzahl der Sacramente feſt, noch in dem Sermon von dem N. Teſtam., d. i. von der heiligen Meſſe, 1520, ſpricht er von der Meſſe und „den andern Sacrament Taufe, Firmel, Buß, Oelung“ ꝛc. (27, 159). Dagegen erklärt er ſich noch in demſelben Jahr im „Büchlein von der babyloniſchen Gefängniß“ für drei: Taufe, Buße, Brod (Eingang), bei den übrigen beſtreitet er den ſacramentalen Karakter; 1523 ſagte er (vom Anbeten des Sacraments 28, 418), die Schrift habe nicht mehr denn zwei Sacramente, die Taufe und den Tiſch des Herrn; von der Buße nämlich ſagt er 1528 (Bekenntniß vom Abendmahl 30, 371): „ſie iſt nichts anders denn Uebung und Kraft der Taufe, daß die zwei Sacrament bleiben, Taufe und Abendmahl neben dem Evangelio, darinnen uns der heilige Geiſt Vergebung der Sünden reichlich darbeut, giebt und übet“, und im großen Katechismus (21, 140) erklärt er die Buße für den „erneuten Zugang zur Taufe“.

Melanchthon hat ſich eng an Luther angeſchloſſen, iſt aber nicht über den Standpunkt hinausgegangen, den dieſer vor dem Sacramentsſtreit einnahm. Er hat daher überall in den verſchiedenen Ausgaben ſeiner loci (in der erſten redet er nur von signa Corp. Reform. XXI, 208 sq.), ſowie in der Augsburgiſchen Confeſſion als signa (auch wohl sigilla oder σφραγῖδες) voluntatis Dei erga nos, seu testimonia promissae gratiae behandelt. Die Wirkung iſt des Glaubens Belebung, des Gewiſſens Troſt und Stärkung (842). Scharf und beſtimmt erklärt er ſich gegen das opus operatum. Daß er ſpäter mehr zu den Schweizern neigte, iſt bekannt, doch hat er ſeine Sympathieen nur mit großer Zurückhaltung ausgeſprochen. Es war ihm überdieß größeres Bedürfniß als Luther, die Sacramente nicht blaß als kirchliche Handlungen zu faſſen, ſondern auch ihre Nothwendigkeit und ihr Weſen aus dem Begriffe der Kirche zu entwickeln. Der erſte Rechtfertigungsgrund für die Taufe der Kinder iſt ihm, damit ſie durch den Empfang des Zeichens Glieder der Kirche werden und dadurch an den Verheißungen Gottes Antheil nehmen (XXI, 475). In dem Abendmahle ſieht er das Pfand, wodurch uns Chriſtus vergewiſſert, daß er ſich uns durch dieſe Handlung mittheile und uns als ſeine Glieder mit ihm verbinde, damit wir uns von ihm geliebt, beſchützt und erhalten wiſſen (479). Schon dieſe Auffaſſung hat die Gegenwart und Mitwirkung Chriſti zwar nicht im Zeichen, wohl aber bei der Handlung zur Vorausſetzung. Melanchthon faßt ſie mit Vorliebe als eine Aſſiſtenz bei den Handlungen des Amtes. In der erſten Geſtalt der loci nahm Melanchthon nur die Taufe und das Abendmahl als eigentliche Sacramente an, in den beiden folgenden, ſo wie in der Apologie der Augsburgiſchen Confeſſion (ſ. Walch's Concordienbuch, S. 195) die Taufe, das Abendmahl und die Abſolution; auch hätte er gern die Ordination als Sacrament anerkannt geſehen, was mit ſeiner Werthſchätzung des kirchlichen Amtes zuſammenhängt (XXI, 211. 470. 849 f.).

Der lutheriſchen Anſicht vom Sacrament ſteht in ſchärfſter Antitheſe die von

Zwingli gegenüber*). Manche Momente ſind zu berückſichtigen, um dieſen Gegenſatz zu begreifen. Die Prädeſtination und der Determinismus treten in Zwingli's Syſtem als weſentliche Grundzüge hervor und beſtimmen die Stellung der einzelnen dogmatiſchen Begriffe. Alles Heil beruht auf dem göttlichen Rathſchluß der Erwählung; dieſer Rathſchluß kommt dem Menſchen im Glauben zum Bewußtſeyn; wie der Glaube die von Gott ſelbſt dem Menſchen unmittelbar eingegebene Gewißheit ſeiner Erwählung iſt, ſo gibt es auch keinen Gegenſtand, auf den der Menſch ſein Vertrauen und ſeine Heilsgewißheit ſetzen kann, als Gott allein; nichts Creatürliches kann ſeinen Glauben ſtützen, ſelbſt der Glaube an Chriſtus iſt nicht das Vertrauen auf den Gottmenſchen, ſondern auf den Gott in Chriſto, deſſen menſchliche Natur weit hinter ſeiner göttlichen an Bedeutung zurücktritt. In demſelben Sinne, in welchem der Glaube das Kriterium der Erwählung iſt, ſind die guten Werke das Kriterium des Glaubens, ſo unmittelbar aus ihm hervorgehend, ſo nothwendig zu ihm gehörig, wie die Wärme zum Feuer. Schon hieraus iſt es erſichtlich, wie gering die Bedeutung iſt, welche vom Standpunkte Zwingli's alles Endliche und Sinnliche, alſo auch die Gnadenmittel für den Glauben beanſpruchen dürfen. Wie hoch auch Zwingli das Wort Gottes ſtellt, die bewirkende Urſache des Glaubens iſt ihm wenigſtens nicht das äußere Schriftwort, ſondern das innere Geiſteswort, auf welches allein die Erfahrung begründet wird, die der Glaube im äußeren Worte ausgedrückt findet und die ihm zum Verſtändniß deſſelben den Schlüſſel bietet. Nach dieſer Analogie konnten ihm auch die Sacramente nicht cauſirende Werkzeuge oder Vehikel der Gnade ſeyn, ſondern im beſten Falle nur Darſtellungsmittel der Vorgänge, welche der Gläubige in ſeinem Innern bereits erfahren hat, nicht dazu beſtimmt, daß er an dem Aeußeren des Inneren völlig gewiß werde, ſondern daß er es für Andere bezeuge. Sie ſtehen mithin als Zeichen des Glaubens auf ganz gleicher Linie mit den guten Werken; ſie ſind als Bekenntnißakte zugleich Liebeserweiſungen, in denen man nichts empfängt, ſondern nur gibt. Auch dem äußeren Lebensgange entſpricht die dialektiſche Bewegung dieſes Syſtem. Bekanntlich war Zwingli Prediger in Mariä-Einſiedeln und wurde ſich dort an dem falſchen Vertrauen auf die Heiligen und das Verdienſt menſchlicher Werke ſeines Gegenſatzes gegen den Katholicismus bewußt, in welchem er darum auch vor Allem das Paganiſtiſche, die Vergötterung des Creatürlichen bekämpfte**). Unter demſelben Geſichtspunkte erſchien ihm auch die Wirkſamkeit der Sacramente ex operato, wie ſie die römiſche Kirche faßte.

Schon der Name Sacrament iſt ihm als unbibliſch anſtößig; er wünſcht, die Deutſchen möchten ihn nie gebraucht haben, weil ſich ihnen mit dem fremden Wort die Vorſtellung von etwas Hohem und Heiligem verband, was durch ſeine Kraft die Gewiſſen von der Sünde befreie. Bis an das Ende ſeines Lebens hält er an dem Satze feſt, von dem auch Luther ausgegangen war: das Sacrament rechtfertigt nicht, ſondern der Glaube. Zwingli bleibt bei der Definition ſtehen, daß das Sacrament Zeichen einer heiligen Sache ſey, lehnt aber zwei Vorſtellungen ab, welche häufig damit verbunden werden: einmal, daß in dem Augenblick, wo das Sacrament äußerlich vollzogen werde, auch die Reinigung innerlich vollbracht würde, ſodann, daß das Sacrament nach vollzogener innerer Reinigung dem Empfänger darum gegeben werde, damit er dieſes inneren Vorgangs verſichert würde; wie ihm jenes als eine Beſchränkung des ſchrankenloſen Gottesgeiſtes erſcheint, ſo ſieht er in dieſem entbehrlichen Ueberfluß. Nur eins bleibt ihm ſamit übrig: die Sacramente ſind ihm äußere Zeichen, durch welche ſich der Menſch als werdendes oder ſeyendes Glied der Kirche bekennt, durch welche aber mehr dieſe, als er ſelbſt, ſeines Glaubens vergewiſſert wird (de vera et fals. relig.

*) Man vergl. außer Schenkel's Werk die von Niemeyer veranſtaltete Collectio confessionum in eccles. reformatis publicatarum, und ganz beſonders Zeller's lehrreiche Schrift: das theologiſche Syſtem Zwingli's. Tübingen 1853.

**) Vergl. Herzog's treffende Bemerkungen: Oekolampad I, 317 f.

Opp. III. 228—231). In dieſem Sinne nennt er die Taufe ein pflichtig Zeichen, d. h. ein Zeichen, daß ſich der Täufling in den Herrn Jeſum Chriſtum verpflichtet (Tauf und Wiedertauf II, s. 239. 244), auch vergleicht er ſie dem eidgenöſſiſchen Feldzeichen, das Abendmahl aber der eidgenöſſiſchen Bundeserneuerung; bei dem Abendmahl betont er vorzugsweiſe die Dankſagung für die geſchehene Erlöſung. Ausdrücklich erklärt er, daß ſie den Glauben nicht ſtärken und nicht mehren.

In der fidei ratio 1530 erklärt er zwar, daß die Sacramente zum Zeugniß der Gnade (in testimonium gratiae) gegeben werden, aber er fügt ausdrücklich hinzu: derjenigen Gnade, welche der Empfänger bereits vorher in ſich hat. So wird die Taufe vor der Gemeinde dem gegeben, der zuvor entweder die chriſtliche Religion bekannt hat, alſo dem Erwachſenen, den man um ſeinen Glauben befragt, oder denjenigen, die das Verheißungswort beſitzen, das ſie zu Gliedern der Kirche erklärt, nämlich den Kindern, deren Taufe die Verheißung Gottes voranſteht, daß er die Kinder chriſtlicher Eltern ebenſo als zur Kirche gehörig anſieht, wie die Kinder der Hebräer. Durch die Taufe nimmt alſo die Kirche den öffentlich zu ihrem Gliede auf, der zuvor durch die Gnade aufgenommen iſt; mithin wirkt die Taufe nicht die Gnade, ſondern bezeugt der Kirche, die Gnade ſey dem Täufling widerfahren. Ueberhaupt kann die Gnade nur vom Geiſt Gottes kommen, der als die Kraft, die Alles trägt, ſelbſt aber nicht getragen wird, keines Leiters (dux) und keines Werkzeugs bedarf. Somit iſt das Sacrament das ſichtbare Bild einer unſichtbaren Sache, das öffentliche Zeugniß eines durch den Geiſt Gottes in dem Menſchen vollzogenen Vorganges (Niemeyer S. 24—26).

Gleichwohl kennt Zwingli auch eine den Glauben unterſtützende Wirkung des Sacramentes, die er in der expositio fid. christ. an König Franz I. 1531 kurz vor ſeinem Tode darlegt. Nachdem er nämlich in dem Abſchnitte „quae sacramentorum virtus" die Wichtigkeit der Sacramente aus fünf Geſichtspunkten beleuchtet hat: 1) inwiefern ſie von Chriſtus eingeſetzt und ſelbſt mitgefeiert, 2) inwiefern ſie Zeugniſſe vollzogener Erlöſungsthaten (Tod und Auferſtehung Chriſti) ſind; 3) inwiefern ſie als Symbole der von ihnen bezeichneten Realitäten nicht nur deren Namen tragen, ſondern ſie auch vergegenwärtigen; 4) inſofern ſie hohe Dinge bezeichnen, durch die ihr Werth weit über die wirkliche Höhe geſteigert wird (er erinnert daran, daß der Trauring der Königin von Frankreich als Symbol des ehelichen Treuegelöbniſſes ihres Gemahles für ſie unermeßlichen Werth habe, ſo auch das Abendmahl als Symbol der Freundſchaft, die Gott dem menſchlichen Geſchlecht in der Verſöhnung durch ſeinen Sohn erwieſen habe; 5) inſofern zwiſchen Bild und Sache eine gewiſſe Aehnlichkeit (analogia) beſtehe (bei der Euchariſtie eine zweifache: wie das Brod den Menſchen erhält und der Wein ihn erheitert, ſo richtet Chriſtus das hoffnungsloſe Gemüth auf und macht es fröhlich; wie ferner das Brod aus vielen Körnern, der Wein aus vielen Beeren bereitet wird, ſo wächſt die Kirche aus vielen Gliedern zu einem Leib, durch den einen Glauben aus dem einen Geiſt) — lauter Erörterungen, die ſich nur um das Verhältniß von Bild und Sache bewegen, aber von einer Wirkſamkeit der Sacramente keine Spur enthalten, — ſcheint er eine ſolche in der ſechſten virtus beſprechen zu wollen; er ſagt: ſie bringen Hülfe und Unterſtützung dem Glauben (Auxilium opemque adferunt fidei) und das thut vor Allem die Euchariſtie — ein Satz, der mit ſeiner Grundanſchauung im ſchärfſten Contraſte ſteht, aber durch die Art, wie er ihn näher beſtimmt, auch ſo weſentlich modificirt wird, daß er faſt zur Phraſe herabſinkt. Zwingli nämlich ſetzt den Urſprung aller Sünde in den ſinnlichen Naturorganismus, der im unvermeidlichen Gegenſatz gegen den Geiſt, dieſen klaren, aus Gott entſprungenen Quell, ſteht und der Schlamm iſt, welcher denſelben trübt. Durch den Leib nun, ſagt er, durch die Begierden, die er mittelſt der Sinne in uns weckt, ſtichtet uns der Teufel und verſucht fortwährend unſeren Glauben. Darum müſſen die Sinne auf etwas Anderes gerichtet werden, damit ſie ſeinen Lockungen kein Gehör ſchenken; das iſt die Beſtimmung der Sacramente, denn in dieſen treten den Sinnen Gegenſtände nahe, die ſelbſt ſinnlicher Natur, aber durch

ihre Beziehungen die Bilder derſelben Vorgänge ſind, auf welche der Glaube hingewandt iſt, und indem ſich die Sinne damit beſchäftigen, treten ſie in den Dienſt des Glaubens, werden gleichſam deſſen Mägde. Dieſe Erklärung gibt, wie Jeder einſieht, nicht eine Wirkung der Sacramente auf den Geiſt und den Glauben, ſondern nur auf die Sinne zu, ganz ſo, wie er an einer anderen Stelle (in Exod. Opp. V, 226) ſagt: Sacramenta non fidem interiorem confirmant, sed sensus exteriores admonent ac solantur; wir wiſſen demnach, was Zwingli meint, wenn er bisweilen ſagt, für die Glaubensſchwachen und Blöden ſeyen die Sacramente eine Stärkung, denn Glaubensſchwache ſind ihm ſolche, die noch nicht ihr ganzes Vertrauen auf Gott geſetzt haben; nur ſolche bedürfen, wie er an Thomas Wyttenbach (VII, 298) ſchreibt, der häufigen Communion, dagegen kommen die Starken nicht als Bedürftige, ſondern freiwillig, um geiſtlich zu genießen (spiritualiter delicaturi). Als ſiebente virtus hebt er endlich hervor, daß die Sacramente Eidſchwüre ſeyen, um die Kirche als ein Volk und eine Eidgenoſſenſchaft (conjuratio) zu verbinden; was er ſonſt Pflichtzeichen nennt (Niemeyer 50—52).

Wenn Zwingli bisweilen geneigt iſt, den unbeſtimmten Namen „Sacrament“ noch auf eine größere Zahl von Handlungen, als die römiſche Kirche, auszudehnen, ſo beſchränkt er ihn an anderen Stellen ausdrücklich auf Taufe und Abendmahl, und nennt jene anderen Handlungen Ceremonieen. Daß er Beſchneidung und Paſcha den neuteſtamentlichen Sacramenten ganz gleichſtellt, hat auf ſeinem Standpunkt nichts Auffallendes.

Zwingli's Standpunkt, den wir auch in der erſten Baſeler Confeſſion (Niemeyer S. 81) wiederfinden, iſt dürftig und kahl, nichtsdeſtoweniger hat er ſehr werthvolle Seiten, und vor Allem war er geſchichtlich nothwendig. Jemehr auf katholiſchem und lutheriſchem Standpunkte Zeichen und Sache zuſammenfloß und jenes nur zum Einpflanzungsmittel von dieſer wurde, deſtomehr kam es darauf an, beide zunächſt ſcharf zu ſcheiden und auseinander zu halten, um ſich über ihr Verhältniß klar zu orientiren; je ausſchließlicher ferner die Sacramente auf katholiſchem und ſelbſt in der Praxis des lutheriſchen Standpunktes Handlungen des kirchlichen Amtes geworden waren, denen gegenüber ſich die Gemeinde nur noch empfangend verhielt, um ſo unerläßlicher war es, daß der völlig vergeſſene Begriff der Gemeindehandlung ſo betont wurde, daß man für's Erſte wenigſtens ſelbſt den Empfang darüber vergaß. Dieſe Aufgabe hat Zwingli zwar mit einſeitiger, aber mit unerbittlicher Conſequenz gelöſt.

Der Fortſchritt konnte nur auf dem Wege der Vermittelung zwiſchen Zwingli und Luther angebahnt werden. Als die Vorläufer dieſer Vermittelung dürfen wir die Unionsverhandlungen betrachten, die auf Betrieb des Landgrafen von Heſſen durch Bucer eingeleitet wurden. Der Ausdruck aber dieſer unioniſtiſchen Tendenz ſcheint uns die erſte helvetiſche Confeſſion vom Jahre 1536, die zwar auf weſentlich Zwingli'ſcher Grundlage beruht, aber die Einſeitigkeiten Zwingli's bedeutend ermäßigt. Dahin gehört die Beſtimmung, daß die Sacramente nicht bloß leere Zeichen ſind, ſondern in Zeichen und weſentlichen Dingen beſtehen, vor Allem aber das ſichtliche Beſtreben zwiſchen der leiblichen und geiſtlichen Nießung zwar zu unterſcheiden, aber doch ſo, daß die Scheidung vermieden, daß beide einander in der Handlung nahegerückt und in einen beſtimmten Rapport geſetzt werden, inſofern Chriſtus mit den Zeichen die weſentlichen geiſtlichen Dinge nicht bloß darſtellt, ſondern auch verheißt, anbietet und wirkt, und inſofern der Dienſt der Kirche dazu, wenn auch nur äußerlich, mitwirkt. Wie wenig übrigens durch dieſe Artikel 20—22. die Schweizer von Zwingli's Auffaſſung abtreten, und daß ſie überhaupt nur die Schärfe derſelben mildern wollten, zeigt der Schluß des Art. 22., der in einer faſt wörtlichen Wiederholung der septem virtutes sacramentorum in Zwingli's fidei expositio beſteht.

Die eigentliche Vermittelung vollzog ſich erſt durch Calvin. Zwar gibt dieſer den reformirten Standpunkt nicht auf, er hält ihn im Gegentheile feſt; zwar nähert er ſich in Manchem der lutheriſchen Denkart, aber was er ſich von dieſer aneignet, wird mit reformirtem Geiſte durchdrungen und in die reformirte Formel umgeſetzt; was ſich

dagegen bei Zwingli von rodikolen Elementen vorfindet, muß zurücktreten vor dem Ernſt, womit Calvin's poſitiver Sinn die Bedeutung der kirchlichen Gemeinſchaft und ihrer Gnadenmittel zur Geltung bringt. Wir haben es hier nur mit den Sacramenten zu thun, aber ſchon das iſt für die Umgeſtaltung der Anſicht, welche in dieſem Punkte von ihm ausgegangen iſt, bedeutungsvoll, daß er das äußere Wort nicht mehr für ein bloßes Zeichen des inneren Wortes hält, ſondern für das wichtigſte Organ der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes auf die Herzen; der Glaube kommt allerdings von Gott, aber durch das Hören des Wortes haucht er ihn ein (Instit. IV. cap. 1. §. 5.). Nicht minder wichtig iſt es, daß er nicht mehr die Gottheit Chriſti allein zum Gegenſtande des gläubigen Vertrauens macht, ſondern auch die geſchichtliche Erſcheinung des Gottmenſchen, und daß ihm das Fleiſch Chriſti, ſeine Menſchheit, das Organ ſeiner Wirkſamkeit iſt. Endlich hat ihm die kirchliche Gemeinſchaft für den Einzelnen nicht einen relativen Werth, ſondern abſolute Nothwendigkeit, ſie iſt die Pforte des Lebens und Niemand kann darum zu dieſem eingehen, wenn ſie ihn nicht in ihrem Mutterſchooße empfängt, gebiert, an ihren Brüſten ſäugt, mit ihrer Leitung überwacht und ſchützt (§. 4.). Die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sacramente ſind zwar nur Merkmale (symbola ecclesiae dignoscendae) der kirchlichen Gemeinſchaft, als ſolche aber können ſie nicht ohne fruchtbare Wirkung und Segen ſeyn. Wer ſich darum von der Kirche und ihren Heilmitteln losſagt, den erklärt der Herr ſelbſt für einen Abtrünnigen und Fahnenflüchtigen (§. 10.).

Auf dieſer Grundlage war ein ganz anderer Sacramentbegriff zu gewinnen, als es für Zwingli möglich war. Wie Luther in der zweiten Periode, knüpfte Calvin die Sacramente eng an das Wort Gottes an; er ſah darin äußere Symbole, durch welche Gott ſeine Gnadenverheißung dem Gewiſſen beſiegelt, um die Schwäche des Glaubens zu ſtärken; aber nicht minder äußere Symbole, worin wir zugleich unſere Frömmigkeit ſowohl vor Gott und ſeinen Engeln, als vor den Menſchen bezeugen. Alſo ein zweifaches Zeugniß iſt das Sacrament, ſowohl der Gnade Gottes gegen die gläubige Gemeinde, als des Glaubens der Gemeinde gegen Gott; in einem gemeinſamen Thun beider Faktoren, des göttlichen und des menſchlichen, erſt kommt der Begriff des Sacramentes nach ſeinen beiden Seiten hin zur vollſtändigen Realiſirung. Die Sacramente ſind zunächſt dem Worte ſelbſt verwandt: ſie ſind bildliche Darſtellungen der in dem Worte gegebenen Verheißung und ſtellen nur dieſelbe im plaſtiſchen Ausdruck lebendig vor das äußere Auge (Inst. IV. cap. XIV. 5.); ſie ſind ein Spiegel, in welchem wir die Schätze der göttlichen Gnade gleichſam leibhaftig ſchauen (§. 6.). An ſich wäre es nicht nothwendig, daß zu der göttlichen Wahrheit, die in ſich vollkommen klar und feſt iſt, die Sacramente bekräftigend hinzutreten, aber wegen unſerer ſinnlichen Natur, wegen der Trägheit unſeres Faſſungsvermögens und wegen der Schwankungen unſeres Glaubens, der nach allen Seiten der Stützen bedarf, iſt es nothwendig, daß das Geiſtliche uns in dieſer ſinnlichen Vermittelungsform nahe trete (§§. 3 u. 6.); das Verhältniß zwiſchen dem Worte Gottes und den Sacramenten ſtellt ſich daher ſo, daß das Wort unſeres Glaubens Grund, die Sacramente aber unſeres Glaubens Säulen ſeyen, damit der Glaube feſter geſtützt werde (§. 6.). Die Ordnung, in welcher dieß geſchieht, iſt die folgende: zuerſt belehrt uns der Herr in ſeinem Wort, dann bekräftigt er dieß durch die Sacramente, endlich erleuchtet er durch ſeinen Geiſt unſere Herzen und öffnet ſie dem Wort und den Sacramenten, die ſonſt nur die Sinne erregen, aber nicht das Innerſte erwecken würden (§. 8.); die Sacramente ſind darum eine Zugabe (appendix) zu der Verheißung, die ſie beſtätigen, wie ein Geſetz durch das beigedruckte authentiſche Siegel bekräftigt wird (§. 7.), aber wie das Siegel nichts zu dem Inhalte des Geſetzes zufügt und dieſer das Wichtigere iſt, ſo verhält es ſich auch mit dem Sacrament und der Verheißung, dieſe iſt das Wichtigere, weil ohne ihr Vorhergehen das Sacrament gar nicht denkbar wäre (§. 3.); auf ſie muß man darum vor Allem ſehen, denn ſie allein kann uns auf den Weg des Glaubens zu Chriſto führen, damit der

Glaube uns Chriſti theilhaftig mache (Cons. Tigur. cap. 10.), ſie leitet die Gemeinde dorthin, wohin uns das Zeichen deutet und richtet (Inst. lib. IV. cap. 14. §. 5.). Wenn dieſe Beſtimmungen durchaus Luther's Auffaſſung wiedergeben, ſo tritt ihm Calvin doch im Folgenden wieder entſchieden entgegen. In den Elementen der Sacramente liegt in keiner Weiſe eine geheime geiſtige Kraft (§. 9.); auch durch das göttliche Wort, das über ihnen ausgeſprochen wird, wird eine ſolche keineswegs in ſie hineingelegt, ſondern ſie erhalten dadurch nur für unſer Bewußtſeyn die Analogie zu der Wahrheit, die ſie uns verſinnlichen, ſo daß wir verſtehen, was das ſichtbare Zeichen bedeutet (§. 4.); zu der äußeren Sacramentenverwaltung muß darum die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in den Herzen der Gläubigen hinzukommen, damit das Sacrament ſeine volle Frucht und Wirkung empfange, d. h. damit das im Sacramente Dargeſtellte an der Seele zur Wahrheit werde; er allein bewirkt es, daß das Wort nicht vergeblich das Ohr, die Sacramente nicht vergeblich das Auge afficiren, er erweicht die Herzen, daß ſie dem Eindrucke des äußeren Wortes und der äußeren Handlung im Gehorſam ſich aufſchließen (§. 12.); ohne dieſe Kraft des Geiſtes, durch welche Wort und Sacrament erſt ihre Bekräftigung empfangen und wirkſam werden, wie das Säen, Pflanzen und Begießen erſt durch Gottes Segen, helfen die Sacramente nicht das Geringſte (§. 9. u. 11.), in dem Geiſte iſt die wirkende Kraft, die Sacramente leiſten nur einen unterſtützenden Beiſtand (§. 9.); wir dürfen darum unſer Vertrauen nicht auf die Sacramente als ſolche ſetzen, ſondern zu ihrem Urheber muß unſer Glaube und unſer Bekenntniß ſich erheben (§. 12.). In dieſen Sätzen iſt das Wahre in der Zwingli'ſchen Anſicht vollkommen bewahrt und von der Einſeitigkeit befreit, indem doch den Sacramenten (d. h. den Zeichen) eine den Glauben ſtützende Kraft und ein das Wirken des Geiſtes Gottes fördernder Einfluß beigelegt wird. Von Luther unterſcheidet ſich Calvin durch dieſe Beſtimmungen, ſo wie Bonaventura und Duns von Thomas; wie dieſer hatte Luther die wirkende Kraft der Gnade in die Zeichen ſelbſt gelegt; wie jene beiden anderen Scholaſtiker, trennte ſie Calvin von den Zeichen und verlegte ſie in die Herzen; von der Scholaſtik überhaupt unterſcheidet er ſich dadurch, daß er den Sacramenten die Fähigkeit, durch die äußere Handlung die Gnade zu cauſiren, abſpricht. Die ganze Frucht der Sacramente beruht ihm objektiv auf dem Wirken des Geiſtes, ſubjektiv auf dem Glauben; an ſich und aus ſich geben ſie keine Gnade (non a se largiuntur aliquid gratiae); wie der heilige Geiſt, der allein die Gnade Gottes in ſeinem Gefolge führt (Dei gratiam secum affert), den Sacramenten in uns eine Stätte bereitet und ſie fruchtbar macht, ſo nützen ſie auch nichts, wenn ſie nicht im Glauben, der die Verheißung ergreift, aufgenommen werden; gerade wie Wein, Oel und andere Flüſſigkeit nur in ein geöffnetes Gefäß fließen kann, das verſchloſſene dagegen zwar umſtrömt wird, aber leer bleibt (§. 17.), ſo werden den Ungläubigen nur die Zeichen, nicht die Sache gegeben (§. 15.). Wenn aber auch Gott die innerliche Gnade des heiligen Geiſtes nicht an den äußeren Dienſt der Sacramente abgetreten hat, ſo hat er doch verheißen, daß er mit derſelben ſeiner Stiftung ſtets zur Seite ſtehen wolle (§. 12.); auch den Ungläubigen iſt dieſe Verheißung gegeben; der Mangel des Glaubens iſt darum nur ein Zeugniß für ihren Undank, daß ſie der auch ihnen gegebenen Verheißung den Glauben verſagt haben (cap. 15. §. 15.).

Unter der Vorausſetzung des Glaubens werden die Sacramente immer wirkſam ſeyn, es iſt aber denkbar, daß dieſe Geiſteswirkung bereits vor dem Sacramente eintrete durch die Vermittelung des bloßen Wortes (vgl. Consens. Tigur. 19.), aber auch in dieſem Falle iſt der Sacramentempfang nicht erfolglos, ſondern der ſchon vorhandene Glaube wird noch geſtärkt und befeſtigt (Inst. cap. 14. §. 9.), ebenſo iſt es denkbar, daß die Gnadenwirkung durch die Gedankenloſigkeit und Trägheit des Empfängers im Augenblick des Sacramentgenuſſes nicht eintritt, ſondern erſt ſpäter ſich entfaltet, ſo bisweilen beim Abendmahl und unbedingt bei der Kindertaufe, denn die, welche in der erſten Kindheit getauft werden, erneut Gott erſt in reiferen Jahren, zuweilen erſt in

dem Greiſenalter (Cons. Tigur. cap. 20.). Kein Verſtändiger wird daher Calvin vorwerfen, er habe die Objektivität des Sacraments zerſtört; wer, wie es bei dem deterministiſchen Karakter ſeines Syſtems zur Nothwendigkeit wird, alle Wirkungen, deren Verheißung das Sacrament beſiegelt, auf die abſolute Gnade Gottes zurückführt und den Glauben ſelbſt nur als Gnadenwirkung bezeichnet, der räumt der Subjektivität überhaupt keine Berechtigung ein; eher kann man gegen ihn den entgegengeſetzten Tadel ausſprechen: die Gläubigen ſind nach dem Zuſammenhange ſeines Syſtems die Erwählten, die Prädeſtinirten, nur dieſe erfahren (Inst. cap. XIV, 15. und beſonders Consens. Tigur. cap. 16.) die innerliche Kraft des Geiſtes und empfangen außer dem Zeichen auch die res aber virtus sacramenti, darum iſt es im Grunde nur eine leere Phraſe, wenn er ſagt, auch dem Ungläubigen ſey die Verheißung dargebaten, ja es klingt wie Ironie, wenn er dieſem zuruft: du darfſt nur das Wort, das im Zeichen eingefaßt iſt, im Glauben ergreifen, um mit dem Zeichen die Sache (den Effekt) zu haben (cap. 15.).

Der Zweck aller Sacramente iſt die reale Gemeinſchaft mit Chriſtus; daß auch die altteſtamentlichen Sacramente dieſe gewährten, betrachtet Calvin als ſelbſtverſtändlich, da ſie auf Chriſtum, den zukünftigen, hinweiſen, haben ſie den gleichen Inhalt mit den neuteſtamentlichen Sacramenten und gewährten ſalglich den gläubigen Iſraeliten denſelben Segen, welchen die neuteſtamentlichen den gläubigen Chriſten gewähren (§. 23.). Wie aber das Ziel der Sacramente im inneren Leben die Aneignung und Gemeinſchaft Chriſti im Glauben iſt, zu deſſen Nährung und Stärkung ſie eingeſetzt ſind, ſa iſt ihr Ziel im Gemeindeleben Bekenntniß dieſes Glaubens, durch welches die Gläubigen auch im Aeußeren zu einer Eidgenoſſenſchaft ſich verbinden und ſich gegenſeitig zum Glauben verpflichten (§. 19.); nach dieſer Seite ſind ſie professionis nostrae tesserae quaedam, nach beiden Seiten eine mutua inter Deum et homines stipulatio (§. 19.). Die Zahl der Sacramente beſchränkt Calvin auf Taufe und Abendmahl, die übrigen Sacramente der kathaliſchen Kirche unterzieht er einer ſcharfen Kritik, das innere Verhältniß zwiſchen beiden beſtimmt er ſa: hat uns Gatt wiedergebaren, in die Gemeinſchaft ſeiner Kirche aufgenammen und durch Adaptian zu ſeinen Kindern gemacht, ſa erweiſet er ſich uns auch darin als ſargſamer Hausbater, daß er uns die Nahrung gibt, deren wir zur Erhaltung des neuen Lebens bedürfen; unſere einzige Seelenſpeiſe aber iſt Chriſtus, und zu dieſer leitet uns der Bater, damit wir aus ihr Kraft gewinnen, bis wir zur himmliſchen Unſterblichkeit gelangen. Wie die Taufe das Bild und Pfand jener Wiedergeburt und Adaption iſt, ſa das Abendmahl das Bild und Pfand dieſer Nahrung (cap. 14. §. 1.).

Sa iſt Calvin in der Mitte zwiſchen Zwingli und Luther hindurchgegangen und hat der Ueberſchätzung des Sacramentes auf dieſer wie der Unterſchätzung auf jener Seite gewehrt. Allerdings ſcheint bei ihm menſchliches und göttliches Thun, der innere Bargang des heiligen Geiſtes im Herzen und der äußere Vallzug der kirchlichen Handlung auf den erſten Blick abſtrakt getrennt, dualiſtiſch auseinander zu fallen — aber dieſer Schein hebt ſich durch die Anerkennung, daß beide Seiten nicht blaß durch die Einſetzung ſawie durch die Aſſiſtenz Chriſti, ſondern auch durch die zeitliche Caincidenz in dem gläubigen Herzen verbunden ſind, daß das Zeichen zugleich gattgewalltes Pfand und Siegel der Geiſteswirkung iſt und dieſe weſentlich unterſtützt; dagegen darf man nicht einwenden, daß die Frucht des Sacramentes, die innere Geiſteswirkung, nach Calvin ſchan vor dem aktuellen Sacramentegenuß eintreten kann; das römiſche und lutheriſche Dagma gibt trotz ſeines Strebens nach Objektivität dieſelbe Möglichkeit zu, bei Calvin aber wird ſie matibirt durch die Wirkſamkeit des göttlichen Wartes, dem auch Luther dieſelbe Wirkung wie dem Sacramente unbedenklich eingeräumt hat, und zudem geſteht Calvin ausdrücklich zu, daß die durch das blaße Wart vermittelte Geiſteswirkung durch den nachfalgenden aktuellen Sacramentgenuß, ſafern er ein gläubiger iſt, gemehrt wird. Durch die van ihm vallzagene Vermittelung hat übrigens Calvin keineswegs blaß einem ſpekulatiben Bedürfniſſe des thealogiſchen Denkens, ſandern var Allem einem unmittel-

baren Zuge ſeines frommen Herzens genügt. Es iſt bekannt, wie ehrfurchtsvoll er ſich über Luther, wie ungünſtig über Zwingli und namentlich über deſſen Sacramentlehre geäußert hat; mehr das Intereſſe der Frömmigkeit als der Wiſſenſchaft hat ihn bei dieſen Urtheilen geleitet.

Die Ueberwindung des Zwingli'ſchen Standpunktes entſchied zugleich das kirchliche Urtheil gegen andere Richtungen, welche zwar meiſt von weſentlich verſchiedenen Grundgedanken ausgingen, dagegen in der Sacramentlehre mit ihm übereinſtimmten. Dahin gehören vor Allem die Sacinianer; ſie beſtritten es lebhaft, daß Handlungen, die, obgleich vom Herrn eingeſetzt, dennoch menſchliche Akte ſeyen und durchaus nichts Wunderbares enthalten, den Glauben irgendwie ſtärken oder befeſtigen können; ſie ſahen demgemäß in der Taufe nur einen kirchlichen Bekenntnißakt und verwarfen folgerichtig die Kindertaufe, ohne deswegen die entgegenſtehende Praxis verdammen zu wollen; das Abendmahl war ihnen nur eine Dankſagung für Chriſti Leiden und Tod (Catech. Racov. V. cap. 3 u. 4.); ferner die Mennaniten, die ſich im Abendmahle lediglich an den geiſtlichen Sinn hielten und das Zeichen, als etwas an ſich Leeres, gering anſchlugen, die Kindertaufe dagegen nicht bloß verwarfen, ſondern ausdrücklich für eine ſchädliche Superſtition erklärten (ſ. die eigenen Worte von Menno Simons bei Gieſeler III, 2. S. 95. Anm. 9.), daher ſie denn in älteren Zeiten an den als Kinder getauften Erwachſenen die Taufe wiederholten (vgl. d. Art. „Mennoniten"); endlich die Quäker, die in ihrem myſtiſchen Spiritualismus die durch die Sacramente dargeſtellten Vorgänge des inneren Lebens (Geiſtestaufe und myſtiſches Abendmahl) als die weſentliche Wahrheit feſthalten, dagegen die äußeren Handlungen als leere Schatten anſehen und ihre Vollziehung verwerfen; mit Zwingli haben ſie ferner auch das gemein, daß ſie im Intereſſe des inneren Wortes das äußere Schriftwort gering halten, unterſcheiden ſich aber von ihm durch ihren Widerſpruch gegen die gratia particularis. Dagegen iſt der Arminianismus als Ausläufer der reformirten Richtung anzuſehen; in den Sacramenten ſchließt er ſich inſofern eng an Calvin an, als er in ihnen nicht bloß Bekenntnißakte und Pflichtzeichen, ſondern zugleich ſichtbare Siegel erkennt, durch welche Gott die im evangeliſchen Bunde verheißenen Wohlthaten verſinnbildet, auf ſichere Art gewährt und verſiegelt (vergl. die Confessio des Epiſkopius cap. 23.). Doch verwirft Limborch (Theol. christ. 5, 66, 29) den von den reformirten Confeſſionen gebrauchten Ausdruck „obsignare", weil die Arminianer nur zugeſtehen, daß in der Taufe dem Täufling das Unſichtbare und Himmliſche vorgehalten und durch Zeichen beſtätigt, aber nicht wirklich mitgetheilt werde; daher denn auch nur die Erwachſenen, welche das Zeichen verſtehen und deuten, die Taufe mit wahrem Nutzen empfangen können (vergl. Winer, comparat. Darſtellung S. 67).

Während die reformirten Dogmatiker der folgenden Zeiten auf der durch Calvin gegebenen Grundlage conſequent fortarbeiten, zeigt ſich in der lutheriſchen Dogmatik ein ſichtliches Beſtreben, die überkommenen Beſtimmungen weiter auszugeſtalten, eine Bewegung, die bis in unſere Gegenwart fortdauert, aber in ihrer jüngſten Tendenz entſchieden mehr eine Rückbildung in die Magie des katholiſchen Lehrbegriffs, als eine Fortbildung aus dem urſprünglichen Princip des Proteſtantismus anſtrebt. Da Luther den Sacramenten weſentlich dieſelben Wirkungen, wie dem Worte Gottes beimaß, ſo konnte er zwiſchen beiden nur ſo unterſcheiden, daß das Wort ſeine Gnadenſchätze Allen ohne Unterſchied darlege, die Sacramente dagegen ſie dem Einzelnen appliciren. Damit war aber der ſtrengeren Partei noch nicht genügt, und es bildete ſich bald die Anſicht, daß die Sacramente, obgleich aus Wort und Zeichen zuſammengeſetzt, doch noch einen eigenthümlichen Inhalt haben, welchen die Verkündigung des göttlichen Wortes nicht darbiete. Nach Chemnitz war davon völlig frei; er hatte ausdrücklich erklärt: Non alia est gratia, quae in verbo promissionis, et alia, quae in sacramentis exhibetur, nec alia est promissio in verbo evangelii, alia in sacramentis, sed eadem est gratia, unum et idem verbum, nisi quod in sacramentis — verbum quasi visibile red-

ditur, sicut Augustinus loquitur, propter nostram infirmitatem. Fides igitur in sacram. non aliam quaerit gratiam, quam in verbo, nec sine promissione, praeter aut extra promissionem in sacramentis quaerit gratiam. Verbum enim promissionis est objectum illud, quod fides in sacramentis intuetur (Heppe, prot. Dogmatik III, S. 70 f.). Der Erſte, der der neuen Vorſtellung Bahn brach, war Selneder; er nannte die Sacramente officina regenerationis et confirmationis. Sie wurden nun Träger ſpecifiſcher, durch ſie nur zu erlangender Heilsgüter. Die nähere Beſtimmung, unter welche man dieſe Vorſtellung ſtellte, wurde dem Abendmahl entlehnt und gleichförmig auf die Taufe ausgedehnt. Wie nämlich in dieſem nach lutheriſcher Anſchauung dem Zeichen außer der Verheißung noch ein unmittelbares Objekt des Empfanges beigegeben iſt, der Leib und das Blut Chriſti, ſo wurden zuerſt von Hutter und Hafenreffer in den Sacramenten überhaupt außer der res terrestris auch noch jedem beſondere bona coelestia beigefügt, und der Zweck der Sacramente dahin beſtimmt, daß ſie nicht bloß die Gnadenverheißung verſiegeln, ſondern überdies jene bona coelestia durch die äußeren Elemente darbieten und mittheilen ſollten. So gelangte man zu dem ſchon bei Quenſtädt fertigen Reſultate, daß die Materie, die jedem Sacramente nach ſeinem Begriffe zukomme, eine zweifache ſey, eine irdiſche und himmliſche, welche durch die unio sacramentalis zu einem Weſen ſacramentlich verbunden ſeyen, ſo daß die materia terrestris das ὄχημα, vehiculum und medium exhibitivum für die materia coelestis werde.

Wie wenig man ſich bei dieſer neuen Theorie etwas Klares zu denken wußte, zeigt das Schwanken der Dogmatiker über die materia coelestis der Taufe: die Einen ſubſtituirten als ſolche die Trinität, die Andern den heiligen Geiſt, die Dritten das Blut Chriſti, Quenſtädt gar alle drei zuſammen; aber in welche Widerſprüche gerieth man dadurch! Bekanntlich lehrt die lutheriſche Dogmatik, daß in dem Abendmahle vermöge der unio sacramentalis nicht nur die materia terrestris, ſondern auch die coelestis ebenſo von den Ungläubigen wie von den Gläubigen empfangen werden, aber von jenen zum Segen, von dieſen zum Gericht. Gehört es nun überhaupt zum Begriffe der unio sacramentalis, daß die beiden von ihr zuſammengehaltenen Materien auch ungetrennt mitgetheilt werden: ſo muß dieſer Grundſatz von der Taufe ſo gut wie vom Abendmahl gelten, es muß alſo — mit andern Worten — auch der Ungläubige in der Taufe die Trinität (alſo die Erfüllung von Joh. 14, 23.) oder den heiligen Geiſt empfangen. (Vgl. Quenst. IV, 75: non itaque datur unum sine altero, v. gr., aqua sine spiritu, nec spiritus sine aqua, quia haec duo in actu sacramentali sunt arctissime unita, nec unum sine altero sacramentum esse potest.) Dieſe Spitzen, zu denen die Theorie nothwendig trieb, waren es denn auch wohl, die den Theologen Baier zu der Folgerung führten, eine materia coelestis ſey nur im Abendmahle, nicht in der Taufe, und könne darum ebenſo wenig als die unio sacramentalis Merkmal des allgemeinen Sacramentbegriffs werden (vgl. Schmid, Dogmatik der luther. Kirche 397). Zwar leugnete man auch jetzt noch nicht, daß die evangeliſche Heilsgnade, die gratia justificans, durch das Wort ſo gut als durch die Sacramente gewirkt werde, ja, daß in ihrer Aneignung der letzte Zweck aller Sacramente liege; aber während ſie außer den Sacramenten als eine unmittelbare Wirkung des Wortes dargeſtellt wurde, faßte man ſie in den Sacramenten nur als eine mittelbare Wirkung des Wortes, dagegen als eine unmittelbare Wirkung der materia coelestis (daher definirt Hollaz dieſe letztere als res invisibilis et intelligibilis, re terrena visibili tanquam medio divinitus ordinato exhibita, a qua fructus sacramenti principaliter dependet [Schmid S. 396]). Kann aber außer dem Sacrament das Wort die rechtfertigende Gnade unmittelbar dem Herzen mittheilen und ſomit der Menſch durch den bloßen Glauben die in der Verheißung realiter dargebotenen Heilsgüter empfangen, beziehungsweiſe erleuchtet, wiedergeboren, bekehrt, mit Gott innerlich geeinigt und erneuert werden, ſo iſt nicht abzuſehen, warum in der Taufe oder in dem Abendmahl das Wort zunächſt nur die Beſtimmung haben ſoll, mit der irdiſchen Materie die himmliſche

ſacramental zu verbinden (ſo ſagt Hutter: dico, verbum hoc esse αἴτιον ποιητικὸν, h. e. efficere, ut duae illae partes essentiales unum sacramentum constituant in usu sacramontorum [Schmidt a. a. O.]), die rechtfertigende Gnade aber im Sacramente nicht als Effekt des im Glauben wirkenden Wortes, ſondern der im Gläubigen wirkſam gewordenen materia coelestis ſeyn ſoll? Auf alle dieſe Fragen hat die altlutheriſche Dogmatik keine Antwort; wir dürfen es daher der reformirten Theologie nicht verargen, daß ſie nach altproteſtantiſcher Anſicht um ſo feſter an der Ueberzeugung hält, daß die Sakramente nichts gewähren, was nicht auch das Wort gewähren kann, und daß ſie ſomit in dem Sacramente nur ein dem Auge ſichtbares, gleichſam auf eine Tafel gemaltes Wort erblickte, mit dem einzigen Unterſchiede, daß der Glaube nur durch das Wort entzündet, durch die Sacramente aber, die ihn als Bedingung ihrer Wirkſamkeit vorausſetzen, nur bekräftigt werden kann (vgl. Heidelberg. Katechism. de sacram. gleich im Anfang). Auch im folgenden Punkte zeigt die altlutheriſche Dogmatik eine merkwürdige Abirrung von den proteſtantiſchen Grundgedanken: ſie ſetzt zwar im Allgemeinen den Glauben als Organ der in den Sacramenten dargebotenen Heilsgnade (nicht aber der in den Sacramenten enthaltenen materia coelestis, die auch dem Ungläubigen durch leiblichen Empfang zu Theil wird) voraus; ſie ſpricht es demgemäß auch aus, daß erwachſene Täuflinge nur unter dieſer Vorausſetzung in der Taufe der gratia regenerans und folglich der Wiedergeburt theilhaftig werden, daß ſie den durch das Wort gewirkten Glauben bereits zur Taufe mitbringen; ganz anders dagegen faßt ſie das Verhältniß in der Kindertaufe; hier behauptet ſie, daß die Kinder darum getauft werden, damit ſie den Glauben und das Heil empfangen (sunt baptizandi, ut fidem et salutem consequantur [Gerh. IX, 246]); ſomit fällt bei ihnen unbedingt die Wiedergeburt mit dem Taufakt zuſammen, und zwar weil, wie Baier ſagt: infantes per aetatem non possunt obicem ponere aut malitiose repugnare gratiae divinae adeoque mediis gratiae in usu constitutis neque impeditis gratiam utique statim obtinent (Schmid S. 413). Obgleich dies ſchon ein unleugbarer Rückgang auf das opus operatum der katholiſchen Kirche iſt, ſo ſoll es doch nur eine Ausnahme von der Regel ſeyn, daß die Sacramente ohne den Glauben nichts nützen (vergl. Hollaz bei Schmid S. 400); dagegen ſind neue Lutheraner, wie Schmid in Erlangen, bis zur Verleugnung des proteſtantiſchen Grundprincips fortgeſchritten, wenn ſie die Regel formuliren: „allgemein geſtellt iſt der Satz, daß die Sacramente nur wirkſam ſind, wo Glaube vorhanden iſt, falſch, denn das Sacrament hat ſo gut wie das Wort die Aufgabe (?!), den Glauben zu ſchaffen, und ſchafft ihn da, wo von Seiten des Menſchen kein Widerſtand entgegengeſetzt wird, wie dies bei Kindern der Fall iſt". Dieſer Satz ſteht in offenbarem Widerſpruch gegen die lutheriſche Orthodoxie; denn wenn überhaupt, wie es in der Faſſung deutlich ausgeſprochen liegt, das Sacrament den Glauben da ſchaffte, wo von Seiten des Menſchen kein Widerſtand entgegengeſetzt wird, ſo müßte dies aus dem Weſen des Sacramentes folgen und folglich bei den Erwachſenen ſo gut, wie bei den Kindern eintreten, womit der Glaube als weſentliche Bedingung und Organ des Sacramentſegens aufgehoben, dagegen das von den Reformatoren und namentlich von der Auguſtana ſo entſchieden bekämpfte opus operatum wieder in alle ſeine Rechte eingeſetzt wäre. Alle dieſe Beſtimmungen konnten nur dazu beitragen, die Handlungen, die von Chriſtus als Gemeindeakte eingeſetzt ſind, ihrem urſprünglichen Zweck zu entfremden und ſie in Myſterien mit magiſch wirkenden Kräften umzuwandeln. Trotz dieſer Mängel hat auch der altlutheriſche Lehrbegriff noch ſeine anerkennenswerthen Lichtſeiten; dahin gehört zunächſt die Forderung der einſetzungsgemäßen Verwaltung, welche ſich in die drei Momente zerlegt: 1) Recitation der Einſetzungsworte, 2) Spendung [δόσις], 3) Empfang [λῆψις]; weiter der Grundſatz, daß die Sacramente von Gott urſprünglich der Kirche anvertraut und von dieſer die Verwaltung derſelben dem Amte übertragen worden ſey, womit jeder Ueberſpannung des Amtsbegriffs vorgebeugt

und jeder Anſpruch auf prieſterlichen Amtskarakter von vornherein abgelehnt iſt; ferner die Verneinung, daß durch Gültigkeit des Sacramentes auf Seite des Spendenden eine beſtimmte religiös-ſittliche Qualität oder eine beſtimmte Intention erforderlich ſey; endlich die Anerkennung, daß die Nothwendigkeit der Sacramente zum Heile keine abſolute, ſondern nur necessitas praecepti ſey, wobei aber in Beziehung auf die Kinder die Exception gemacht wurde, daß die Taufe für ſie necessitas medii habe, was man übrigens im einzelnen Falle doch wieder zu reſtringiren ſuchte. Auch das verdient hervorgehoben zu werden, daß man die Sacramente auch als Merkmale und Unterſcheidungszeichen der kirchlichen Gemeinſchaft, als Bande der Liebe und als Stärkungsmittel zur Pflichterfüllung anſah, wobei es übrigens bezeichnend iſt, daß dieſe Zwecke nur unter den Geſichtspunkt der fines secundarii und mithin für untergeordnet erklärt wurden, während das Anbieten, Mittheilen und Beſiegeln der Gnade (die gratiae oblatio, exhibitio und obsignatio) als finis primarius in den Vordergrund trat. Die Frage nach der Bedeutung der analogen altteſtamentlichen Handlungen wurde dahin entſchieden, daß Beſchneidung und Paſchamahl zwar wirkliche Sacramente geweſen und die Gnade alſo auch wirklich vermittelt hätten, dagegen als der Zeit der bloßen Verheißung angehörig, hinter den neuteſtamentlichen Sacramenten und ihrer überſchwänglichen Gnadefülle weit zurückgeſtanden ſehen. Die meiſten dieſer letztgenannten Beſtimmungen hat die lutheriſche Dogmatik mit der reformirten gemein und ſie konnten ſomit als Ausdruck des noch immer vorhandenen proteſtantiſchen Gemeinbewußtſeyns gelten.

Die ungelöſten Widerſprüche und Schwierigkeiten des lutheriſchen Sacramentbegriffs konnten nur durch eine weitere Entwicklung gehoben werden; dieſe mußte entweder mehr nach der calviniſchen Seite hin oder nach der Seite des römiſchen Dogma's und ſeiner ſtarren Objektivität neigen. Aber ehe dieſer Fortſchritt oder Rückſchritt ſich vollziehen konnte, trat eine neue Bewegung der Geiſter ein und unterbrach den ruhigen Gang der Entwicklung. Manche Richtungen haben zuſammengewirkt, um eine neue Zeit heraufzuführen und die weitere Ausbildung der Lehre von den Sacramenten vorerſt zu hemmen. Calixt's Toleranztheologie verwiſchte die Schärfe der confeſſionellen Gegenſätze; der Pietismus legte das Hauptgewicht nicht auf die Wiedergeburt in der Taufe, ſondern auf die Bekehrung nach der Taufe, und lenkte überhaupt das Intereſſe von der Kirche, ihrem Bekenntniſſe und ihren Gnadenmitteln auf die perſönliche Stellung des Einzelnen zu Chriſto. Die Aufklärung, welche als eine Nachwirkung des engliſchen Deismus auch in Deutſchland eine weitere Verbreitung fand, war überhaupt nicht geeignet, die älteren theologiſchen Syſteme zu verſtehen und zu würdigen. Die Kantiſche Philoſophie durchdrang zwar das Leben wieder mit idealem Ernſte, doch mehr nach der ſittlichen als nach der religiöſen Seite; ihre theologiſche Nachgeburt, der Rationalismus, fand den Ausdruck ſeiner religiöſen Ueberzeugung in der Trias: Gott, Freiheit (Tugend) und Unſterblichkeit; ſeine Auffaſſung des geſchichtlichen Chriſtenthums war im Grunde nur ein moderner Socinianismus. Selbſt der Supranaturalismus jener Zeit hatte trotz ſeines entgegengeſetzten Princips eine weſentlich rationaliſirende Praxis und ſein Verſtändniß des altkirchlichen Syſtems reicht nicht weiter als das der Gegner, die er bekämpfte. Daß unter dieſen Einflüſſen für die Fortbildung des Begriffs der Sacramente nichts geſchehen konnte, begreift ſich leicht. Die Kantiſche Religionsphiloſophie konnte darin höchſtens Förmlichkeiten erkennen, welche „zur Idee einer weltbürgerlichen moraliſchen Gemeinſchaft" anzuregen und zu erwecken vermögen. Wegſcheider ſieht in ihnen ächt ſocinianiſch Erinnerungszeichen, Bekenntnißzeichen, Pflichtzeichen, deren einziger Zweck die Beförderung der Tugend unter Weſen iſt, die ſelbſt von ſinnlicher Natur der ſinnlichen Cultusformen nicht ganz entbehren können, um ſich zur reinen Vernunfterkenntniß zu erheben; Reinhard — heilige, von Chriſtus ſelbſt eingeſetzte Gebräuche, durch welche die, welche ſich ihrer würdig bedienen, einiger göttlicher Wohlthaten (beneficiorum quorundam div.) theilhaftig werden. Dieſer Zeitrichtung entſprach es, daß man von manchen Seiten auf Vermehrung der Sacramente drang, in denen man mehr ſinnvolle äſthetiſche Cultus-

akte als Gnadenmittel ſah: Auguſti wollte die Abſalution, Kaiſer die Confirmation als Sacramente anerkannt, Ammon ein Sterbeſacrament eingeführt wiſſen. Als Nachwirkung des Rationalismus, der ſeine Nüchternheit durch Sentimentalität gerne bedeckt, iſt es anzuſehen, daß ſelbſt von gläubigen Geiſtlichen unſerer Zeit die Confirmation thatſächlich als Sacrament im Cultus behandelt wird, indem man im Widerſpruch mit der Anſchauung des älteren Proteſtantismus das Bekenntniß zur Nebenſache, den kirchlichen Segen aber mit der ganz verwerflichen Formel: Nehmet hin den heil. Geiſt ꝛc., die allen Auftrags und aller Berechtigung entbehrt, zur Hauptſache macht.

Eine neue Entwicklung begann auch in dieſem Punkte mit dem Manne, der mit ſeinem zuſammenfaſſenden ſcharfen Denken ſich über die beſchränkten Gegenſätze zu einer Höhe der univerſellen Anſchauung emporſchwang, von welcher aus er die Wiedergeburt der Kirche und ihrer Wiſſenſchaft anbahnte und den folgenden Geſchlechtern ihre Aufgaben ſtellte. In ſeinem epochemachenden Werk: „Der chriſtliche Glaube", hat Schleiermacher zwar den Begriff der Sacramente nach Morus' und Täderlein's Vorgang nur anhangsweiſe behandelt; auch wünſcht er noch entſchiedener als Zwingli, daß die Benennung „Sacramente", für die er die Wiederaufnahme der morgenländiſchen Bezeichnung: „Geheimniſſe" (Myſterien) von der Zukunft erwartet, nie in die kirchliche Sprache Eingang gefunden hätte, weil mit dieſem Begriffe nichts dem Chriſtenthume Eigenthümliches ausgeſagt werde. Dagegen behandelt er Taufe und Abendmahl in bahnbrechender Weiſe. Er erkennt in beiden auf der einen Seite wirkliche Gemeindehandlungen, die aber vermöge der Einſetzung Chriſti und vermöge des göttlichen Wortes, wodurch ſie geheiligt werden, nicht bloß einen Willensakt oder eine Thätigkeit der Gemeinde ausdrücken, ſondern zugleich Leiter eines höheren Erfolges und Segens ſind. Wenn ſomit die Taufe einerſeits den Willensakt der Kirche ausdrückt, den Einzelnen in ihre Gemeinſchaft aufzunehmen, ſo iſt als der höhere Segen die Wiedergeburt anzuſehen, die unter der Vorausſetzung der Vollkommenheit der Kirche und der Unfehlbarkeit ihres Urtheils auch mit ihr coincidiren müßte, aber bei der thatſächlichen Unvollkommenheit der Kirche dem Taufakte ebenſowohl vorangehen, als ihm nachfolgen kann. In jenem Falle kann man ſagen, daß die Taufe die vollzogene Wiedergeburt beſiegelt, in dieſem Falle, daß die Wiedergeburt ihre Wirkung iſt. Wir ſehen uns ſamit durch dieſe Darſtellung mit Nothwendigkeit auf den Unterſchied der ideellen und empiriſchen Auffaſſung des Verhältniſſes beider hingewieſen. Es iſt ganz analog, wenn Schleiermacher in dem Abendmahl als Genuß des Leibes und Blutes Chriſti ebenſowohl eine Stärkung der gegenſeitigen Lebensgemeinſchaft der Chriſten unter einander, als eine Stärkung der Lebensgemeinſchaft eines Jeden mit Chriſto ſieht und beide Arten des Segens in das Verhältniß wechſelſeitiger Abhängigkeit von einander ſtellt, ſo daß jede die andere ebenſowohl vorausſetzt, als zur Folge hat. (Nach der Faſſung in der erſten Ausgabe §. 156.) Als Cultushandlung iſt ihm das Abendmahl die Spitze aller gottesdienſtlichen Handlungen, unterſcheidet ſich aber von der Predigt namentlich dadurch, daß in ihm weder eine perſönliche Gewalt des Redenden über die Geſammtheit zur Hebung des gemeinſamen Lebens, noch eine ſelbſtthätige Verarbeitung des öffentlich Dargebotenen auf Seite der einzelnen Hörer zur feſteren Begründung ihres perſönlichen Verhältniſſes zu Chriſto hervortritt, ſondern, wie Alle ſich gleichmäßig mit ihrem Bedürfniß an Chriſti erlöſende und gemeinſchaftſtiftende Liebe gewieſen fühlen, ſo wird auch auf Seiten der Empfangenden nur der Zuſtand der aufgeſchloſſenſten Empfänglichkeit erfordert. Dieſe Unmittelbarkeit des Sichhingebens und Aufnehmens bildet nun nicht bloß das Karakteriſtiſche der Handlung, ſondern ſichert ihr zugleich einen von allen zufälligen Zuſtänden und Verhältniſſen unabhängigen Erfolg, weil zwiſchen beiden das volle Gleichgewicht herrſcht, während in der Predigt die Einwirkung des Redners auf die Geſammtheit und die Anregung der perſönlichen Selbſtthätigkeit, die das Verhältniß des Einzelnen zu Chriſto begründet und befeſtigt, nicht immer gleichen Schritt halten, ſondern meiſt entweder das Eine oder das Andere vorſchlägt. Der auf dieſe Weiſe in dem Abendmahle

gesicherte Erfolg ist aber nichts Anderes als die periodische geistige Ernährung aus Christi menschlicher Lebensfülle, welche überhaupt die Bedingung der Fortdauer unserer Lebensgemeinschaft mit ihm bildet und durch den Ausdruck: Genuß seines Fleisches und Blutes ebenso bezeichnet ist, als durch das analoge Bild von dem Weinstock und den Reben. Wenn nun in dem angegebenen Sinne ein solcher geistiger Genuß von Christi Leib und Blut auch außer dem Abendmahle durch den bloßen Glauben unbedenklich zugestanden werden muß, so kann sich nach dem Gesagten dieser vereinzelte Genuß zu dem in dem Sacramente dargebotenen gemeinschaftlichen Genusse nur verhalten wie das Zufällige zum Organisirten oder wie das Unsichere zu dem Sicheren und Unfehlbaren, also gerade wie die einzelne sporadische Erbauung zu der organisirten im öffentlichen Gottesdienste; in dem Abendmahle wird darum den Gläubigen der sichere und unfehlbare Zugang zu dem geistigen Genusse Christi aufgethan (vergl. besonders im §. 139 u. 140 der spätern Auflagen, S. 391 ff. u. 400 ff. des 2. Bandes der 4. Aufl.). Wie wahrhaft epochemachend und grundlegend für alle nachfolgenden Behandlungen auch diese scharfsinnige Auffassung ist, so scheint es doch in keiner Weise zu rechtfertigen, daß dem Gewissesten, was es für den Einzelnen gibt, dem persönlichen Glauben, durch sie geradezu das Gepräge der Ungewißheit und Unsicherheit aufgedrückt wird.

Wie schon Schleiermacher, obgleich allenthalben den reformirten Typus bevorzugend, doch von dem Gedanken der Union geleitet, den Ausdruck seines dogmatischen Denkens so zu erweitern bemüht ist, daß die verschiedenen confessionellen Anschauungen der evangelischen Kirche darin Raum finden, so versucht auch Nitzsch das ihnen zu Grunde liegende Gemeinsame darzustellen. Dies findet er für die Sacramente in dem Begriffe der unterpfändlichen Bundeszeichen (pignus, im Unterschiede von signum), welchen er der herkömmlichen Bezeichnung vorzieht; er gesteht beiden, der Taufe und dem Abendmahle, die Wirkung zu, kraft der Einsetzung Christi die Gemeinschaft seines verklärten Lebens nach dem Maße theils des persönlichen, theils des Gemeindeglaubens, mit dem man sie wiederholt, mittheilend zu gewähren und überhaupt die Pflicht der gegenseitigen eigenthümlichen Bruderliebe und christlichen Angehörigkeit vollgültig zu begründen. Die Einheit und Differenz der lutherischen und reformirten Denkart bestimmt er so, daß jene die mystische Identität des geistlichen und leiblichen Empfangs, diese die mystische Simultaneität desselben zwiefachen Aktes setze, und verwirft alle übrigen differenten Bestimmungen als auf willkürlicher und anmaßlicher Exegese beruhend. Das gegenseitige Verhältniß beider Handlungen findet er durch die Momente der Geburt und der Ernährung ausgedrückt*).

Dem Standpunkte der Union gehört auch die jüngste Behandlung in Schenkel's Dogmatik an. Auch er behandelt den Sacramentbegriff nur in einem Zusatz und bestreitet, daß er der ursprünglichen christlichen Lehrbildung angehöre (II, 1091). Taufe und Abendmahl sind ihm öffentliche Weiheakte, jene ein individueller zum Beginne des

*) Wenn der Verfasser auf die scharfsinnige Erörterung Rothe's (theol. Ethik II, §. 783. Anm.) über die Mysterien (Sacramente) nicht näher eingeht, so hat dies seinen Grund darin, daß diese Entwicklung nur aus dem ganzen Zusammenhang des Rothe'schen Systems verstanden werden kann. Rothe sieht übrigens in den Mysterien nicht bloß notae professionis, sondern symbolische Handlungen, denen wirkliche geheimnißvolle res sacramentales, reale innere Vorgänge im Leben der Gläubigen, entsprechen, jedoch ohne specifisch durch sie vermittelt zu werden und mithin ohne nothwendig an sie gebunden zu seyn und der Zeit nach mit ihnen zu coincidiren; die Taufe ist ihm das Sacrament der Bekehrung und der mit dieser zusammenfallenden Wiedergeburt, das Abendmahl das Sacrament der Assimilation des heiligen Geistes, der der vergeistigte beseelte Leib Christi ist. Die Nothwendigkeit der Mysterien begründet er so: „hätte der Erlöser sich darauf beschränkt, in dieser Beziehung gewisse Lehrsätze seinen Jüngern (die sie ohnehin damals noch nicht fassen konnten) mitzutheilen — so hätte die Kenntniß von den eigentlichen Mysterien des eigenthümlich christlichen Lebens auf den unvermeidlich nur kleinen Kreis derjenigen Gläubigen beschränkt bleiben müssen, welche im Stande sind, dieselbe denkend, also wissenschaftlich zu fassen. Absolutes Gemeingut hätte sie denn also nie werden können".

Heilslebens in einem Einzelnen, dieſer ein gemeindlicher zum Wachsthum deſſelben in Allen (II, 1170). In der Taufe vollzieht ſich die Aufnahme eines der kirchlichen Gemeinſchaft bisher fremd gebliebenen Menſchen in Verbindung mit der zwiefachen Verpflichtung, ſowohl von Seiten der kirchlichen Gemeinſchaft ihre Güter und Gaben dem Täufling zuzuwenden, als von Seiten des Täuflings im Geiſte und nach den Ordnungen dieſer Gemeinde zu leben, verbunden mit einer Thätigkeit Gottes, kraft deren er in der Perſon Chriſti dem Täufling ſeine Gnade individuell anbietet, zuſichert und verſiegelt (S. 1078). Auch ihm iſt das Abendmahl der Höhepunkt der Vereinigung der Gemeinde mit dem für ſie in ſeinem Leibe und Blute perſönlich dahingegebenen und die Wirkungen ſeines Opfertodes nach immer in ſeinem Worte und Geiſte ihr perſönlich darbietenden Erlöſer, — ein Akt, in welchem Alle durch eine und dieſelbe gemeinſame Thätigkeit, die bei den übrigen gottesdienſtlichen Handlungen in der Art nicht vorhanden ſeyn kann, ſich unmittelbar zu Chriſto bekennen und aus der Vereinigung mit ihm den gemeinſamen Troſt und dieſelbige Kraft ihrer Heiligung ſchöpfen (S. 1169). Mit beſonderem Nachdruck dringt Schenkel gegenüber dem Rationalismus auf die Anerkennung der im Abendmahle ſtattfindenden perſönlichen Selbſtmittheilung des Erlöſers (S. 1166).

Je mehr die neuere Wiſſenſchaft in der Continuität ihres geſchichtlichen Fortſchritts den Begriff des Sacramentes frei von confeſſioneller Einſeitigkeit zu fixiren ſuchte und der Union entgegenarbeitete, deſto mächtiger wurde die Reaktion des confeſſionellen Geiſtes dadurch aufgeregt, und namentlich war es das neu erwachte Lutherthum, das Anfangs in engeren, bald aber in immer weiteren Kreiſen ſeinen Proteſt erhob und nicht bloß die Formeln der Vergangenheit repriſtinirte, ſondern ſie auch weit über die urſprünglichen Principien hinaus ſpannte und ſchärfte. Selbſt Männer wie der gemäßigte Höfling haben ſich an dieſen Verſuchen der Fortbildung betheiligt. Spricht er es doch in ſeinem Werke über das Sacrament der Taufe unumwunden aus, daß die ältere Auffaſſung von dem Verhältniſſe der Wirkſamkeit der Sacramente zu dem des Wortes nicht befriedige und daß hier das Bedürfniß der Fortbildung und Verbeſſerung unverkennbar vorliege (S. 20. Anm.). Nach Höfling kann das Wort immer nur eine geiſtig vermittelte Wirkung auf den Geiſt, und zwar vereinzelt, ſucceſſive üben; die Sacramente aber üben ihre Wirkung nicht bloß auf die geiſtige Perſönlichkeit, ſondern auf die ganze dieſer zu Grunde liegende geiſtige und leibliche Natur des Menſchen (S. 19). Dies drückt Martenſen in ſeiner Dogmatik (S. 394) ſo aus, daß Chriſtus in den Sacramenten ſich nicht bloß ſeiner Geiſtigkeit, ſondern auch ſeiner verklärten Leiblichkeit nach mittheile; die Taufe bewirkt ihm in dieſem Sinne die „ſubſtantielle, weſentliche Wiedergeburt“; der Punkt, von welchem aus ihr myſteriös-ſchöpferiſches, nicht pſychologiſch vermitteltes Wirken anhebt, iſt der organiſche Einheitspunkt von Geiſt und Natur (S. 401). Höfling vindicirt ferner dem Worte einen bloß deklaratoriſch-exhibirenden, den Sacramenten dagegen einen thatſächlich vollziehenden Karakter (S. 18)*), was Stahl in ſeinem neueſten Werke (die lutheriſche Kirche und die Union, S. 160) ſo formulirt: „Das Wort Gottes und ſeine Predigt iſt Aufforderung an den Menſchen, die Sacramente ſind Gewährung Gottes; das Wort iſt Verheißung, die Sacramente ſind Erfüllung der Verheißung.“ Es leuchtet ein, daß damit dem Worte Gottes nicht bloß die ganze efficacia abgeſprochen wird, die ihm die ältere lutheriſche Dogmatik beilegte, ſondern daß das ſo präciſirte Verhältniß ganz die Stellung ausſpricht, welche die römiſche Kirche dem Worte zu den Sacra-

*) Es iſt dies ein Grundfehler der modernen lutheriſchen Orthodoxie, daß ſie den Unterſchied in den Wirkungen des göttlichen Worts und der Sacramente durch den Gegenſatz des bloßen Redens und des Thuns zu beſtimmen ſucht. Abgeſehen davon, daß dadurch Gott vermenſchlicht wird, führt dies auch zu ganz katholiſchen Vorſtellungen. Dies ſah Luther gar wohl; darum läßt er Gott durch Wort und Sacrament und durch den heiligen Geiſt mit den Menſchen handeln (E. A. 29, 208). Ueber dieſen ächt proteſtantiſchen Gedanken ſollte man nie hinausgehen.

menten anweiſt; jenes kann wohl belehren, aber nimmer rechtfertigen, erneuern u. ſ. w., denn alle Rechtfertigung beginnt, wächſt und vollendet ſich in den Sacramenten. Um uns aber über den katholiſchen Urſprung und Karakter ſeiner Anſchauung nicht im Zweifel zu laſſen, fügt Stahl eine Erklärung über die Funktion des Glaubens bei den Sacramenten hinzu, die ganz mit der oben mitgetheilten Erklärung Bellarmin's über das opus operatum harmonirt. Er ſagt S. 157: „Es bleibt feſt, daß die Sacramente nicht durch bloß äußerliche Vornahme (ex opere operato) ohne den Glauben des Menſchen ihren Segen gewähren; aber der Glaube iſt nicht das Organ dieſes Segens, ſondern nur deſſen Vorbedingung.“ Dies iſt ein ſich ſelbſt aufhebender Widerſpruch, eine völlige Begriffsverwirrung. Entweder ſetzen wir den Glauben als Organ des ſacramentlichen Segens und dann ſtehen wir auf proteſtantiſchem Grund und Boden; aber wir ſetzen den Glauben als bloße Vorbedingung des ſacramentlichen Segens, dann kann er nur in Bellarmin's Sinn die Bedeutung einer Dispoſition beanſpruchen; in dieſem Falle fordern wir von dem Empfänger dem Sacramente gegenüber ein bloß receptives und paſſives Verhalten und bekennen damit, daß das Sacrament ex opere operato wirkt. Daß dies in der That trotz ſeiner Ablehnung des opus operatum Stahl's Meinung iſt, beweiſen ſeine Worte S. 158: „die Sacramente wirken kraft der freien That Gottes, ſie wirken auf den Menſchen nicht ohne ſein, wenn auch nur leidentliches und receptives Bewußtſeyn“ (man vgl. dagegen Martenſen's treffliche Erörterung im §. 249). Zu welchen Conſequenzen aber dieſe neuen katholiſirenden Theorien führen, kann man aus der Blumenleſe erſehen, welche Profeſſor Käſtlin in ſeinem trefflichen Werke über den Glauben aus der Literatur des modernen Lutherthums gegeben hat; da gilt bereits der Mangel der Kinder an Widerſtreben für ausreichend zur Taufgnade (S. 321); da heißt es: jeder Getaufte, auch der Ungläubige, iſt ein Glied am Leibe Chriſti, iſt von der Taufe her in Chriſto und Chriſtus in ihm (S. 401); auch dem Ungläubigen wohnt Chriſtus durch den Abendmahlsgenuß ein (S. 311) u. A. m.

Nach dieſer Darſtellung der geſchichtlichen Entwicklung, welche die Lehre von den Sacramenten genommen hat, liegt es mir ob, in der Kürze meine eigene Anſicht anzufügen. Sie beruht auf der engſten Verbindung der Sacramente mit dem Begriffe der Kirche*) und mag zugleich das Verhältniß darlegen, in welchem ſie zu den bisher geſchilderten proteſtantiſchen Gedankenbildungen ſteht. Sie vollzieht ſich in den folgenden Sätzen:

1) Die Sacramente ſind ſymboliſche Handlungen der Gemeinde, denen, weil ſie nach Chriſti Einſetzung vollzogen werden und ſeine Verheißung darauf ruht, nothwendig eine Thätigkeit des mit ſeiner Gemeinde organiſch verbundenen Hauptes entſpricht. Die Handlungen der Gemeinde fallen ihrer Natur nach in den Bereich des ſinnlich Wahrnehmbaren; die ihnen entſprechende Thätigkeit Chriſti iſt unſichtbar, weil ſie ſich nur an den Herzen vollzieht, und darum auch nur dem Glauben zugänglich und erfaßbar.

2) Inſofern der Karakter dieſer Gemeindehandlungen *zunächſt ein ſymboliſcher iſt*, ſtellen ſie die Thätigkeit des Hauptes im Bilde plaſtiſch dar.

3) Die Symbolik der Handlung ſetzt zu ihrer Vollſtändigkeit einen materiellen Stoff voraus, mittelſt deſſen ſie vollzogen wird (elementum); dieſer iſt aber nicht das Symbol ſelbſt, ſondern nur ein Beſtandtheil deſſelben, nämlich das Realobjekt der Handlung, in deren Totalität das Bild beſteht. Die proteſtantiſche Beſtimmung, daß die Sacramente nur in usu, d. h. in der Handlung, vorhanden ſind, iſt darum aus ihrem Begriffe unmittelbar geſchöpft und verſteht ſich von ſelbſt.

---

*) In dem Folgenden iſt abſichtlich dafür meiſt Gemeinde gebraucht, nicht im Sinne der Einzelgemeinde, ſondern der „Gemeinde des Herrn“, weil der Verfaſſer in der Kirche nur die Gemeinſchaft der Gläubigen, aber weder einen Complex von Aemtern, noch eine heilvermittelnde Gnadenanſtalt ſieht.

4) Die Einſetzungsworte ſind ihrem Weſen nach Weihworte, nicht für die Stoffe, deren natürliche Beſchaffenheit daher auch durch ſie nicht alterirt wird, ſondern für die ganze Handlung, in der die Einſetzungsworte ihren plaſtiſchen Ausdruck gewinnen, und die ſamit gleichſam zu einem verbum visibile, zu einem verkörperten, dem Auge wahrnehmbaren Worte wird. (Auguſtin's Satz: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, iſt unrichtig und bedarf der Erweiterung.)

5) Die Verheißung Chriſti iſt nicht bloß in den Einſetzungsworten zu hören, ſondern auch in der durch dieſelben geweihten Handlung, als in ihrem plaſtiſchen Ausdruck, zu ſchauen.

6) Die durch die Handlung der Gemeinde verſinnlichte Sache (res sacramenti), die Thätigkeit des Herrn, kann nicht an die Staffe, ſondern nur an die Handlung geknüpft ſeyn; das Band aber, welches beide, Bild und Sache, mit einander verknüpft, iſt außer der ſacramentlichen Analogie (Symbolik), welche zwiſchen beiden beſteht, theils die Verheißung des Herrn, theils die organiſche Verbindung des Hauptes mit dem Leibe, kraft deren eine Handlung der Gemeinde, im Namen Chriſti vollzogen, nicht gedacht werden kann, die nicht von einem Thun Chriſti begleitet und erfüllt wäre. Inſofern iſt es ganz richtig, daß die in dem Namen des Herrn vollzogene Handlung der Gemeinde die ihr entſprechende Thätigkeit des Herrn beſiegelt und verbürgt. Das Amt wirkt, wie überhaupt, ſo auch in der Sacramentverwaltung nur als Repräſentant der Gemeinde kraft ihrer Delegation. Aus dieſer lediglich repräſentativen Stellung ergibt ſich, daß weder die religiös-ſittliche Qualität, noch eine beſondere Intention des Adminiſtranten beim Sacrament in Betracht kommt, wohl aber die chriſtliche Qualität der Gemeinde und ihre Intention, die Stiftung ihres Herrn zu vollziehen, welche letztere indeſſen durch den Gemeindeakt ſchon zur Genüge conſtatirt iſt.

7) Es gibt nur zwei Sacramente, die Taufe und das Abendmahl; der Anſpruch, den die katholiſche Kirche auf fünf weitere ſacramentale Handlungen erhebt, erledigt ſich theils durch das Unvermögen, die Stiftung derſelben durch Chriſtum nachzuweiſen, theils durch den geſchichtlichen Entwicklungsgang ihrer Lehre von der Zahl der Sacramente, theils durch die Unfähigkeit, den katholiſchen Sacramentbegriff ſelbſt an dieſen Handlungen gleichmäßig durchzuführen.

8) Wie die Sacramente Handlungen der mit ihrem Haupte organiſch verbundenen Gemeinde ſind, ſo zwecken ſie zugleich auf die Gemeinde und zwar nach der ſichtbaren (Erſcheinungsform) und unſichtbaren Seite ihres Beſtehens (Weſen) ab. Als Gemeindehandlung hat die Taufe zunächſt die Erweiterung der Gemeinde nach außen durch die Aufnahme neuer Mitglieder, das Abendmahl zunächſt das feſte Sichzuſammenſchließen der Gemeinde als eines organiſchen Ganzen zum Zweck; inſofern dagegen beide dem Glauben eine Thätigkeit Chriſti darſtellen und beſiegeln, wird durch die Taufe dem Aufzunehmenden die Gemeinſchaft des in der Gemeinde lebenden und wirkenden Geiſtes des Herrn (Geiſtestaufe), ohne die er weder gerechtfertigt, noch wiedergebaren, noch ein lebendiges Glied am Leibe Chriſti ſeyn kann; durch das Abendmahl dagegen der Gemeinde das lebendige Zuſammenwachſen mit ihrem Haupte kraft ſeiner perſönlichen Selbſtmittheilung (oder kraft der Ernährung aus ſeiner Lebensfülle), ohne welches ſie ſich nicht wahrhaft zu ſeinem Leibe erbauen kann, zugeſagt und verbürgt. Mit Recht bezeichnet darum Thomas von Aquino die Eingliederung in den Leib Chriſti als den letzten Zweck und die letzte Wirkung aller Sacramente. Aus dieſer Entwicklung folgt zugleich, daß die Rechtfertigung zwar eine Wirkung der Sacramente, jedoch nur eine mittelbare, nicht die unmittelbare, als Ausdruck des ſacramentalen Effektes aber überhaupt zu enge gegriffen iſt, wenn man den Begriff nicht mit der katholiſchen Kirche und mit Schleiermacher über ſeine pauliniſche Begränzung hinaus erweitern will.

9) Dieſe Unterſcheidung darf indeſſen nicht dahin verſtanden werden, als ſeyen beide, das Thun der Gemeinde und das Thun Chriſti in den Sacramenten, zwei von einander unabhängige und neben einander hinlaufende Thätigkeiten; vielmehr ſind ſie als

weſentlich zuſammengehörende Momente einer und derſelben Begriffseinheit (Sacrament) aufzufaſſen: die Gemeindehandlung iſt nämlich einerſeits die Form, in welcher die Thätigkeit Chriſti zur Erſcheinung und zur Darbietung kammt (daher denn die Sacramente nicht bloß signa significantia, ſondern zugleich efficacia aber exhibitiva ſind); andererſeits aber ſteht ſie ſelbſt wieder zu dem in ihr dargeſtellten und dargebatenen Wirken Chriſti in dem telealogiſchen Verhältniſſe des Mittels zum Zweck*). Auch die Gemeindehandlung dient darum dem letzten Zweck aller Sacramentfeier, nämlich der fartſchreitenden Realiſirung des Begriffs der Kirche als des Leibes Chriſti oder als der Gemeinſchaft der Heiligen ſawohl an den einzelnen Gliedern, als an der Totalität der ſichtbaren Gemeinde.

10) Da das Verhältniß zwiſchen Chriſtus und den Seinen nur als ein ſittlich lebendiges aufgefaßt werden kann, ſo hat es auf der menſchlichen Seite nicht ein rein paſſives Verhalten, ſondern eine ſelbſtthätige Hingebung, den Glauben zur Vorausſetzung. Was Chriſtus in den Sacramenten thut, kann in dem Empfänger nur zum Effekte kammen, wenn es im Glauben ſelbſtthätig ergriffen und angeeignet wird. Dies iſt ſchan daraus erſichtlich, daß einerſeits die durch die Gemeindehandlnng verſinnbildete und in ihr wirkſame Thätigkeit Chriſti nur für den Glauben dargeſtellt und beſiegelt wird, andererſeits aber der Thätigkeit des Herrn ein freiwilliges Sichdarbieten van Seite des Täuflings aber der Gemeinde an Chriſtus entgegenkammt, — ein Akt, der weſentlich Bekenntniß iſt und als Ausdruck des varauszuſetzenden Glaubens gelten will. Sa. wenig der Ungläubige aber Glaubenslaſe ſich die myſtiſche Wirkung des Sacramentes aneignet, ſa wenig empfängt er etwas van derſelben. Dies gilt auch vom Abendmahle; denn ein Empfang des Leibes Chriſti, was man ſich auch unter dieſer Bezeichnung Reales denken mag, iſt ahne wirkliche Gemeinſchaft mit Chriſtus, ahne die Eingliederung in ſeinen myſtiſchen Leib, in die Gemeinde der Heiligen eine ſchlechthin unvallziehbare, ſich ſelbſt aufhebende Varſtellung (daher Auguſtin's Satz, daß die Ungläubigen nur das Sacrament, nicht aber die res aber virtus sacramenti empfangen, in dem van ihm gemeinten Sinne valle Wahrheit hat). Der Einwand, daß durch dieſe Anſicht der Objektivität des Sacramentes Eintrag geſchehe, hat keinen Grund; dieſe Objektivität iſt zur Genüge durch die Anerkennung gewahrt, daß Chriſtus auch dem Ungläubigen die res sacramenti, ſeine Thätigkeit in der durch die gläubige Gemeinde vallzagenen Handlung ſa gewiß darbietet, als ſie durch dieſe dargeſtellt und beſiegelt iſt; daß ſie an ihm innerlich nicht zum Effekte kammt, iſt ſeines Unglaubens Schuld und darum ſein Gericht, welches ihm zunächſt ſchan in der zunehmenden Verhärtung ſeines ungläubigen Herzens fühlbar wird. Jede andere Art der Auffaſſung verwandelt das Sacrament in ein Zaubermittel und ſeine religiös-ſittliche Wirkung in eine magiſche. Wie ſich auf dieſer Grundlage die Berechtigung der Kindertaufe begründet, hat der Art. „Taufe“ nachzuweiſen.

11) Eine beſondere Schwierigkeit bietet die Aufgabe, das Verhältniß des Sacramentes zu dem andern Gnadenmittel, dem Worte Gattes, zu beſtimmen. Im Allgemeinen kann man ſagen, der Predigt des Wartes gegenüber verhält ſich die Gemeinde vorwiegend aufnehmend, in den Sacramenten dagegen zugleich handelnd. Aber damit iſt freilich nur der äußerlichſte Unterſchied angegeben. Hält man ſich zunächſt an den rein ſymbaliſchen Karakter des Sacramentes, nach welchem es invisibilis gratiae signum iſt, ſa beſtimmt ſich das Verhältniß ſehr einfach durch die herkömmliche Unterſcheidung, daß das eine das hörbare, das andere das ſichtbare Wart ſey. Das Sacrament hat nämlich als ſymbaliſche Darſtellung der erlöſenden Gnadenwirkſamkeit Chriſti weſentlich

*) Da ſowohl die reformirte als die lutheriſche Kirche die ſacramentliche Gemeindehandlung zu der ihr entſprechenden Thätigkeit Chriſti in dieſes teleologiſche Verhältniß ſtellt, ſo kann die Frage, ob beide Faktoren des Sacramentes ſchärfer zu ſcheiden oder enger zu verbinden ſind, auf welche die Differenz zuletzt hinausgeht, nur eine theologiſche, aber keine eigentlich confeſſionelle, d. h. den Glauben berührende Bedeutung beanſpruchen. Auch das katholiſche Dogma hat für beide Auffaſſungen des Verhältniſſes zwiſchen Sacrament und ſacramentlicher Gnade Raum.

denſelben Inhalt, wie die Predigt des Evangeliums; aber die Art, wie dieſer Inhalt zum Bewußtſeyn der Gemeinde kommt, iſt in beiden verſchieden: in der Predigt tritt die Heilsbotſchaft in gedankenmäßiger, in dem Sacramente in bildlicher Form auf; dort entfaltet ſie den Reichthum ihres Gehaltes in der ſucceſſiven Entwicklung der einzelnen Momente, hier faßt ſie denſelben in einem einzigen Totaleindruck zuſammen; dort wendet ſie ſich vorherrſchend an das reflektirende, hier an das intuitive (zuſammenſchauende) Denken; dort wirkt ſie in vermittelter Weiſe allmählich, hier dagegen mit der vollen concentrirten Kraft des unmittelbaren, momentanen Impulſes. Das Symbol iſt um ſo vollkommener, je reicher und mannichfacher die ideellen Beziehungen, die ſich in ihm vereinigen, und je durchſichtiger die Klarheit, womit es dieſelben ausprägt. Dieſe Vollkommenheit eignet den Sacramenten in hohem Grade: man beachte ihre gleichmäßigen Beziehungen auf den erlöſenden Tod Chriſti als das Fundament des Glaubens und der Gemeindeſtiftung, auf die fortdauernde Wirkſamkeit, die er als das Haupt in der Gemeinde übt, auf die inneren Vorgänge, in denen ſeine Wirkſamkeit in den Herzen der Gläubigen ſich kundgibt, auf das äußere Bekenntniß, wozu dieſe Vorgänge verpflichten, u. ſ. w. Wenn ſie aber allerdings durch dieſe Ueberfülle ſignificanter Bezeichnungen trotz der einleuchtenden Klarheit, womit ſie dieſelben entfalten, dennoch eine unzweifelhafte Vieldeutigkeit gewinnen und überhaupt nur auf den einen Eindruck zu äußern vermögen, der mit dieſen Bezeichnungen ſchon vorher vertraut geworden iſt, ſo leuchtet ein, daß ſie die vorgängige Predigt des Wortes und den durch ſie geweckten Glauben vorausſetzen; ſie ſollen darum nicht belehren, ſondern nur den Inhalt der bereits empfangenen Belehrung zuſammenfaſſen und in ſeiner Totalität ſchlagend in dem Bewußtſeyn beleben; ſie haben alſo auch nicht die Beſtimmung, den Glauben erſt zu wecken und zu begründen, ſondern den bereits vorhandenen durch eine andere, unmittelbarer wirkende Darſtellungsform ſeines Inhaltes zu vergewiſſern und zu bekräftigen.

12) Die Sacramente ſind aber nicht bloß ſignificante, ſondern zugleich wirkſame (exhibitive) Bezeichnungen der göttlichen Gnade, weil ſie als von Chriſto geſtiftete Gemeindehandlungen die Form ſind, in welcher eine Thätigkeit Chriſti für den Einzelnen und die Gemeinde zur Erſcheinung und Darbietung kommt, jenes in der Taufe, dieſes im Abendmahl. Auch nach dieſer Seite haben ſie eine beſtimmte Stellung zu der Predigt des Evangeliums. Es muß nämlich zugegeben werden, daß auch durch dieſe Chriſtus dem Gläubigen ſeinen Geiſt gibt und ihn aus ſeiner Lebensfülle nährt; ſelbſt die ältere Dogmatik hat es unbefangen anerkannt, daß in dem Erwachſenen ſchon vor der Taufe durch das bloße Wort Gottes der Glaube geweckt werden und folglich auch die Wiedergeburt aus Gottes Geiſt erfolgen kann; ebenſo, daß es auch einen außerſacramentlichen, nur durch den Glauben vermittelten realen Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti gebe; ſie hat in dieſen Fällen dem aktuellen Sacramentempfang nur eine Stärkung des bereits vorhandenen Glaubens, eine Mehrung der bereits verliehenen Gnade zugeſchrieben, allein der Grund, warum ſie nicht eine eigenthümliche Wirkſamkeit der Sacramente aufzufinden vermochte, lag in der unrichtigen Anſicht von der Beſtimmung derſelben: während ſie nämlich für die Predigt den Karakter unperſönlicher Allgemeinheit in Anſpruch nahm, hob ſie es als das unterſcheidende Merkmal des Sacramentes hervor, daß dieſes die allgemeine Gnade dem perſönlichen Glauben des Einzelnen ſpeziell darbiete, applicire und obſignire. Damit aber war der richtige Standpunkt verrückt. Gerade das umgekehrte Verhältniß findet ſtatt. Denn warum wird durch die Predigt, wie Schleiermacher mit Recht hervorhebt, je mehr ſie auf Belebung der Gemeinſchaft ausgeht, deſto weniger die gläubige Selbſtthätigkeit geweckt, auf der das Verhältniß des Einzelnen zu Chriſto ruht? Offenbar, weil nicht das Erſtere, ſondern das Letztere ihre eigentliche Aufgabe iſt; die Predigt erreicht ja dieſe am ſicherſten, je mehr ſie aus der Sphäre des Allgemeinen zum Beſondern herabſteigt und ſich individualiſirend an die konkreten Bedürfniſſe und Zuſtände des einzelnen Herzens wendet; ſie iſt um ſo wirkſamer, je mehr jeder Einzelne ſich von ihr getroffen, geweckt und berathen fühlt, als ob der Pre-

diger nur ihn im Auge gehabt und zu ihm geredet hätte; je mehr ihr Eindruck ihn die ganze chriſtliche Gemeinde vergeſſen läßt und ſeine Betrachtung mit geſteigerter Intenſivität auf ſeine innerſte Stellung zu Chriſto zurückführt; die Weckung und Belebung des perſönlichen Glaubens wird darum vorzugsweiſe von der Predigt zu erwarten ſeyn: werden wir uns auch bei dem Hören derſelben, inſofern ſie ein weſentlicher Beſtandtheil des öffentlichen Gottesdienſtes iſt, allerdings der Gemeinſchaft mitbewußt, ſo geſchieht doch auch dies nun in vorwiegend individueller Weiſe, da es immer nur ein Einzelner iſt, der uns redend die Gemeinde repräſentirt und in welchem das Gemeindebekenntniß ſelbſt wieder zum perſönlichen Glaubenszeugniß wird. Dagegen fällt die Wirkung der Sacramente vorwiegend auf die Gemeinſchaftſeite des chriſtlichen Lebens. Dies tritt am ſichtlichſten im Abendmahle hervor. Schon im Allgemeinen betrachtet, ſtellt daſſelbe ja nicht ein Verhältniß Chriſti zu dem einzelnen Gläubigen dar, ſondern ſeine organiſche Verbindung mit der Gemeinde, ſeinem Leibe, und die Feier deſſelben iſt ſelbſt der conkreteſte Ausdruck für dieſe Verbindung. Wie die Einzelnen an ihr nicht als iſolirte Perſönlichkeiten participiren, ſondern als Glieder des Leibes des Herrn, deren perſönliches Bewußtſeyn in dem gemeinſamen Bewußtſeyn, deren perſönlicher Glaube in dem Gemeinglauben des Ganzen aufgeht, als deſſen integrirende Beſtandtheile ſie ſich fühlen, ſo empfangen ſie auch allen Segen, der auf dieſe Feier gelegt iſt, nur kraft dieſer Stellung, die ſie innerhalb ſeiner Gemeinde zu Chriſto einnehmen, und ſelbſt die Stärkung, die der perſönliche Glaube aus der realen Selbſtmittheilung Chriſti zieht, iſt durch das erhebende Bewußtſeyn des in Allen identiſchen Glaubens weſentlich beſtimmt und getragen. Ein analoges Verhältniß tritt bei der Taufe ein. Bietet ſich auch in ihr zunächſt ein Einzelner mit ſeinem perſönlichen Glauben dem Herrn dar und erwartet von ihm die Erfüllung ſeiner Verheißung, ſo erſcheint er doch inmitten der aufnehmenden und bürgenden Gemeinde vor ihm, in der beſtimmten Qualität eines werdenden Gliedes an ſeinem Leibe und der Segen auch dieſer Feier hat ſomit das Zuſammentreffen des perſönlichen Glaubens des Täuflings mit dem gemeinſamen Glauben der tauſenden Gemeinde, die Erweiterung ſeines perſönlichen Bewußtſeyns zu dem die Gemeinde erfüllenden und tragenden Geſammtbewußtſeyn zur weſentlichen Vorausſetzung. Der Glaubensakt des Einzelnen und die Sacramentfeier verhalten ſich darum ſowohl an ſich, als auch rückſichtlich des beiden verheißenen Segens, wie das Individuelle zum Gemeinſamen, wie das Subjektive zum Objektiven, oder auch, wie Schleiermacher dies, wenn auch zunächſt nur in Beziehung auf das Abendmahl geſagt hat, wie das Sporadiſche zum Organiſirten. Darum iſt es auch durchaus nothwendig, daß bei der Taufe wie beim Abendmahl jede perſönliche Einwirkung des Einzelnen auf die Geſammtheit ganz zurücktritt und nur dem Eindruck Raum gelaſſen wird, den die Gemeindehandlung, und dem Segen, den die in ihr ſich vollziehende Thätigkeit Chriſti übt. Es liegt ferner in der Natur der Sache, daß die Sacramente nur in verſammelter Gemeinde vollzogen werden ſollten und daß darum auch die Privatcommunion nur unter der Vorausſetzung Sinn hat, daß ſie, wie es in der alten Kirche geſchah, als ein zwar örtlich und zeitlich abgelöſter, aber nach Idee und Form der Feier mit der Gemeindecommunion enge verbundener Beſtandtheil der letzteren gefeiert wird. Die oft aufgeworfene Frage, ob der Einzelne auch ohne Sacramente ſelig werden könne, iſt näher ſo zu formuliren, ob die individuelle Glaubensſtellung des Einzelnen auch ohne Eingliederung in die Gemeinde zur Heiligung ſeines perſönlichen Lebens ausreiche, und wenn auch dieſe Möglichkeit im Allgemeinen zugegeben werden kann, ſo würde doch ihre Wirklichkeit immer als eine beklagenswerthe, von ſehr fühlbaren Mängeln begleitete Einſeitigkeit anzuſehen ſeyn. Die Gleichgültigkeit, welche unſere Zeit gegen die Sacramente an den Tag legt, beruht auf dem einſeitig individuellen Zuge, der ſie in religiöſen Dingen überhaupt beherrſcht und ihr auf dieſem Gebiete das Verſtändniß des Segens der Gemeinſchaft ungemein Segens erſchwert. Die Hebung dieſer Einſeitigkeit iſt die Vorbedingung für die Neubelebung des evangeliſchen Gemeindelebens.

13) Aus dem Geſagten leuchtet zugleich die Nothwendigkeit des Symboliſchen in den ſacramentlichen Handlungen ein; dieſe iſt indeſſen nicht, wie die ältere Theologie aller Confeſſionen und der Rationalismus gethan, mit dem in der ſinnlichen Natur des Menſchen wurzelnden Bedürfniß der Verſinnlichung des Ueberſinnlichen zu begründen, ſondern mit dem Bedürfniß der Gemeinde in beſtimmten, von Chriſto geſtifteten Handlungen ſowohl einen Mittelpunkt ihrer Vereinigung, als auch ganz insbeſondere einen Allen ſichtbaren und von Allen verſtandenen Ausdruck ſeiner Gnadenwirkſamkeit zu beſitzen, der mit der ganzen Kraft des momentanen Impulſes in demſelben Augenblick alle ihre Glieder des offenen Zuganges zu dem Herrn und ihrer organiſchen Einigung mit ihm vergewiſſert und doch nicht einſeitig das Denken beſchäftigt, ſondern vielmehr das Centrum des perſönlichen Lebens in Allen unmittelbar trifft und urkräftig erregt.

14) Die Frage, ob wir berechtigt ſind, die Taufe und das Abendmahl unter einen allgemeinen Sacramentbegriff zu ſtellen, darf im ſyſtematiſchen Intereſſe unbedenklich bejaht werden. Denn wenn auch zuzugeben iſt, daß dieſer Begriff als ſolcher nicht der urſprünglichen chriſtlichen Lehrbildung angehört, ſondern nur durch Abſtraktion aus der Taufe und dem Abendmahle gewonnen iſt, daß mithin ſein Inhalt nur aus den beiden Handlungen gemeinſamen Merkmalen ſich conſtituirt, ſo geht doch eben aus dieſem Zugeſtändniß hervor, daß er nicht willkürlich erſonnen, ſondern in beiden Stiftungen des Herrn gegeben iſt und in ihnen die Bürgſchaft ſeiner Wahrheit hat. Es wäre überdies unlogiſch, dieſe beiden Gemeindeakte der Predigt des göttlichen Wortes, zu der ſie als Gnadenmittel eine unverkennbare Affinität haben, unmittelbar zu coordiniren, ohne ſie ſelbſt unter einen gemeinſamen Gattungsbegriff zu ſtellen, da ſie zu einander in ungleich näherer Beziehung ſtehen und vermöge derſelben ſich gegen alle übrigen Cultusakte ſehr bedeutſam abheben; auch wird nur durch dieſe Behandlung ihre Verwandtſchaft und ihr Unterſchied, ſowohl unter ſich als gegenüber der Predigt, klar erkannt werden: daher haben es denn auch die, welche den entgegengeſetzten Weg einſchlugen, meiſt für nöthig gehalten, den allgemeinen Sacramentbegriff in einem die organiſche Gliederung des Syſtems ſtörenden Zuſatz nachträglich zu behandeln; zum Theil aber haben ſie ſogar beide Handlungen ſelbſt von einander getrennt und ihnen auf verſchiedenen Punkten des Syſtems ihre Stelle angewieſen, wodurch leicht ihre innere Verwandtſchaft dem Bewußtſeyn entrückt wird. Daß der allgemeine Sacramentbegriff die Mißbildungen nicht verſchuldet hat, welche die einzelnen Sacramente im Laufe der Zeit entſtellten, kann eine aufmerkſame Verfolgung des hiſtoriſchen Entwicklungsganges darthun. Luther's Einſeitigkeiten in der Abendmahlslehre ſind theils aus katholiſchen Reminiscenzen, theils aus einer unfreien, buchſtäblichen Auffaſſung der Einſetzungsworte erwachſen, aber nicht aus der von ihm vollzogenen Fixirung des allgemeinen Sacramentebegriffs, die er nur gelegentlich bei Beſprechung der einzelnen Sacramente verſuchte. Umgekehrt hat gerade den Auguſtin, der unter den Vätern über dieſen Gegenſtand am ſchärfſten dachte, die Präciſion, womit er den Begriff des Sacramentes überhaupt begränzte, vor den craſſen, ungeiſtigen Vorſtellungen bewahrt, welche die Andern zum Theil mit den einzelnen ſacramentlichen Handlungen verbanden. Zur Begründung des von mir entwickelten Begriffs des Sacramentes mögen die im Eingange des Artikels gegebenen Bemerkungen zur bibliſchen Theologie dienen.

Monographien wurden mehrere über die Sacramente geſchrieben und ſind in den Lehrbüchern der Dogmatik (z. B. von Haſe) an der betreffenden Stelle nachzuſehen. Die neueſte iſt meines Wiſſens: Glöckler, die Sacramente der chriſtlichen Kirche, theoretiſch dargeſtellt. Frankfurt a. M. 1832. **Georg Eduard Steitz.**

Sacramentsſtreitigkeiten, ſ. Abendmahlsſtreitigkeiten.

Sacrificati hießen in dem Pönitenzweſen der alten Kirche diejenigen vom Chriſtenthum Abtrünnigen, welche an den heidniſchen Opfern wieder Theil nahmen, um der Verfolgung zu entgehen. Sie gehörten zu den Gefallenen (Lapsis, im Gegenſatze zu den Stantes Röm. 14, 4.; 1 Kor. 10, 12.) und ihr Name kam erſt mit der großen

allgemeinen Verfolgung auf, welche der Kaiser Decius (249—251) über die Christen verhängt hatte. — Vgl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn 1844. I. 1. S. 260 f. und den Art. „Lapsi" im VIII. Bde. der Real-Encykl. Neudecker.

Sacrilegium (Gottesraub), s. Kirchenraub.

Sacy, Anton und Isaac Le Maître de, Einsiedler in Port-Royal, besonders verdient als Bibelübersetzer, s. Bd. II. S. 64, Bd. XIII. S. 104. [Die näheren Lebensumstände besonders des Ersteren gibt Reuchlin in seiner Geschichte von Port-Royal, sowie auch das Verzeichniß seiner Schriften II, 790—793.]

Sacy (de). Unter diesem Namen ist einer der berühmtesten Orientalisten der Neuzeit bekannt geworden, dessen Leistungen zwar mit der Theologie nur in entfernter Berührung stehen, dem aber doch eine Stelle in dieser Encyklopädie eingeräumt werden mag, wäre es auch nur um der Thatsache willen, daß ihm unter seinen Zeitgenossen zumeist der Ruhm gebührt, die Wissenschaft des Morgenlandes aus dem engeren und vielfach hemmenden Verbande mit der Theologie gelöst und ihr eine nach allen Seiten hin fördernde Selbstständigkeit errungen zu haben. Er hieß eigentlich Antoine Isaac Silvestre und war geboren zu Paris den 21. Sept. 1758 als der zweite Sohn eines wohlhabenden Notars. Nach der Sitte der Zeit, in den bürgerlichen Kreisen, denen er durch die Geburt angehörte, führte sein älterer Bruder den einfachen Familiennamen fort, der jüngere einen Zunamen, dessen Ursprung uns unbekannt ist. Seinen Vater verlor er schon im siebenten Jahre, seine Mutter, die Wittwe blieb, erst im einundsechzigsten. Von seinen Schulstudien ist wenig überliefert, so daß man vermuthet, er habe wegen Kränklichkeit mehr Privatunterricht genossen. Thatsache ist, daß er schon als Knabe einen unwiderstehlichen Trieb zur Erlernung der Sprachen spürte, dem er sich, wo immer Gelegenheit war, mit ganzer Seele hingab. Ueber das Lateinische hinaus ging der damalige Schulhorizont nicht; er selbst aber fand Mittel, sich des Griechischen und Hebräischen zu bemächtigen; später ging er an die sämmtlichen semitischen Mundarten, sowie an die vornehmsten europäischen Sprachen, zuletzt noch an das persische und türkische. Ueberall war er mehr oder weniger Autodidakt; wenn man bedenkt, wie gering zu seiner Zeit die vorhandenen literärischen Hülfsmittel überhaupt waren, zumal in den streng katholischen Kreisen, denen er angehörte, und wie wenig Aufmunterung ihm von seinen Umgebungen zu Theil werden konnte, so nöthigt der Umfang, besonders aber die Gründlichkeit seines allmählich erworbenen philologischen Wissens zur Bewunderung. Für das Hebräische soll er Unterricht von einem Juden gehabt haben; wie methodisch und rationell ein solcher zu seyn pflegt, bedarf keiner Erinnerung. Die Lust zur Sache war aber groß, denn man erzählt, daß er sich gewöhnte, hebräisch zu beten. Im Arabischen hatte er wenigstens einige Aufmunterung und Anleitung, da er auf seinen jugendlichen Spaziergängen in dem Garten der Abtei St. Germain-des-Près, nahe am elterlichen Hause, die Bekanntschaft des gelehrten Benediktiners Dom Berthereau machte, welcher damals sich mit den orientalischen Quellen zur Geschichte der Kreuzzüge beschäftigte.

Indessen blieben die Sprachen zunächst für den jungen Silvestre ein gelehrter Zeitvertreib, und er selber ahnte noch nicht, daß hier seine Lebensaufgabe seyn würde. Er studirte, nach den Ueberlieferungen des Hauses, die Rechte und erhielt im 23. Jahre die Bestallung als Rath am Münzhof (Cour des monnaies), rückte in demselben Verwaltungszweig zehn Jahre später zum Generalcommissär vor, nahm aber im Beginn der Umsturzperiode (1792) seine Entlassung und zog sich ins Privatleben zurück. Wenige Jahre zuvor hatte er sich verheirathet und lebte nun fast fünfzig Jahre lang in glücklich stillen Familienverhältnissen den Lieblingsstudien. Sein Studierzimmer blieb seine Welt, selbst als Aemter, die mit seiner Wissenschaft in Verbindung standen, ihm wachsende Ehre und Mühe brachten, und nur ein einziges Mal in seinem Leben verließ er die nächsten Umgebungen seiner Vaterstadt, nämlich 1805, da er im Auftrag der Regierung nach Genua ging in der täuschenden Hoffnung, dort vermuthete literärische Schätze zu

heben. Während der Schreckenszeit wahnte er auf dem Lande, gelegentlich mit den Bauern auf Requiſition der Freiheitsdespoten fürs Vaterland Korn dreſchend aber mit einer Flaſche Biers in der Taſche nach Paris auf die Bibliothek wandernd, welche jetzt nur ſpärliche Beſucher ſah.

Als dieſe Zeit der Gährung und Raſerei einer ruhigeren Entwickelung der Dinge Platz machte, war Sacy bereits von Vielen als ein bedeutender Gelehrter auf einem ſonſt wenig angebauten Felde des Wiſſens anerkannt. Schon als Jüngling hatte er ſich mit den damaligen Koryphäen der orientaliſchen Studien, Joh. David Michaelis, W. Jones und Eichhorn, in Verbindung geſetzt und Beiträge zu dem von letzterem herausgegebenen Repertorium geliefert, ſpäter auch zu deſſen bibliſcher Bibliothek, z. B. über die ſyriſch-hexaplariſche Bibelüberſetzung, über die drei ſogenannten ſamaritaniſchen Ausgaben des Pentateuch (ſ. d. Art.) und über den Briefwechſel der Samaritaner von Nablus mit Scaliger. In Frankreich ſelbſt gab er zuerſt eine Abhandlung über den Urſprung der arabiſchen Literatur (1785) und eine Bearbeitung der Naturgeſchichte des Demiri (1787) heraus. Glänzender noch bekundete er ſeine frühreife Gelehrſamkeit durch eine Reihe von Aufſätzen über die Saſſaniden-Münzen und Keilſchriften, welche er, mitten im ärgſten Sturme der Revolution geſammelt, herausgab (Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, 1793). Daher wurde er ſchon 1785 vom König zu einer der neu geſchaffenen Stellen als Académicien libre an der Académie des inscriptions ernannt und trat 1792 als ordentliches Mitglied in letztere ein. Als 1795 der Nationalconvent die Schule für die lebenden Sprachen des Morgenlandes gründete, wurde er zum Profeſſor des Arabiſchen ernannt, eine Stelle, die er bis an ſeinen Tod bekleidete; bald darauf ſollte er auch in das neu organiſirte Institut de France, die Vereinigung der großen Akademien zu Paris, treten, allein den abgeforderten, damals allgemein üblichen Eid (Haß dem Königthum) verweigerte er und bat auch ſeinen Austritt als Profeſſor an. Man ſchämte ſich aber, ihn zu entlaſſen, aber fand keinen Erſatzmann, ſo daß er unbeeidigt und unbehelligt im Amte blieb. Ins Inſtitut trat er erſt im Beginne der Kaiſerzeit. Im Jahre 1806 wurde er auch Profeſſor der perſiſchen Sprache am Collége de France.

Von der Zeit an, da Beruf und Neigung ſein Leben in die rechte Harmonie brachten, entwickelte er eine ungemeine literäriſche Thätigkeit und leiſtete, was nur immer von dem glücklichſten Zuſammenwirken eines eiſernen Fleißes, einer weiſen Ausnutzung der Zeit und reicher Gelegenheit aller Art zu erwarten war. Wir können raſcher über die meiſten Erzeugniſſe ſeiner Studien hinausgehen, da ſie unſerer Sphäre meiſt fremd ſind. Wir nennen daher von größeren Werken in chronologiſcher Ordnung nur Makriſi's Traktat von den muhammedaniſchen Münzen (1797); die Grundlinien der allgemeinen Sprachlehre (1799), welche mehrmals aufgelegt und unter Anderen auch von Vater ins Deutſche überſetzt wurden; die arabiſche Chreſtomathie in drei Bänden, 1806, vermehrt 1826 ff., nebſt einem vierten Bande mit Auszügen bloß aus Grammatikern; ſeine eigene große arabiſche Grammatik, 1810, zweite Ausgabe 1831, in 2 Bänden, vermehrt mit dem erſten gründlichen Traktat über die arabiſche Proſodie; Abdallatif's Beſchreibung von Aegypten (1810); Kalila-we-dimna oder die arabiſche Bearbeitung der ſogen. Fabeln des Bidpaï mit einer Einleitung über die Geſchichte der Fabel und mit Lebid's Preisgedicht als Zugabe (1816); das Pend-nameh, ein perſiſches Lehrgedicht, moraliſchen Inhalts von Ferid-eddin Attar, mit einer perſiſchen Vorrede des Herausgebers (1819); der bekannte Roman des Hariri mit arabiſchen Scholien, die zum Theil von Sacy ſelbſt redigirt ſind (1821); endlich ſein Werk über die Religion der Druſen, an welches er ſchon als Jüngling die Hand gelegt und das wenige Tage vor ſeinem Tode vollendet wurde. Von dem Schatze von Gelehrſamkeit, der in allen dieſen Werken in Anmerkungen und Excurſen niedergelegt iſt, macht ſich nur der einen Begriff, der ſich hineinſtudirt hat. Es iſt zwar keine gefällige, äſthetiſch durchgebildete Form der Wiſſenſchaft, die dem Leſer hier begegnet, aber auch keine un-

verdante Masse von zusammengerafften Collektaneen. Sacy war ein Philologe der alten Schule im besten Sinne des Wortes, zugleich ein genau zusehender Grammatiker, der noch dazu sein Leben lang bei den größten Kritikern der Literatur, den arabischen Sprachgelehrten selbst, zur Schule gegangen war, der aber daneben sich lebhaft für Geographie, Völkerkunde, Naturgeschichte, Gesetzgebung und besonders Religion interessirte und dem eben nur das Eine abging, was man freilich im steten Umgang mit arabischen Schöngeistern und Schulfüchsen nicht lernt, eher verlernt, nämlich der literärische Geschmack und der poetische Sinn. Aber im hohen Grade besaß er das Talent der klaren Darstellung, so daß selbst der Laie viele seiner Schriften mit Frucht lesen konnte. Die Zahl seiner kleineren Abhandlungen läuft in die Hunderte; man findet sie zerstreut im Journal des Savants, in den Mémoires de l'Académie des inscriptions, im Magasin encyclopédique, in den Annales des voyages, und in mehreren anderen auch ausländischen Sammelwerken, z. B. in den Göttinger gel. Anz. und in den Wiener Fundgruben des Orients. Besonders fleißig arbeitete er an den 1786 begonnenen und nach immer fortgesetzten Notices et extraits des Manuscrits de la bibliothèque du Roi und am Journal asiatique, das er 1822 mit der asiatischen Gesellschaft ins Leben rief.

Uebrigens hatte er sich auch über die Welt nicht zu beklagen, deren Lohn sonst, wie das Sprichwort sagt, und namentlich für die Gelehrten, Undank ist. Bürgerliche und akademische Ehren und Einkünfte strömten ihm zu. Im Jahre 1808 wurde er für Paris in das Corps législatif gewählt, was damals, wie jetzt eigentlich eine von der Regierung vergebene einträgliche Sinecure war; fünf Jahre später machte ihn der Kaiser zum Reichsbaron. In den verhängnißvollen Apriltagen des Jahres 1814 erklärte er sich ohne Zögern für die Bourbonen und wurde dafür während der ersten Restauration zum Rektor der Universität Paris, nach der zweiten zum Mitglied des königlichen Oberschulrathes ernannt, aus welcher Stellung er 1823 freiwillig schied. Später wurde er Administrator des Collége de France, wo er Lehrstühle für Sanskrit- und Chinesische Sprache gründen ließ; nach der Julirevolution Inspektor der orientalischen Abtheilung der königlichen Druckerei, Conservator der orientalischen Handschriften auf der königl. Bibliothek, Pair von Frankreich, Großofficier der Ehrenlegion u. s. w. Eben so wenig fehlte es an Anerkennung in der Gelehrtenwelt. Von allen Gegenden strömten ihm Schüler zu, obgleich nur die Vorangeschrittenen bei ihm etwas lernten, und diese allerdings Tüchtiges; unzählige Erstlingsarbeiten in der morgenländischen Gelehrsamkeit wurden ihm zugeeignet; er war Präsident der asiatischen Gesellschaft, zuletzt beständiger Sekretär der Akademie der Inschriften, anderer Auszeichnungen nicht zu gedenken. In seinen persönlichen Verhältnissen war er, wenigstens in seinen älteren Jahren, eben kein mittheilender, hingebender Mann, immer aber dienstfertig, gewissenhaft, fest und überzeugungstreu. Er trat öfter in der Pairskammer als Redner auf, auch vor der Revolution als politischer Schriftsteller, obwohl anonym, streng conservativ und schon 1827 vor den später eingetretenen Ereignissen warnend. Zu seinem Lobe muß noch gesagt werden, daß er seine Vorlesungen, und zwar sechs wöchentlich, bei der bekannten Trägheit der Pariser Gelehrten eine unerhörte Zahl, jede anderthalbstündig, unausgesetzt bis an seinen Sterbetag hielt. Am 19. Februar 1838 traf ihn auf der Straße der Schlag und er starb am 21., ein seltenes Beispiel ehrlich verdienten und reichlich genossenen wissenschaftlichen Ruhmes. Seine in ihrer Art einzige Büchersammlung wurde nach seiner ausdrücklichen Anordnung im Aufstreich verkauft und kam so auseinander; der Katalog derselben erschien 1842 bis 1847 in drei starken literärisch interessanten Bänden. Weiteres findet man in einer Notice historique, welche der Akademiker Daunou seinen Collegen vorlas, und in einer biographischen Skizze, welche Reinaud für die asiatische Gesellschaft schrieb. Beide finden sich im Journal asiatique 1838.

Ed. Reuß.

Sadducäer. Zur richtigen und klaren Bestimmung dessen, was im jüdischen Staats- und Gemeindeleben mit diesem Namen zu bezeichnen ist, knüpfen wir an das

van uns im Art. „Phariſäer“ Geſagte an. Wir haben dort den Verſuch gemacht, den Urſprung und die Natur des fälſchlich ſogenannten jüdiſchen Sektenweſens aufzuhellen, an die Stelle herkömmlicher Varurtheile richtigere Begriffe zu ſetzen und eine beſſere Einſicht in die wahren Verhältniſſe zu vermitteln. Um unnöthige Wiederhalungen zu vermeiden, müſſen wir die Leſer bitten, ſich das dart gezeichnete Bild zu vergegenwärtigen, um das hier aufzuſtellende Gegenſtück recht zu verſtehen und zu würdigen. Wir wallen zuerſt den Sadducäismus im Allgemeinen van dem früher ſchan eingenammenen und gerechtfertigten Standpunkte aus beleuchten und dann auf eine Reihe einzelner Punkte theils exegetiſch und kritiſch, theils auch palemiſch eingehen.

Der Sadducäismus ſtellt ſich, und darin ſtimmen zuletzt alle unſere Quellen überein, van varneherein in entſchiedenen Gegenſatz zum Phariſäismus. Die Benennung, van zweifelhaftem Urſprung, aber wahl nur beſtimmt, das Recht und die Ehre des jüdiſchen Namens gegen diejenigen zu behaupten, welche denſelben für ſich ausſchließlich in Anſpruch nahmen, bezeichnet eine Partei, welche wa möglich nach weniger verſtanden und nach unrichtiger beurtheilt warden iſt, als die phariſäiſche, nnd in Bezng auf welche der Gebrauch des Ausdrucks „Sekte“ vallends zum baaren Unſinn wird. Urſprünglich war der Sadducäismus ſicherlich gar nichts Anderes, als die Abneigung ader Weigerung, auf die Uebertreibungen des ritualen und aſcetiſchen Farmalismus einzugehen; van einer Häreſie, van einem Schisma war dabei nicht im entfernteſten die Rede. In gewiſſem Sinne dürfte man ſagar eher ſagen, die Phariſäer ſeyen im Anfang die Neuerer geweſen. Ihre eigenthümlichen Lehren waren ja Zuſätze zum Geſetz, welchem die Sadducäer ausſchließliches Anſehen beilegten. So erklären wir uns den Widerwillen der letzteren gegen das Traditiansweſen und ſeine religiöſen und aſcetiſchen Forderungen, ſawie die Verwerfung der Lehre van der Auferſtehung. Aber als Partei, durch den natürlichen Lauf der Dinge gezwungen, einen langwierigen Kampf auf dem Gebiete des öffentlichen und ſacialen Lebens durchzukämpfen, wurden ſie zuletzt ebenfalls in palitiſche Streitigkeiten verwickelt, und ſtanden in geſchloſſener Reihe den Phariſäern gegenüber in Betreff von Dingen, an welche ſie anfänglich gar nicht gedacht hatten. Vom Volke mit weniger günſtigem Auge geſehen, bequemten ſie ſich leichter dazu, palitiſche Verhältniſſe mit dem Auslande anzuknüpfen, wie das Mißgeſchick der Nation ſie herbeiführte, und in Frieden zu leben mit einer Welt, welche ſie weder überwinden, nach ſich aſſimiliren kannten. Sie kamen ſelbſt dazu in dieſer Welt, das aufzuſuchen, was ſie Gutes und Nützliches haben machte, weder ihre Vergnügungen nach ihre Lehren zu verachten, kurz mit ihr zu theilen, was man ihr nicht nehmen kannte. Die Ideen und Farmen des Judenthums, wie ſie ſich in den beiden erſten Jahrhunderten nach dem Exil entwickelt hatten, waren auch van den Sadducäern angenammen und anerkannt. Was ſie van den Phariſäern unterſchied und trennte, war einmal, daß ſie nicht, wie dieſe, die nach und nach entſtehenden und wachſenden Bedürfniſſe der bürgerlichen Geſellſchaft und der philoſaphirenden Vernunft durch eine rein und ausſchließlich natianale Entwickelung befriedigen wallten. Das Princip des Phariſäismus ging darauf aus, ader hatte dach die Wirkung, dem Valksleben immer engere und kümmerlichere Formen aufzudrängen, während der wahre Fartſchritt, in der Welt der Geſellſchaft wie in der Welt des Gedankens, zur erſten Bedingung Wechſelwirkung und Austauſch hat. Sie bequemten ſich alſa leichter unter die Fremdherrſchaft und wehrten ſich weniger gegen den Einfluß, den dieſelbe auch in anderen als palitiſchen Dingen üben mochte. Je mehr dieſer Einfluß überwog, deſta weniger dachten ſie daran, ihm einen Widerſtand entgegenzuſetzen, der ja dach in ſeinen Mitteln zu unmächtig geweſen wäre und ſalglich nur zu Niederlagen führen kannte, und ſelbſt im beſten Falle keine abſalut heilſame Wirkung gehabt hätte. Unter der Herrſchaft der Perſer beſtand dieſe Richtung vielleicht erſt im Keime und ahne Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, ſa zwar, daß Nehemias zugleich ein phariſäiſcher Geſetzgeber zu Jeruſalem und ein demüthiger Höfling zu Suſa ſeyn kannte. Aber in der makedaniſchen Periode erſcheint ſie ſchon als ein Princip, als eine Parteimaxime; endlich, zur

Römerzeit, wurde die Partei eine Art von Macht in der Nation, aber eine ſolche, welche ihren Stützpunkt außerhalb dieſer letzteren, bei den fremden Herren, ſuchen mußte, weil ſie keine Wurzel in den Maſſen hatte und nicht von den Sympathieen derſelben getragen wurde. Denn in der That ſind die Sadducäer nie eine Volkspartei geweſen; die Menge war zum Voraus für das phariſäiſche Weſen gewonnen durch den Schein größerer Frömmigkeit und aus inſtinktivem Haſſe gegen alles Fremde. Sie waren zuletzt nur noch eine politiſche Coterie, und als ſolche verſchwinden ſie aus der Geſchichte, ſobald durch die Zerſtörung Jeruſalems und jeden Reſtes von jüdiſchem Staatsweſen überhaupt kein Raum mehr für ſie war. Vom politiſchen Geſichtspunkte aus ſie beurtheilend, muß man anerkennen, daß ſie klüger und weitſchauender waren, als die Phariſäer, und daß die Verantwortlichkeit für die Kataſtrophe nicht auf ihnen laſtet. Man muß ihnen nachrühmen, daß ſie es verſchmähten, durch heuchleriſche Demagogie einen Einfluß zu gewinnen, den ſie nun einmal nicht auf dem geraderen Wege einer verdienten Zuneigung des Volkes erwerben konnten. Es bleibt darum nicht weniger wahr, daß die meiſten unter ihnen, indem ſie ſich den Griechen und Römern näherten und der Politik des Auslandes dienten, zunächſt ihren perſönlichen Vortheil im Auge hatten und es mit den religiöſen Intereſſen der Nation faſt eben ſo leicht nahmen als mit den bürgerlichen.

Dies führt uns zu einer Behauptung zurück, die wir ſchon oben ausgeſprochen haben. Die Sadducäer, noch weniger als die Phariſäer, bildeten keine Sekte, das heißt keine weſentlich auf die Gemeinſchaft eines theologiſchen oder kirchlichen Syſtems gegründete Partei. Wir wüßten wirklich nicht, welches Syſtem von beſtimmmt formulirten Lehren wir ihnen zuſchreiben ſollten. Dem phariſäiſchen Judenthum gegenüber beobachteten ſie vielmehr eine kaltſinnige Neutralität, aber ſie ſetzten demſelben mehr oder weniger entſchiedene Verneinungen entgegen. Nimmermehr aber kann eine Schule oder Partei von bloßen Verneinungen leben. Was ſie Poſitives und Gemeinſchaftliches haben mochten, außer den allgemeinen Grundſätzen der moſaiſchen Religion, das war eine gewiſſe Neigung zu fremden Ideen und Sitten, eine Neigung, die in ſehr verſchiedenem Grade zur Erſcheinung kam, vom bloßen Gewährenlaſſen bis zur eigentlichen Vorliebe, je nach den Umſtänden und dem Karakter der Individuen, welche ſich aber immer nicht ſowohl auf Lehren und Theorieen als auf die Geſtaltung des geſellſchaftlichen Lebens bezog. Hätten wir hier eine politiſche Geſchichte der Juden zu ſchreiben, ſo wäre es uns ſehr leicht, das den Sadducäern Gemeinſchaftliche auszuzeichnen. Wir würden ſie ſchildern theils als die ſervile, theils als die diplomatiſirende Partei zur Zeit der Unabhängigkeitskriege gegen die Seleukiden; ſpäter, unter den Haſchmonäern, als die politiſche und dynaſtiſche; endlich als die gemäßigte, während des fanatiſchen Verzweiflungskampfes gegen die Römer. Alles dieſes aber macht aus ihnen keine „Sekte“. Mit dieſem Namen dürfen die Sadducäer eben ſo wenig bezeichnet werden, als die Herodianer, d. h. die Juden, welche für die Familie des Herodes gegen die Patriaten und Republikaner Partei genommen hatten. Auch brauchen wir hier nicht zu unterſuchen, bis zu welchem Grade die Genoſſen dieſer Parteien mit den Künſten und Studien des Heidenthums etwa auch deſſen Laſter könnten angenommen haben; denn auch dieſes hat mit einem theologiſchen oder philoſophiſchen Syſteme nichts zu ſchaffen. Für unſere beſondere Darſtellung genügt es, die ſehr weſentliche Thatſache hervorzuheben, daß bei ihnen die Grundlage alles Judenthums, die Idee der Gottesherrſchaft, erſchüttert war, inſofern dieſelbe, in dem prophetiſchen wie in dem phariſäiſchen Moſaismus ganz unzweifelhaft eine partikulariſtiſche iſt, während die ſadducäiſche Partei eben ſo gewiß, wenn auch nicht immer laut ausgeſprochen, weltbürgerliche Tendenzen hegte. Die Abſchwächung des theokratiſchen Princips aber führte nothwendig von den Ideen ab, welche da, wo daſſelbe in ſeiner vollen Kraft und Fruchtbarkeit beſteht, naturgemäß ihm entquellen. Die meſſianiſchen Lehren und Hoffnungen, zu denen das Auferſtehungsdogma als integrirender Theil gehört, mußten den Sadducäern als Hirnge-

ſpinnſte erſcheinen, gelegentlich ſagar als revalutianäre Maximen aber palitiſche Verbrechen. Kaiphas und Pilatus begegneten ſich hier auf demſelben Baden; ja der Prieſter war nach mehr als der Landpfleger eifrig darauf bedacht, den Reichsfrieden durch einen Juſtizmard zu wahren und eine Schilderhebung, welche er wie eine Wetterwalke am Harizante aufſteigen ſah, im Keime zu erſticken.

Wir können alſa ſagen, daß die Sadducäer den hahlen und peinlichen Farmalismus der Phariſäer glücklich vermieden hatten, und daß der engherzige, buchſtabenklaubende Geiſt dieſer letzteren ihnen fremd war; aber in viel weſentlicheren Dingen hatten ſie ſich mehr nach van dem Geiſte der Propheten entfernt und mit dem Glauben an die Zukunft des iſraelitiſchen Vallsthums hatten ſie einen guten Theil der religiöſen Ueberzeugungen ihrer Mitbürger aufgegeben. Bei eben ſa vielen Irrthümern weniger Aberglaube und mehr Gleichgültigkeit, bei eben ſo graßem Egaismus mehr Klugheit und mehr Niederträchtigkeit, bei eben ſa vielen Fehlern mehr Erfalg und weniger Verdienſt, das iſt's, was den Sadducäismus als Partei van dem Phariſäismus unterſcheidet, ſeinem entſchiedenſten, beſtändigſten, fort und fort unterliegenden, zuletzt grauſam erdrückten und dach unſtreitbar ſiegreichen Gegner. Der erſtere arbeitete, ahne es zu wiſſen, auf eine ſchmähliche Verarmung des Judenthums hin, der letztere erwirkte, man darf wahl ſagen, mit vallem Bewußtſeyn, eine traurige Verknöcherung deſſelben.

Wir haben abſichtlich die allgemeinen Betrachtungen varausgeſchickt. Iſt einmal eine klare Einſicht gewannen in den Entwickelungsgang der Geiſter während eines eben ſo intereſſanten als dunkeln und vernachläſſigten Zeitabſchnitts der alten Geſchichte, ſa iſt es auch leichter, van da aus ſich ein Urtheil zu bilden über die nur fragmentariſch erhaltenen und darum öfters ſpröden Natizen, aus welchen ſich irgend eine ſpecielle Seite jener Geſtaltungen erkennen laſſen ſall. Wir wallen nun noch, und können es auch mit viel geringerem Aufwande von gelehrter Cambinatian, das Einzelne, was uns hin und wieder überliefert iſt und was insgemein die Subſtanz jeder Definitian des Sadducäismus bildet, dem Leſer varführen und mit dem Geſagten in Verbindung bringen.

Im Neuen Teſtamente iſt verhältnißmäßig nur ſehr ſelten van den Sadducäern die Rede. Jeſus, der ſa viel gegen die Phariſäer, d. h. gegen den jüdiſchen Schul- und Valksgeiſt zu kämpfen hatte, kam mit den Sadducäern, als einer ganz außer dem Kreiſe ſeiner täglichen Wirkſamkeit ſtehenden kleinen und varnehmen Partei, kaum in Berührung und bekümmerte ſich nicht um ihre beſanderen Intereſſen und Intriguen. Bei Jahannes werden ſie gar nicht genannt. Ein einziges Mal werden ſie van den drei erſten Evangeliſten eingeführt (Matth. 22, 23 f. Mark. 12, 18 f. Luk. 20, 27 ff.), wa ſie dem beliebten und in einem Hauptartikel mit ihren Gegnern übereinſtimmenden Valkslehrer eine ſpitzfindige Schulfrage varlegen, mittelſt welcher ſie ihm eine Verlegenheit bereiten und zugleich die fragliche Lehre ſelbſt perſifliren wollten. Es iſt bekannt, wie er ſie theils mit den gewöhnlichen Mitteln ihrer eigenen Schuldialektik abfertigt, ahne auf höhere Geſichtspunkte einzugehen, die ihnen wahl ganz fremd geweſen wären, theils aber auch die Gelegenheit benützt, den Valksglauben ſelbſt zu vergeiſtigen. In der zum Grunde liegenden Thatſache ſelbſt, der Leugnung der leiblichen Auferſtehung durch die Sadducäer ſtimmen die evangeliſchen Berichterſtatter mit allem ſanſt überlieferten überein, und dieſes Dagma erſcheint dabei, ſa weit es hier in Frage geſtellt wird, ganz wie es ſich auf natianalem Baden ausgebildet hat; durchaus verſchieden van dem philaſaphiſchen Prablem der Unſterblichkeit der Seele. Die Sadducäer ſtehen ſomit, wie ſchan oben angedeutet iſt, mit ihrer Verneinung auf dem Baden der maſaiſchen und praphetiſchen Dagmatik, welche ebenfalls van dieſem Lehrſatz und dem damit in engſter Verbindung ſtehenden, van einer jenſeitigen Vergeltung, keinen Gebrauch macht ader, kürzer geſagt, ihn nicht kennt. Außerdem nennt nur nach Matthäus die Sadducäer an zwei Stellen, beide Male in Verbindung mit den Phariſäern, in der Predigt des Täufers (3, 7.) und da, wa van Jeſu ein Zeichen vam Himmel begehrt wird (16, 1.). An beiden

Orten ſehen wir in dieſer Faſſung des Textes nicht ſowohl gemeinſchaftliche Schritte zweier ſonſt widerſtrebender Parteien, als den Widerſchein der den Fernerſtehenden etwas unklar gewordenen, im Grunde ganz richtigen Vorſtellung, daß die evangeliſche Predigt ihrer Natur nach beiden vorhandenen Richtungen entgegenſtand und wirkte, alſo mehr eine Abſtraktion aus der Geſchichte, als dieſe letztere ſelber. Ja, wenn an der einen Stelle Jeſus zu ſeinen Jüngern ſagt: Hütet euch vor dem Sauerteig der Phariſäer und Sadducäer, während der gewöhnlich viel originellere Markus für letztere die Herodianer ſetzt, ſo dürfte dieß ein Wink ſeyn, daß jenes Wort eigentlich eine Warnung vor einer Theilnahme an den politiſchen Wirren der Zeit geweſen war, wodurch ein Enthalten nach beiden entgegengeſetzten Seiten hin angerathen wurde, und wir hätten eine Spur, ſelbſt in der evangeliſchen Erzählung, davon, daß die Gegenſätze, namentlich in der damaligen Zeit, am lebendigſten und faßbarſten auf dem Gebiete der Politik zur Erſcheinung kamen. Und dieß eben ſcheint uns über allen Zweifel erhoben durch die Erzählungen der Apoſtelgeſchichte. Hier treten durchgängig die Sadducäer als erbitterte hartnäckige Gegner der chriſtgläubigen Gemeinde auf, die Phariſäer dagegen vielfach — ſo weit die geſetzwidrige Richtung des Stephanus und Paulus nicht in's Spiel kömmt — als deren Gönner, Vertheidiger und Anhänger (vgl. 5, 17. 34.). Woher dieß, da die evangeliſche Geſchichte ganz Anderes hatte erwarten laſſen? Iſt etwa das Chriſtenthum der erſten Gemeinde nach Jeſu Tode baarer Phariſäismus geweſen, des Meiſters Geiſte zuwider? Nach der Apoſtelgeſchichte (namentlich 23, 6 ff.) hat man ſich wohl gedacht, die Phariſäer haben aus bloßer Erbitterung gegen ihre auferſtehungsleugneriſchen Widerſacher eine plötzliche Anwandlung von Sympathie gegen die ſonſt verhaßten Galiläer empfunden. Mit dieſer Auskunft können wir uns ſchlechterdings nicht zufrieden geben. Aber auch die andere Stelle 4, 1. mag zunächſt ſo aufgefaßt werden, als wenn die Sadducäer an der chriſtlichen Predigt nichts weiter verdroſſen hätte, als daß ihr Widerſpruch gegen die Auferſtehungslehre dadurch geſchwächt wurde. Sollte dieß die Meinung eines die Sache aus weiter Ferne beurtheilenden Erzählers geweſen ſeyn, ſo wäre eben zu ſagen, daß einerſeits die übrigen in Betracht kommenden Momente ihm unbekannt oder gleichgültig geweſen und daß andererſeits allerdings auf einem gewiſſen Standpunkte gerade im Schooße der Gemeinde die Auferſtehung, als Thatſache der Geſchichte wie als evangeliſche Lehre alles Andere in den Hintergrund drängte. Die umſichtigere Geſchichtsforſchung wird die berichteten Fakten gar wohl mit den ſonſt bekannten Parteiverhältniſſen vereinbar finden, ja dieß viel leichter als jede einſeitige, an der Oberfläche ſtehen bleibende. Die Predigt Jeſu hatte es mit dem inneren religiöſen Leben zu thun gehabt, mußte alſo ihrer innerſten Natur nach in feindliche Berührung mit dem Phariſäismus kommen. Die treibende Kraft und der Lebenskern der erſten chriſtlichen Gemeinde war die meſſianiſche Hoffnung, und noch dazu die ſehr jüdiſch gefärbte, und gerade dieſe theilte ſie mit den Phariſäern. Der Unterſchied, abgeſehen von dem Glauben an die Perſon Jeſu, lag wohl nur darin, daß hier das perſpektiviſch-himmliſche, alſo einer geiſtigen Umbildung zugängliche Element vorherrſchte, dort das aktual-politiſche, in das Staatsleben und in die öffentlichen Verhältniſſe eingreifende. Hier alſo ſahen die Phariſäer Verwandtes, vielleicht Benutzbares für ihre Parteizwecke und Hintergedanken, die Sadducäer Gefährliches, Beunruhigendes, weil Ueberſpanntes, wenn nicht bereits Demagogiſch-Geheimbündleriſches.

Gelegenheitlich (Kap. 23, 8.) läßt der Verfaſſer noch ein Wort davon fallen, daß die Sadducäer weder an Engel noch an Geiſter glaubten, während die Phariſäer zu der entgegengeſetzten Anſicht ſich bekannten. Dieß iſt nun von Neuerern mit zu der Behauptung benutzt worden, die Sadducäer ſeyen Materialiſten geweſen oder doch Rationaliſten, während Andere jene vereinzelte Notiz als eine von Unwiſſenheit zeugende gegen die Glaubwürdigkeit des Berichterſtatters kehrten, Aeltere dagegen ſich viele Mühe gaben (Boissi, diss. sur l'histoire des juifs I, 246), zu erklären, wie die Sadducäer bei ihrem Feſthalten am moſaiſchen Geſetze zum Leugnen des Daſeyns der Engel kommen

konnten, die doch darin ſo viel genannt würden. Müßten wir uns nach einem exegetiſchen Grunde ihres Widerſpruchs umſehen (letztere als eine hiſtoriſche Thatſache vorausgeſetzt), ſo wäre er leicht darin gefunden, daß ſie jeden רוּחַ und מַלְאָךְ, welchen die heiligen (alten) Schriften erwähnen, eben als eine vorübergehende Manifeſtation der Gottheit betrachteten, nicht als ein beſonderes Weſen, und wir müßten dieſe Anſchauung erſt noch als einen Beweis eines viel ſchärferen hiſtoriſchen Blickes und Taktes gelten laſſen, als der ihrer Gegner war. Aber wahrſcheinlich bedürfen wir deſſen gar nicht, und der ganze Streit, von welchem uns a. a. O. Kunde gegeben wird, betraf die Frage, ob in gegenwärtiger Zeit einem Individuum unmittelbar und innerlich (πνεῦμα) oder mittelbar und äußerlich (ἄγγελος) eine göttliche Offenbarung zu Theil werden könne (vgl. V. 9.). Die Phariſäer bejahten die Frage, die Sadducäer verneinten ſie, nicht ſowohl theoretiſch als ihrer reſpektiven Parteiſtellung nach, in Beziehung auf den vorliegenden Fall, den ſie nicht nach einer ſolchen Schultheorie, ſondern aus den vorhin entwickelten Gründen als einen ſie in entgegengeſetzter Richtung intereſſirenden für ihre ſonſtigen Parteizwecke benützten. Unſer Berichterſtatter hatte die Geſchichte vom Hörenſagen, und Niemand wird ihm verargen, daß er nicht hinter die Couliſſen ſah.

Gehen wir vom Neuen Teſtamente zu Joſephus über, der bisher immer für die Hauptquelle in dieſen Dingen gegolten hat, ſo tritt uns die Vorſtellung entgegen, die Sadducäer ſeyen eine Philoſophenſchule geweſen. (Die Belegſtellen aus dieſem Schriftſteller ſind im Art. „Phariſäer“ namhaft gemacht.) Für griechiſche Leſer gehörte ja auch, was über das künftige Leben hier zu berichten war, in den Kreis der Spekulation; wenn es weiter hieß, ſie ſeyen der mündlichen Tradition abhold geweſen und haben ſich an das Schriftgeſetz gehalten, ſo konnten die Griechen, welche von den juridiſchen Streitfragen und dem kleinlichen Ritualweſen der Juden, oder beſſer ihrer Rabbinen, nichts wußten, ebenfalls ſich dabei nichts vorſtellen, als was auch bei ihnen von Sophiſten aller Farben verhandelt wurde; den Einblick in das politiſche Parteigetriebe hatte der jüdiſche Hiſtoriker aus Gründen, die bereits a. a. O. angedeutet und in einem eben erſchienenen größern Aufſatz über Joſephus (Nouvelle revue de théologie, T. IV) entwickelt ſind, ihnen geradezu unmöglich gemacht. Vollends aber war die Sache abgemacht, wenn er es nun betonte, daß die Sadducäer von einer εἱμαρμένη, einer höhern, auf die menſchlichen Handlungen einen Druck übenden Macht, nichts wiſſen wollten, ſondern die Freiheit des Willens behaupteten. Daß es nun unter den Sadducäern auch philoſophirende Geiſter gegeben, wer möchte das läugnen? Iſt man doch in unſeren Tagen ſogar auf die Idee gerathen, das Buch Kohelet, das in ſo mancher Hinſicht dem Kreiſe der normalen Geſtaltungen des religiöſen Gedankens im iſraelitiſchen Volke fremd zu ſeyn ſcheint, könnte aus dieſer Quelle gefloſſen ſeyn. Auch dies mag zugegeben werden, daß, wenn einmal ein bedeutender Lehrer der Partei eine wichtige Frage in einem gewiſſen Sinne entſchieden hatte, und namentlich in einem der Entſcheidung der anderen Partei entgegengeſetzten Sinne, eine ſolche Entſcheidung eine Art von Parteigrundſatz wurde, welchem namentlich der größere Haufe derer, die keine eignen hatten, anhing, wie dies überall in der Welt zu gehen pflegt. Wir können alſo immerhin dem Joſephus glauben, daß ſadducäiſche Lehrer, wofern ſie auf dieſe Frage zu ſprechen kamen, der Freiheit das Wort redeten gegen den Determinismus. Dies heißt noch nicht, daß dieſe Lehre etwa der Kern und Mittelpunkt des ſadducäiſchen Denkens geweſen wäre, von wo aus auch die Verwerfung der Vergeltungslehre zu begreifen und zu conſtruiren ſeyn müßte, wie dies Einige verſucht haben. Joſephus hebt eben nur das hervor, was für ſeine beſondern Zwecke, welche gar nicht die eines ächten Hiſtorikers ſind, brauchbar iſt und verrückt ſo dem unkundigen und unvorſichtigen Leſer durchaus den Geſichtspunkt der Beurtheilung. Wiederum auf ganz andere Dinge führen uns die ſpärlichen Mittheilungen über die Sadducäer im Talmud, welche zudem erſt durch jüdiſche Gelehrte unſerer Zeit dem früher vorhandenen Material hinzugefügt worden ſind. Ganz nach dem Geiſte jener für dieſen Gegenſtand neu eröffneten Quelle, be-

ſchränkt ſich hier die Differenz zwiſchen Phariſäismus und Sodducäismus auf untergeordnete Schulfragen theils ritualer, theils juridiſcher Natur, etwa wie zwiſchen den, ebenfalls mit ganz falſchem Namen als „Sekten“ aufgeführten, vier orthodoxen Schulen des Islam. Beiſpielsweiſe erwähnen wir die Frage, ob das tägliche Opfer ein notionoles ſey oder nicht, mithin aus dem Ertrag der Steuern zu beſtreiten; die Beſtimmung über die Beweglichkeit oder Unbeweglichkeit gewiſſer Feſttage; die ſtrengere oder mildere Interpretation des jus talionis; den Streit über Grad und Gränze der Verantwortlichkeit eines Herrn für ſeinen Sklaven bei Beſchädigung Dritter; gewiſſe Artikel des Erbrechts u. ſ. w. Es kömmt uns nicht im Entfernteſten in den Sinn, bezweifeln zu wollen, daß der Talmud in ſolchen Notizen, die höchſt ſporadiſch vorkommen, authentiſche Erinnerungen der Schule aufbewahrt habe. Im Gegentheil gibt er uns damit ein indirektes und nur um ſo ſichereres Zeugniß dafür, daß beide Parteien, im Großen und Ganzen, auf dem Boden deſſelben Judenthums ſtanden, ſoweit es ſich um die frei zu geſtaltenden inneren Verhältniſſe handelte, und daß in dieſer Sphäre keine Gegenſätze vorhanden waren, welche zu einem Bruche hätten führen müſſen, wie man ihn etwa aus den jüngeren Anſchauungen und Verunglimpfungen herauszuleſen faſt genöthigt wird. Offenbar fanden ſich Phariſäer und Sadducäer in den Richtercollegien, auf dem Katheder und ſonſt nahe genug neben einander, um ihre verſchiedenen Anſichten geltend zu machen, aber immer mit der Ausſicht auf einen Sieg, der das Gebäude des Staates nicht ſprengte.

Man ſieht aus dem Obigen, daß jede unſerer älteren Quellen ächte Züge zu dem weniger verblichenen als übermalten Bilde des Sodducäismus liefert. Die Aufgabe iſt, nur ſie in der rechten Weiſe zu verbinden und den authentiſchen Umriß, das natürliche Profil zu finden, auf welches ſie aufgetragen werden müſſen. So gewiß es ein Irrthum wäre von einer „Sekte“, alſo von einer religiös getrennten Kirchengeſellſchaft zu reden, ebenſo ſchief wäre es, mit den Kategorieen griechiſcher Schultendenzen auskommen zu wollen oder Alles auf ein paar rabbiniſche Nergeleien und Buchſtabenklaubereien zu reduciren, was vollends den von der Geſchichte bezeugten langen Kampf des Phariſäismus und Sadducäismus ſeit der Makkabäerzeit, ſowie das bleibende Reſiduum von Parteihaß, den freilich Niemand mehr verſtehen konnte, weil er aus dem Gebiete der Wirklichkeit verſchwunden war, im ſpätern Mittelalter, unerklärt ließe.

Zu dem, was wir bis jetzt aus älteren, mehr oder weniger lauteren Quellen geſchöpft haben, iſt nun aber noch anderes vielfach verdächtiges Material gekommen, durch welches das Bild des Sadducäismus vollends zur Karikatur geworden iſt. Der Mangel an hiſtoriſchem Sinn, der dem Alterthum überhaupt eigen iſt, mußte ſich zumeiſt an ſolchen Gegenſtänden bethätigen, wo ohnehin die Wiſſenſchaft Lücken bot und der Muthmaßung freierer Spielraum blieb.

So ſtammt von den Kirchenvätern die bis heute von Vielen für baare Münze genommene Notiz, eine weſentliche Differenz zwiſchen Phariſäern und Sadducäern ſey geweſen, daß Letztere den Pentateuch allein für kanoniſch angeſehen hätten, während Erſtere das ganze Alte Teſtament für heilig gehalten. Bei ruhiger Ueberlegung muß eine ſolche Ausſage Jedem bedenklich vorkommen, der ſich nur erinnern will, daß ja beide Parteien neben einander in den Synagogen ſaßen und die gleichen Texte aus Geſetz und Propheten vorleſen und erklären hörten; zu geſchweigen, daß die Sadducäer auch Mitglieder des Synedriums wurden und zur hoheprieſterlichen Würde gelangen konnten, alſo wohl ſchwerlich in einem ſo wichtigen Artikel, von dem übrigens keine jüdiſche Quelle etwas weiß, einer ſo grellen Abweichung von der offiziellen Rechtgläubigkeit ſich ſchuldig gemacht haben werden. Joſephus ſagt allerdings, die Sodducäer halten ſich ausſchließlich an den geſchriebenen *νόμος*, aber dem ſetzt er nicht etwa die andern Theile der heiligen Schrift entgegen, ſondern die von den Phariſäern gehegte und befolgte *παράδοσις*. Neuere haben ſich damit helfen wollen, daß man vielleicht an eine Scheidung im Kanon denken müſſe, nach welcher den Propheten eine etwas geringere Dignität

zugekommen wäre, oder gar daß ſie annahmen, es habe zweierlei Sadducäer gegeben! Nun iſt allerdings wahr, daß unſere proteſtantiſchen Begriffe vom Kanon auf die Synagoge gar nicht anwendbar ſind, wie ſchon die Verſchiedenheit des Paraſchen- und Haphtarenſyſtems beweiſt; allein die natürliche Erklärung jener patriſtiſchen Notiz iſt viel einfacher. Es iſt weiter nichts als eine grillenhafte exegetiſche Conjektur, die ſich bei Origenes und aus ihm bei anderen Commentatoren des Matthäus findet; man nahm Anſtoß an dem anſcheinend ſonderbaren und unzureichenden Argument für die Auferſtehung, welches Jeſus der Ironie der Sadducäer (Matth. 22, 23 ff.) entgegenhält, während er treffendere aus den Propheten hätte nehmen können. Das beweiſt eben nur, daß dieſe Theologen den tieferen Sinn der Worte Jeſu nicht erfaßten und ſelbſt in jüdiſcher Weiſe an der Schale der Auferſtehungslehre nagten, mit nichten aber, daß dem Herrn die Möglichkeit, ſeine Gegner aus angeblich beſſeren Texten zu widerlegen, zum Voraus abgeſchnitten war durch deren eigenthümliche Meinung vom Kanon.

Mannichfaltiger und bunter ſind die Einfälle, welche das mittelalterliche Judenthum über die Sadducäer zu Markte gebracht hat und welche dann die ſchwerfällige Gelehrſamkeit des 17. Jahrhunderts als integrirenden Theil der Geſchichte populariſirte. Dahin gehörten Verunglimpfungen und üble Nachreden aller Art, bei denen wir uns nicht aufhalten wollen. Sie ſind losgelöſt von jeder thatſächlichen Begründung und beruhen, auch wo man ſie gelten laſſen müßte, nicht auf feſtem, hiſtoriſchem Bewußtſeyn. Da wir die Sadducäer in näherer Verbindung mit ausländiſchem Weſen gefunden haben, und zugleich vorwiegend in den höheren Klaſſen der Geſellſchaft, ſo hat es nichts Auffallendes, daß ſie der phariſäiſchen Aſceſe abhold waren, auch wohl im Einzelnen durch Luxus und Unſittlichkeit Anſtoß gaben, aber dies war jedenfalls nicht eine nothwendige Eigenſchaft der Partei und auch nicht der Grund, warum die ſpäteren Juden ſie gerne Epikuräer nannten. Letzterer Name bezeichnet in rabbiniſchen Schriften vielmehr Irreligioſität, Atheismus und Materialismus und jede arge Ketzerei, und es iſt leicht bewieſen, daß ſolche Klagen nur bei der wachſenden Beſchränktheit des kirchlichen Horizontes aufkommen konnten, auch ſehr karakteriſtiſch, daß die chriſtlichen Gelehrten dieſelben begierig aufgriffen und in die rabbaniſtiſch-phariſäiſche Anſchauungsweiſe eingingen. Die bekannteſte, noch jetzt geläufige Fabel aus dieſem Kreiſe iſt der Mythus von dem Urſprung der Sadducäer. Von einem gefeierten Lehrer des 3. Jahrhunderts v. Chr. Geb., Antigonus von Socho, berichtete die Miſchna (Pirke Aboth I. §. 3), er habe ſeinen Schülern empfohlen, die Tugend zu üben ohne Rückſicht auf Lohn. Ein gemariſtiſcher Commentar, ſpäter auch Maimonides und ſeitdem Unzählige, ſetzten hinzu: Antigonus habe zwei Schüler gehabt, Zadok und Baithos, welche, ſey's aus Mißverſtand, ſey's aus tadelnswertherem Grunde, dieſe Lehre dahin verdrehten, daß überhaupt kein Lohn, keine Vergeltung, kein anderes Leben zu erwarten ſey. Dies ſey der Urſprung des Sadducäismus geweſen. Ob und inwiefern Sadducäer und Baithoſäer (auch Letztere werden ſchon in früheren Quellen als eine eigene, irrelehrende Partei genannt) einerlei oder verſchieden geweſen, wußte man ſich nicht recht klar zu machen. Noch jetzt glauben Viele und zum Theil ſehr nüchterne und beſonnene Forſcher an das Daſeyn jener Männer Zadok und Baithos (oder Boëthos?), obgleich das höhere Alterthum über dieſelben das tiefſte Stillſchweigen beobachtet und dafür die etymologiſche Erklärung des Namens „Sadducäer“ vorzieht, welche ſich aus der Art und Weiſe der Entſtehung der Partei auch am natürlichſten ergibt (Epiphan. haer. 14: *ἀπὸ δικαιοσύνης*; Suidas: *ἀπὸ τόπου*, lies: *ἀπὸ τρόπου*). Daß auch bei dem Worte צדוקים ein etymologiſches Mißverſtändniß zu Grunde liege und hier vielmehr eine verworrene Erinnerung an die Eſſener zu ſuchen ſey, hat die neuere Wiſſenſchaft wahrſcheinlich gemacht.

Uebrigens iſt die fabelnde jüdiſche Unkritik in unſern Tagen noch überboten worden von dem hyperkritiſchen Scharfſinn der modernen Gelehrſamkeit. Man iſt nämlich auf den Gedanken gerathen, die Geſchichte des Sadducäismus zu bereichern und zu reconſtruiren mit Hülfe der Schriften des bekannten alexandriniſchen Philoſophen Philo, der den Namen zwar

in allen seinen Werken nicht ein einziges Mal nennt, auch nirgends auf eine halbwegs deutliche Weise auf die Partei anspielt, mit welcher er eigentlich auch nie in Berührung kam; der aber doch, wie natürlich, gegen zahlreiche theoretische und praktische Irrthümer in der Welt ankämpft, und namentlich die im Pentateuch mit Tadel genannten Personen, von Kain und Lot bis zu Pharao und Bileam, als Typen solcher Irrthümer allegorisirend verwendet. Da hat nun der ohnlängst verstorbene Dr. Großmann in Leipzig in allen diesen Schilderungen einer ziemlichen abstrakten Polemik plötzlich lauter direkte Anspielungen auf die Sadducäer entdeckt und sie als solche zu einer eignen Geschichte der sadducäischen Philosophie verwerthet. Die Masse der theologischen, moralischen, levitischen und socialen Sünden, welche auf diese Weise der unseligen Partei aufgeladen werden, geht in's Unglaubliche und man wäre geneigt, zu sagen, daß selbst die Nachzügler der Gemora und unsere protestantischen Talmudisten noch sehr säuberlich mit derselben verfahren sind im Vergleich mit dem neuen Philo, der seine Karakteristik in dem Begriff „Rationalismus" zusammenfaßt, seinen neugierigen Lesern sich als „mystagogus" ankündigt und ihnen von vorne herein gesteht, daß die geschichtlichen Thatsachen, welche er ermitteln will, nur mit etwelcher Mühe ex obscuris et implexis verborum et symbolorum ambagibus zu gewinnen seyen.

Oft und viel sind endlich die Sadducäer mit der jüdischen (wirklich so zu nennenden) Sekte der Karäer in Verbindung gebracht worden. Für uns, die wir den Sadducäismus als Parteibestrebung mit dem jüdischen Staatswesen untergegangen seyn lassen, ist eine solche Verbindung, nach vielhundertjähriger Unterbrechung, undenkbar. Karäer und Sadducäer treffen allerdings zusammen in der Verwerfung des pharisäisch-rabbanitischen Traditionswesens; das ist aber nur eine einzige Seite des alten Sadducäismus, und analoge Ursachen bringen überall in der Welt analoge Wirkungen (Reaktionen) hervor, ohne daß zwischen Letzteren ein ursachlicher Zusammenhang statthat.

Literatur: Außer den am Schlusse des Art. „Pharisäer" verzeichneten Schriften vergl.: Jo. Reiske, de Sadducaeis. Jen. 1666. — J. H. Willemer, de Sadducaeis. Vit. 1680. — Conr. Iken, de Sadducaeorum in judaica gente auctoritate in Symbb. lit. brem. I, 299 sqq. — [Benj. W. D. Schulze] Conjecturae hist. criticae Sadducaeorum Sectae novam lucem accendentes. Hal. 1779. — Ch. Glob. Lebr. Grossmann, de philosophia Sadducaeorum. Lips. 1836 sqq. P. I—IV. Ed. Reuß.

Sadolet, Jakob, Bischof von Carpentras in der Grafschaft Avignon, Cardinalpresbyter zuerst Tituli S. Calixti, dann S. Petri ad Vinc. in Exquiliis, begabt mit ausgezeichneten Fähigkeiten, geschätzt wegen seiner Redlichkeit, Klugheit und gewandten Beredtsamkeit, geachtet als Philosoph und Dichter, berühmt als Schriftsteller und Gelehrter seiner Zeit, als treu ergebener Anhänger seiner Kirche und des päbstlichen Stuhles, dem er durch Rath und That bei wichtigen kirchlichen und politischen Angelegenheiten wesentliche Dienste leistete, aber auch die Hinweisung auf das rechte Wesen der Würde eines Oberhauptes der Kirche und des Klerus überhaupt nicht vorenthielt*), mild in seinem Urtheile über die, welche von Rom sich losgesagt hatten, gerecht in der Anerkennung fremder Verdienste, leutselig, willfährig und dienstfertig, offen und gerade, war zu Modena 1477 geboren, der Sohn angesehener Eltern. Sein Vater, *Johann* Sadolet, war Rechtslehrer an der Universität Pisa, dann zu Ferrara, stand bei dem

*) S. Sadolet's Briefe in der Gesammtausgabe seiner Werke unter dem Titel: Jacobi Sadoleti Card. et Episcopi Carpentoractensis Opera quae exstant omnia. Mogunt. 1607. Lib. X. epist. 10. p. 442: Dignitatem Pontificis in eo dixi positam, si, quae utilia et commoda Reipublicae Christianae essent, agerentur: hanc unam me agnoscere, neque aliam praeterea ullam in Ecclesiasticis hominibus dignitatem. Vergl. dazu (nach Pallavicinus und Raynald) Seckendorf, Hist. Luth. Lib. III. §. CVI. p. 430 (ed. Lips. 1694). Anton Florebellus schildert vom Standpunkte seiner Kirche aus das Leben Sadolet's, sagt aber nichts von dieser freimüthigen Aeußerung. Die Biographie ist der Gesammtausgabe von Sadolet's Werken vorgedruckt.

Herzog Herkules in Gunſt und Anſehen, ſorgte mit Eifer für die erſte Bildung ſeines Sohnes und ſtarb 1512. Jakob Sadolet war, nach der Angabe des Florebellus, faſt noch ein Knabe, als er ſchon bei Nikolaus Leonicenus, der ſich durch ſeine mediciniſchen Kenntniſſe und als Lehrer der Philoſophie auszeichnete, Vorleſungen über Ariſtoteles hörte und durch ihn in das Studium der Philoſophie und alten Literatur eingeführt wurde. Der Vater wünſchte, daß ſein begabter Sohn der Jurisprudenz ſich widmen ſollte, doch geſtattete er ihm, der eigenen Neigung zu folgen, daher widmete ſich Jakob Sadolet vornehmlich der Beredtſamkeit und Philoſophie; für dieſe legte er ſich hauptſächlich auf das Studium des Ariſtoteles, für jene fand er das Muſter in Cicero, aus dem er die Eleganz und Fülle ſeiner Rede ſchöpfte. Eins ſeiner erſten philoſophiſchen Werke ſind: Philosophicae consolationes et meditationes in adversis; dat. Romae 1502, in der Geſammtausgabe ſeiner Werke S. 448—485. Nach der Poeſie wendete er ſich zu, und wieviel er in derſelben geleiſtet haben würde, wenn er ſich derſelben ganz hingegeben hätte, davon zeugt das Gedicht De Cajo Curtio (a. a. O. p. 844 sq., vgl. dazu die ſpäteren Gedichte: De Laocontis statua, a. a. O. p. 843, und Ad Octavium et Federicum Fregosas, Genevenses p. 852 sq.), das er als Jüngling abgefaßt hat. Mit Genehmigung ſeines Vaters ging er nach Rom, wo er in den Kreis der angeſehenſten Männer eintrat, durch ſeine gelehrte Bildung wie durch ſeine Humanität und den Ernſt ſeines Lebens die allgemeine Achtung gewann, mit dem Cardinal Olivier Caraffa, der ihm das Kanonikat zu St. Lorenz übergab*), mit dem Biſchof Fregoſius von Salerno und mit Petrus Bembus ſich innig befreundete. Papſt Leo X. wählte ihn kurz nach der Stuhlbeſteigung mit Petrus Bembus zum Sekretär; durch Thätigkeit und Treue, Geſchicklichkeit und Genie leiſtete er dem Papſte treffliche Dienſte, ſo daß er bei demſelben in großem Anſehen ſtand. So leicht es ihm geweſen wäre, bei dem freigebigen und ihm ergebenen Papſte aus ſeiner Stellung die größten Vortheile zu ziehen, verſchmähte er es doch, für ſich nach Gunſtbezeugungen zu ſtreben, vielmehr verſchaffte er Anderen, die er für tüchtig und würdig hielt, Penſionen und Beneficien. Um ein Gelübde zu erfüllen, unternahm er eine Wallfahrt nach Loretto (1517); während er ſich hier aufhielt, ernannte ihn Papſt Leo zum Biſchof von Carpentras. Anfangs verweigerte Sadolet die Annahme dieſer Würde, doch fügte er ſich dem Wunſche des Papſtes, reiſte nach Carpentras ab und führte ſein biſchöfliches Amt mit rühmlichem Eifer.

Leo's Nachfolger, Papſt Hadrian VI., theilte die Liebe ſeines Vorgängers für die Wiſſenſchaften nicht; als man ihm Briefe von Sadolet zeigte, erklärte er ſie für Briefe eines Poeten, und jetzt wurde Sadolet auch von dem Haſſe unwürdiger Neider verfolgt, die ihn ſogar anklagten, ein päbſtliches Breve gefälſcht zu haben. Er rechtfertigte ſich in Rom und ging dann (1523) nach Carpentras zurück, aber Papſt Clemens VII. rief ihn wieder zu ſich und Sadolet folgte dem Rufe unter der Bedingung, nach 3 Jahren in ſein Bisthum wieder zurückkehren zu dürfen. Jetzt lebte er mit dem Papſte wieder in der engſten Verbindung, ja Clemens hörte nicht nur Sadolet's Gutachten bei den wichtigſten Angelegenheiten, ſondern führte dieſe auch mehrmals nach Sadolet's Rath und Vorſchlag aus. Florebellus bemerkt hierzu, daß in der Kirche Vieles anders und beſſer geworden ſeyn würde, wenn nicht der Papſt durch andere Einflüſſe in ſeinen Entſchließungen wieder wankend gemacht worden wäre. Sadolet ſuchte auch den Papſt von dem Bündniſſe abzuwenden, welches ſich gegen den Kaiſer Karl zu Cognac bildete (1526); vergebens wies er auf die Gefahren hin, die für Clemens aus der Theilnahme an jenem Bündniſſe entſtehen mußten, dringend mahnte er zum Frieden, da er aber ſich endlich überzeugte, daß er durch Rath und Warnung nichts mehr nützen konnte, beſchloß er, wenigſtens ſeinem Bisthume nützlich zu ſeyn und Rom zu verlaſſen. Kaum 20

*) Sadolet überließ es im J. 1517 ſeinem Bruder Paul (geb. ohngefähr 1494, geſt. 1521), als er Biſchof von Carpentras wurde.

Tage nach seiner Abreise fiel Rom durch Sturm in die Hände der kaiserlichen Feldherren (1527) und der Pabst gerieth auf einige Monate in Gefangenschaft. Sadolet beklagte tief das Schicksal Roms und des Pabstes; in seinem Schmerze suchte und fand er Trost in der treuen Verwaltung seiner bischöflichen Obliegenheiten. Er sorgte in seinem Sprengel für einen besseren Schulunterricht, befreite seine Gemeinden von dem Wucherunfug der Juden, gab geistliche Stellen nur an erprobte Männer und verwendete seine Einkünfte meist nur zu milden Zwecken. Auch auf den um sich greifenden Abfall von der römischen Kirche richtete er seine Aufmerksamkeit; mit Mäßigung und Besonnenheit trat er ihm entgegen. Er warnte vor den evangelischen Lehren, die auch er als Irrthümer bezeichnete, ermahnte zur Treue gegen die katholische Kirche, ließ Geistliche, deren Glaube ihm verdächtig schien, weder öffentlich noch in Privatversammlungen lehren, aber die eigentliche Verfolgung der Protestanten haßte er. Auf die Mahnung, die Evangelischen in seinem Sprengel auszurotten, erklärte er, daß man dieselben gelinde behandeln, eine christliche Milde gegen sie vorwalten lassen müsse; wenn man die Juden dulde, warum wolle man nicht auch die Protestanten dulden? Ein schönes Zeugniß seiner milden Gesinnung gab er auch dadurch, daß er selbst mit evangelischen Gelehrten im Briefwechsel stand; besonders hoch schätzte er Martin Bucer, Johannes Sturm und Melanchthon, dessen er mit vorzüglicher Hochachtung gedenkt und den er um seine Freundschaft bat*). Auch mit Erasmus wechselte er Briefe. Durch die Liebe, die er im Volke gewann, wie durch die Klugheit, die er in schwierigen Fällen gezeigt und die manche ernste Gefahr von den Gliedern seines Sprengels abgewendet hatte, war auch die Aufmerksamkeit des Königs Franz auf ihn gelenkt worden, der ihn, wiewohl vergebens, durch eine hohe Stellung für seine Dienste zu gewinnen suchte.

Während sich Sadolet jetzt in Carpentras aufhielt, beschäftigte er sich viel mit literarischen Arbeiten; er schrieb u. A. seine Abhandlung über die Erziehung der Kinder und seinen Commentar zu dem Briefe Pauli an die Römer, den er dem König Franz dedicirte**). Dieser Commentar ist seine umfangreichste, in literarischer und dogmatischer Beziehung seine wichtigste Schrift, die er, wie Florebellus angibt, zum Schutze seiner Kirche gegen den Einfluß der evangelischen Doktrin abfaßte. In seinen Erklärungen schloß er sich vornehmlich an Chrysostomus und Theophylakt an, und die Hauptpunkte, die er erörterte, waren die Lehren über den Glauben, die guten Werke, die Rechtfertigung, Prädestination und den freien Willen. Im Gegensatze zu Augustin***) läugnete er nicht, daß dem Menschen die erste und freie Bewegung wie die Neigung, das Gute zu wollen und zu thun, innewohne, doch gab er zu, daß die göttliche Gnade hinzukommen müsse, um den Willen zu befestigen und zur That werden zu lassen; er erklärte sich auch für die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, aus dem die guten Werke nothwendig hervorgehen müssen, und setzte hinzu, daß gute Werke ohne den Glauben zur Gerechtigkeit des Menschen nichts helfen könnten †). Bei der Behandlung der moralischen Vorschriften des Apostels sprach er sich frei aus gegen den Unfug des Mönchthums, der strengen Fasten und anderer ascetischer Vorschriften der römischen

*) Seckendorf, Lib. I. §. XXXIII. p. 43; Lib. III. §. LXXV. p. 244.

**) De liberis recte instituendis liber. Ven. 1533, in der Gesammtausgabe p. 499—557. In Pauli epistolam ad Romanos Commentariorum libri tres a. a. O. p. 973—1336. Wiederholt gedenkt Sadolet des Commentars in seinen Briefen; s. Epist. Lib. III. ep. 5 et 6. p. 53—62; Lib. IV. ep. 9. p. 84 sq.; Lib. VI. ep. 7 et 9. p. 129. 152 sq.; Lib. IX. ep. 9 et 10. p. 211—219.

***) Vgl. Luther bei Seckendorf, Lib. III. §. LXVII. p. 190.

†) Vgl. Sadoleti Epistolae. Lib. XIII. p. 323 sq. a. a. O. Denselben Punkt berührte er auch in seiner Schrift: Ad Principes populosque Germaniae exhortatio gravissima, ut, desertis et abjectis pestilentissimarum haeresium insaniis, in gremium catholicae et apostolicae Christi Ecclesiae redeant (a. a. O. S. 738—775). Wenn er auch die Lehre der Evangelischen von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und ohne die guten Werke angreift, eifert er doch wesentlich nur gegen den Mißbrauch dieser Lehre.

Kirche. In Rom fand die Schrift großen Anstoß, sie wurde hier unterdrückt und die Sorbonne weigerte sich, sie zu billigen. Man tadelte es, daß Sadolet in seinen Erklärungen Rücksicht auf den griechischen Text genommen, die Vulgata, die er zu Grunde gelegt, nicht allein benutzt und an einzelnen Stellen berichtigt hatte, und in Betreff seiner Aeußerungen über die göttliche Gnade warf man ihm semipelagianische Ansichten vor. Sadolet änderte die anstößigen Stellen und gab den Commentar 1536 und 1537 von Neuem heraus; die erste Ausgabe ist sehr selten. In diese Zeit fällt auch die Abfassung seiner Interpretatio in Psalmum Miserere mei Deus (Ps. 51) und in Psalmum nonagesimum tertium*). — Als Paul III. nach dem Tode Clemens' VII. den römischen Stuhl bestiegen hatte, wurde Sadolet wieder nach Rom gerufen (1536) und einer Commission adjungirt, welche über die Vorbereitung zu dem zu eröffnenden Concil berathen und über die Mittel frei sich äußern sollte, durch welche den Mißbräuchen in der Kirche gesteuert werden könnte**). Nach Beendigung des Commissionsgeschäftes wollte Sadolet in seine Diöcese zurückkehren, doch Pabst Paul behielt ihn bei sich und erhob ihn zum Cardinal (1536; siehe dazu Sleidon a. a. O. S. 103). Diese neue Auszeichnung mußte seinen Eifer für das Interesse des päbstlichen Stuhles und seiner Kirche von Neuem anfachen; er schrieb damals seine erwähnte ernste Mahnung an die deutschen Fürsten und Völker zur Rückkehr in die katholische Kirche, unterstützte die dem päbstlichen Stuhle treu gebliebenen Fürsten mit Roth und That und stand in dieser Beziehung namentlich mit dem Herzoge Wilhelm von Bayern und Georg von Sachsen in Verbindung. Im J. 1538 wurde er von einer schweren Krankheit ergriffen; kaum aber war er wieder genesen, da folgte er dem Pabste nach Nizza, um den Kaiser Karl und den König Franz zu versöhnen. In Placenza erkrankte er von Neuem; nach seiner Genesung beeilte er sich, bei dem Versöhnungswerke thätig seyn zu können, und zu dem darauf erfolgenden Waffenstillstande trug er wesentlich bei. Jetzt erhielt er vom Pabste die Erlaubniß, auf einige Monate nach Carpentras zurückzugehen, doch aus Rücksicht auf seine Gesundheit wurde ihm der Aufenthalt in dem Bisthume verlängert. Damals verfaßte er seine elegant geschriebene Abhandlung: Phaedrus s. de Philosophia lib. I et II.***), in welcher er die gegen die Philosophie gerichteten Angriffe widerlegte und ihren Werth erörterte. Im J. 1539 schrieb er seine berühmte Epistola ad Senatum Populumque Genevensem (in der Gesammtausgabe S. 484 bis 498); er nennt hier die Genfer, die er durch den Geist der Liebe für eine Wiedervereinigung mit Rom zu gewinnen suchte, die geliebtesten Brüder in Christo. Eine gewandte Beredtsamkeit und ein eleganter Styl ist dem Schreiben nicht abzusprechen, doch tritt in ihm, wie schon Calvin erkannte, mehr der Redner als der Theolog hervor. Auch begann er damals ein Werk De exstructione catholicae Ecclesiae abzufassen, ohne es vollenden zu können. Während seines jetzigen Aufenthaltes in Carpentras gab er auch wieder einen Beweis seiner milden Denkungsweise gegen Andersgläubige. Der König Franz hatte eine strenge Verfolgung der Waldenser, Lutheraner und anderer akatholischer Parteien in der Provence anbefohlen, doch bald nachher das Patent erlassen, daß den verfolgten Bewohnern von Merindol und Cabrières unter der Bedingung Sicherheit und freies Geleit zu Theil werden solle, wofern sie innerhalb 3 Monate ihre sogenannten Irrthümer widerrufen, abschwören und gut katholisch leben wollten. Die Verfolgten überschickten darauf ein Bekenntniß ihrer Lehre dem Sadolet, den Syndicis von Avignon, dem Bischof von Aix und anderen einflußreichen Männern mit der Bitte um Verwendung für ihre Lage. Sadolet ließ den Bewohnern von Cabrières antworten,

*) In der Gesammtausgabe S. 859—890. 895—972.

**) Die übrigen Mitglieder der Commission und ihr Gutachten zur Reformation der Kirche s. bei Sleidan, De statu religionis. Lib. XII. ed. Christ. Car. am Ende. T. II. p. 105 sq. — Seckendorf. Lib. III. §. LIX. p. 163.

***) In der Gesammtausgabe S. 559—671; vg. dazu Epistol. Lib. V. ep. 13. p. 110 und ep. 17. p. 115.

daß in ihrem Bekenntniſſe, ohne Nachtheil deſſelben, wohl Manches anders lauten könnte, und daß ihr Eifern wider den Klerus unnöthig erſcheine, doch bedauerte er ihre Lage und ſtellte es ihnen frei, zu ihm zu kommen; er ließ ſie zur Vorſicht und zum Gebete ermahnen und ihnen verſprechen, daß er in Rom ihrer zum Beſten gedenken und ihr Bekenntniß den Cardinälen mittheilen werde, um vielleicht in einem Concil eine Reformation anzubahnen *). Jetzt begann aber auch der Krieg zwiſchen Karl und Franz von Neuem, er ſtand auch mit den Türken bevor. Da wurde Sadolet wieder nach Rom zurückgerufen, um bei der Friedensvermittlung im Intereſſe des päbſtlichen Stuhles thätig zu ſeyn. Sadolet ſchrieb damals ſeine Oratio De bello suscipiendo contra Turcas (in der Geſammtausgabe S. 695—737) und ging (1542) als Friedensſtifter zum Könige Franz, während der Cardinal Michael Viſa in gleicher Eigenſchaft zu Karl nach Spanien geſendet wurde (Sleidan a. a. O. lib. XV. p. 288). Wäre dieſer Cardinal in ſeiner Unterhandlung glücklicher geweſen, dann würde auch der Zweck der Geſandtſchaft erreicht worden ſeyn, da es dem Sadolet gelungen war, den König Franz zum Frieden geneigt zu machen. — Nach Vollendung der Miſſion ging Sadolet nach Carpentras zurück, um ſich einige Erholung zu gönnen, deren er bei ſeinem vorgerückten Alter und ſeiner geſchwächten Geſundheit bedurfte; doch im Sommer 1543 begab er ſich wieder nach Rom, da der Pabſt ſeiner zu den Vorbereitungen des Concils bedurfte, und im folgenden Jahre wohnte er der Zuſammenkunft des Pabſtes und des Kaiſers zu Buſſeto auf parmeſaniſchem Gebiete bei, um den Frieden zwiſchen dem Kaiſer und dem Könige Franz wieder zu vermitteln. Das Ziel wurde nicht erreicht, doch machte der Kaiſer nach der Einnahme einiger Städte Frieden und Sadolet dankte ihm für die bewieſene Mäßigung in ſeiner Oratio De Pace ad Imperatorem Carolum Caesarem Augustum (in der Geſammtausgabe S. 672—694), indem er ihm zugleich die Eintracht und Freiheit der Kirche anempfahl. Jetzt waren die Tage Sadolet's noch gezählt; als Greis konnte er der Verwaltung ſeiner Diöceſe nicht mehr im vollen Maße obliegen, daher erbat und erhielt er den Sohn von ſeines Vaters Bruder, Paul Sadolet, zum Adjutor. Im Herbſte des Jahres 1547 erkrankte er ernſtlich, und am 18. Okt. 1547 ſtarb er in Rom, 70 Jahre alt. Sein Leichnam wurde in der Kirche S. Petri ad Vinc. in Exquiliis beigeſetzt. — Vgl. noch zu der angeführten Literatur: Schröckh, chriſtl. Kirchengeſchichte ſeit der Reformation. Th. IV. Leipz. 1805. S. 30 ff. mit den Nachweiſungen daſelbſt. Rendecker.

Säculariſation, ſ. Secularisation.

Sänger bei den Hebräern, ſ. Muſik bei den Hebräern.

Säulenheilige, ſ. Styliten.

Sagittarius, Caſpar, Dr. der Theologie, herzogl. ſächſ. Hiſtoriograph, Profeſſor der Geſchichte an der Univerſität Jena und Polyhiſtor, gehört, nach dem Berichte ſeines gleichzeitigen Biographen Joh. Andr. Schmidt, in Betreff ſeines Karakters zu den würdigſten, in Betreff ſeines Wiſſens zu den gelehrteſten, in Betreff ſeiner literariſchen Thätigkeit zu den fleißigſten Männern ſeiner Zeit. Er wurde am 23. Sept. 1643 in Lüneburg geboren und war der Sohn eines achtbaren Geiſtlichen **). Von ſeinem Vater empfing er den erſten Unterricht, in der Schule zu Lüneburg die weitere Bildung. Bei trefflichen Anlagen, rühmlichem Fleiße und geſchickter Leitung von Seiten ſeines Vaters machte er glückliche Fortſchritte. Kaum 15 Jahre alt, ſandte ihn der

*) Salig, vollſt. Hiſtorie der Augsb. Confeſſion. Th. II. S. 247 f.

**) Sein Vater hatte auch den Vornamen Caſpar, war 1595 geboren, promovirte 1624 in Jena auf Grund der Diſſertation: De physica panis eucharistici nostris in ecclesiis usitati veritate, wurde 2 Jahre darauf Prorektor an der Schule zu Naumburg, kam 1628 nach Braunſchweig und ging dann nach Lüneburg, wo er zuerſt als Rektor, dann als Diakonus, endlich als Hauptpaſtor fungirte. Er ſtarb hier im J. 1667, am 27. April. Die Mutter hieß Katharina, geb. Jordan, war aus Braunſchweig gebürtig, die Tochter eines Predigers daſelbſt, und ſtarb ſchon 1647.

Vater auf das Gymnasium nach Lübeck, das durch den Rektor Sebastian Meyer und den Prorektor Heinrich Bangert in großem Rufe stand. Hier war er der besonderen Obhut und Leitung Bangert's übergeben und seine Studien hatten einen solchen Erfolg, daß er schon jetzt eine kleine Abhandlung (De ritibus veterum Romanorum nuptialibus) herausgeben konnte. Er begann auch bereits Anmerkungen zum Justin, dessen Studium ihm von seinem Vater speziell empfohlen worden war, zu schreiben*). Einen besonderen Gönner fand er in Lübeck an Bernhard Krechting, dem ersten Geistlichen der Stadt, durch dessen Predigten er zur Abfassung einer Evangelienharmonie der Leidensgeschichte Jesu veranlaßt wurde **). Nach einem dreijährigen Aufenthalte in Lübeck ging er, auf Veranlassung seines Vaters, nach Altenburg, um hier seinen Vetter, den Generalsuperintendenten Joh. Christfried Sagittarius, zu besuchen und für seine weiteren Studien um Rath zu fragen. Der junge Sagittarius blieb einige Monate in Altenburg, kehrte dann nach Lübeck zurück, nahm in einer zum Lobe der Stadt gehaltenen Rede feierlich Abschied, erhielt durch das Syndikat der Stadt ein bedeutendes Stipendium und bezog, 18 Jahre alt, die Universität Helmstädt. Von seinem früheren Lehrer Bangert war er an Hermann Conring in Helmstädt besonders empfohlen worden, und bei seinen mit eisernem Fleiße fortgesetzten Studien erfreute er sich noch der besonderen Unterstützung und Gunst der Herzöge Christian Ludwig und Georg Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg. Er hörte die verschiedenartigsten Vorlesungen, namentlich über die verschiedenen Disciplinen der Theologie, besonders über Exegese und Kirchengeschichte, über Metaphysik, Logik, Ethik, Politik, Physik, Geschichte, Geographie, Anatomie, bildete sich dadurch zu dem Polyhistor aus, als welcher er später auftrat, predigte in Helmstädt, Lüneburg und anderen Ortschaften und knüpfte durch Reisen nach Braunschweig, Magdeburg und Halberstadt Bekanntschaften mit Gelehrten an. Dazu diente ihm auch eine nach Kopenhagen unternommene Reise. Nach seiner Rückkehr ging er wieder nach Helmstädt, setzte hier seine Studien fort, bereitete seine Schrift De calceis et nudi pedalibus veterum vor, und besuchte dann Leipzig, Wittenberg, Jena und Altorf. Inzwischen war sein Vater gestorben; fast 1 Jahr darauf erhielt Caspar Sagittarius, 25 Jahre alt, von seinem Vetter in Altenburg den Ruf als Rektor der Schule zu Saalfeld (1668). Neben seiner praktischen Thätigkeit, durch die er zur Hebung der Schule wesentlich beitrug, gewann er doch noch Zeit, eine ganze Reihe philologischer Schriften und außerdem noch philologisch-historisch-theologische Anmerkungen zu berühmten Stellen des N. T. abzufassen und zum Theile auch herauszugeben. Nach einem Aufenthalte von 3 Jahren in Saalfeld übernahm er 1671 einen Lehrstuhl auf der Universität in Jena. In den ersten Jahren seiner Wirksamkeit daselbst faßte er wieder verschiedene philologische Schriften ab, betheiligte sich auch mehrfach an theologischen Disputationen, disputirte zur Erlangung des Licentiates in der Theologie De martyrum cruciatibus in primitiva ecclesia (Jen. 1673) und wurde 1674 der Nachfolger von Joh. Andr. Bose auf dem Lehrstuhle der Geschichte. Seine Thätigkeit richtete sich jetzt vornehmlich auf das Studium der Geschichte Deutschlands, speziell Thüringens, und er benutzte dazu vielfach Handschriften aus den Archiven und andere seltene Quellen der Bibliotheken. Noch im J. 1674 erschien zu Jena seine Historia antiquissimae urbis Bardevici, in qua simul antiquus universae inferioris Saxoniae status — consti-

*) Er gab sie späterhin, umgearbeitet und verbessert, unter dem Titel heraus: Exercitationes in Justini Historici praefationem et lib. I. cap. I. Helmst. 1665; Exercitationes IX in Justini Historici lib. I. cap. II et sequentia usque ad finem. Helmst. 1666.

**) Sagittarius ließ sie unter dem Titel: Harmoniae evangelicae historiae Passionis Jesu Christi pars I (Jenae 1671) zuerst erscheinen, dann mannichfach umgearbeitet unter dem Titel: Harmoniae historiae Passionis Jesu Christi libri tres, in quibus non modo universa s. Passionis historia cum singulis suis circumstantiis secundum ss. Evangelistarum ductum cum cura explicatur, sed etiam variae quaestiones et observationes Theologicae, Philosophicae, Historicae ex optimis Scriptoribus resolvuntur et illustrantur. 1684.

tutio Ducum, Comitum, Episcoporum in Saxonia, eorundemque potestas, origines, item ac incrementa variarum urbium — nec non potentissimi quondam Bavariae et Saxoniae Ducis, Henrici Leonis vita et res gestae ex optimis veterum monimentis expondnntur; zu Anfang des Jahres 1675 ſchrieb er an Johann Schilter die Epistola de antiquo statu Thuringiae sub indigenis, Francorum Germaniaeque regibus, ut et Ducibus, Comitibus, Marchionibus usque ad ortum Landgraviorum, und dann Nucleus historiae Germanicae, origines, incrementa ac imminutionem Germanici imperii per singulorum Caesarum historiam ad praesens aevum per compendium exhibens ad illustrem virum Hermannum Conringium, ein Werk, das der Hiſtoriograph de Rocoles in das Franzöſiſche überſetzte*). Im J. 1676 kam der Vorſteher der Bibliothek von Wolfenbüttel, David Hanniſius, nach Jena und veranlaßte den Sagittarius zu einer gemeinſamen Reiſe nach Dresden, Torgau, Wittenberg, Zerbſt, dann über Wolfenbüttel nach Hannover, Celle, Harburg, Hamburg, Odenſe und anderen Ortſchaften, wo beide die Bibliotheken beſuchten und neue Bekanntſchaften knüpften; endlich gingen ſie auch wieder nach Kopenhagen.

Nach Jena zurückgekehrt, beſchäftigte ſich Sagittarius wieder mit ſeinen geſchichtlichen Studien, beſonders mit Urkunden, verfaßte mehrere, namentlich auf die Geſchichte der Stadt Lübeck ſich beziehende Schriften und auf Veranlaſſung des Herzogs Bernhard von Meiningen ein Compendium historiae Saxonicae, wurde 1678 Doktor der Theologie**) und verheirathete ſich zugleich am Tage ſeiner Promotion (14. Mai) mit Boſe's Wittwe, Anna Barbara, geb. Kummer. Jetzt und in den nächſtfolgenden Jahren trat er auch polemiſch, zur Vertheidigung Luther's und der evangeliſchen Lehre, gegen den Jeſuiten Heinrich Schönmann in Erfurt in mehreren Schriften auf. Als er darauf zum herzoglichen Hiſtoriographen ernannt worden war, ließ er wieder mehrere, zur Erläuterung der deutſchen Geſchichte und zur Partikulargeſchichte Thüringens gehörige Schriften erſcheinen***). Insbeſondere machte er umfangreiche Studien zur Abfaſſung

---

*) Sagittarius gab jetzt auch ſeine Dissertatiuncula de praeetpuis scriptoribus historiae germanicae mit verſchiedenen anderen Schriften hiſtoriſchen Inhaltes heraus.

**) Er ſchrieb dazu Dtssertatio inauguralis de natalitiis martyrum, sub praesidio D. Jo. Musaei habita. Jenae.

***) Wir erwähnen hier insbeſondere ſeine: Antiquitates regni Thuringici, das iſt gründlicher und ausführlicher Bericht von dem Namen und altem Zuſtande des Thüringer Landes, inſonderheit aber von dem atten Thüringiſchen Königreich, deſſelben Königen und dero Thaten, wie auch endtich deſſen Zerſtörung und Theilung unter die Franken und Sachſen, nicht weniger auch von dem Namen und Erbauung der Stadt Erfurt, wobei zuletzt noch zu finden die ſonſt noch nie im Druck herausgegebene Schrift des berühmten Mannes Petri Albini, Specimen historiae novae Thuringorum. Jena 1684. — Antiquitates gentilismi et Christianismi Thuringici, d. i. gründlicher und ausführlicher Bericht von dem Heiden- und Chriſtenthum der alten Thüringer, worin abſonderlich dargethan wird, daß ſchon längſt vor den Zeiten des Bonifacii gute Chriſten in Thüringen geweſen und dieſer alſo mit nichten der Thüringer Apoſtel ſei. Wobei die ganze Hiſtorie des Lebens, der Lehre und Schriften des Bonifacii, wie auch vieler Erz- und Biſchofthümer, inſonderheit aber Maintz, Saltzburg, Freiſingen, Regenſpurg, Paſſau, Eichſtedt, Würtzburg, nicht weniger des berühmten Stifts Fulda, darzu vieler anderen Stifter und Klöſter vornehmlich in Thüringen und zu Erfurt, Urſprung und Aufnehmen mit Fleiß beſchrieben wird. In drei Bücher abgetheilet und mit nöthigen Kupfern und Regiſtern verſehen. Jena 1685. — Antiquitates Ducatus Thuringici, Altthüringiſches Herzogthum. Das iſt Hiſtoriſch-gründliche Ausführung, wie nach Zerſtörung des Königreichs Thüringen und deſſen Theilung unter die Teutſche, Franken und Sachſen der Teutſche Fränkiſche Theil ein wahres Herzogthum geweſen. Wobey zugleich alle annoch vorhandene Geſchichte, ſo ſich unter denen Teutſchen Königen und Kayſern bis auf die Regierung Königs Cunradi des I. in Thüringen begeben, mit Fleiß zuſammengeleſen und erkläret werden. Nachmals aber inſonderheit gewieſen wird, wie das Königliche Regiment durch die Herzoge und Grafen in den Pagis, Städten und Dörfern, vornehmlich aber in der Stadt Erfurt, wie auch durch Centenarios, Decanos, Vicecomites, Scabinos, Racheuburgios, Scultasios, Missos Dominicos u. ſ. w. in Acht genommen worden. Item Wie es in den Thüringiſchen Klöſtern von Alters hergegangen, ſammt vielen andern merkwürdigen Anmerkungen, in 4 Bücher abgetheilet und mit Summarien und nützlichen Regiſtern verſehen. Jena 1688.

einer gothaiſchen Geſchichte; hierbei unterſtützte ihn namentlich Hieronymus Brückner, Friedrich Rudolph, Joh. Balthaſar Strobel und Wilh. Ernſt Tentzel. Seine Memorabilia historiae Gothanae gab er zu Jena 1689 heraus, eine Historia Gothana plenior aber konnte er nicht vollenden. Im J. 1689 unternahm er wieder verſchiedene Reiſen zur Erforſchung archivaliſcher Quellen für die thüringiſche Geſchichte, namentlich nach Langenſalza, Stolberg, Rosla, Wernigerode, Sondershauſen und Gotha; hier erhielt er von dem Magiſtrate viele auf die Belagerung Gotha's und die Zerſtörung des Grimmenſteins ſich beziehende Dokumente. Er kehrte darauf nach Jena zurück, hielt hier ſeine Vorleſungen wieder und gab im J. 1690 mehrere neue Schriften heraus*).

Seit dem Jahre 1691 wurde Sagittarius in eine theologiſche Streitigkeit verwickelt, die bis an das Ende ſeines Lebens fortdauerte. Er hatte zu Jena 1691 „Theologiſche Lehrſätze von dem rechtmäßigen Pietismo, teutſch und lateiniſch" herausgegeben, in denen er ſich des vielfach geſchmähten Pietismus annahm und zeigte, daß auf Univerſitäten wie in Kirchen noch redliche Männer ſeyen, denen ein heiliges Leben in Wort und That Ernſt ſey, daß man den Pietismus zu einem Schimpfnamen gemacht habe, während die in jenem Worte enthaltene Richtung das wahre Chriſtenthum vertrete, daß die Collegia pietatis oft beſſer ſeyen als die Predigten in den Kirchen und daß man die Katechismusexamina in die Familien mehr einführen müſſe. In vielen Schriften, beſonders in Pasquillen, die zu Erfurt erſchienen, wurde er hart angegriffen, und ſeine Gegner beſchuldigten ihn, von Spener als Werkzeug zur Proſelytenmacherei benutzt zu werden. Er gab darauf zu ſeiner Vertheidigung die Schrift heraus: Gründlicher Beweiß, daß ſeine Theologiſche Lehrſätze noch feſte ſtehen, Jena 1691. Ein Hauptgegner von ihm war der Superintendent Joh. Schwartz in Querfurt; dieſer ſchrieb gegen ihn Theses theologicae contra hodiernum ita dictum pietismum, worauf Sagittarius Theses theologicae apologeticae de promovendo vero Christianismo ad Joh. Schwartzium, Superintendentem Querfurtensem (Jenae 1692) folgen ließ. Schwartz antwortete durch die Schrift: Theses anti-apologeticae de Christianismo pietistico, und Sagittarius ſtellte ihr die Schrift entgegen: Chriſtlicher Neu-Jahrs-Wunſch an alle Evangeliſche Theologos, die die Beförderung des thätigen Chriſtenthums ſich angelegen ſeyn laſſen (Jena 1692). Trotzdem daß Sagittarius keinen Angriff, der immer wieder erfolgte, unbeantwortet ließ, daß er ſeine Vorleſungen fortſetzte, auf das ſittliche und wiſſenſchaftliche Leben der ſtudirenden Jugend wohlthätig einwirkte, gewann er doch immer wieder Zeit, neue Reiſen zur Erforſchung der thüringiſchen Geſchichte zu machen. Er beſuchte zu dieſem Zwecke jetzt den Flecken Reinsdorf bei Arnſtadt, ging dann nach Arnſtadt ſelbſt, dann wieder nach Gotha, nach Eiſenach, Salzungen und Meiningen und wieder zurück nach Jena, wo er im J. 1692 die Schrift erſcheinen ließ: Gründlicher Bericht von Landgraf Heinrich's in Thüringen, Pfalzgrafen zu Sachſen, Römiſchen Königes Wahl, wie auch deſſen kurzer Regierung, glücklichen und unglücklichen Kriegen, Krankheit, Tod, Begräbniß und Gemahlinnen, aus vielen gedruckten und geſchriebenen Büchern zuſammengetragen; im J. 1693 erſchien zu Jena ſeine Historia vitae Georgii Spalatini. Seit dem J. 1692 begann er auch für das gründliche Studium der Kirchengeſchichte eine ausführliche Introductio in historiam ecclesiasticam et singulas ejus partes auszuarbeiten. Er vollendete die Arbeit nicht; beſchäftigt mit derſelben ſtarb er am 9. März 1694, nachdem er noch an demſelben Tage ſeinem Famulus das Kapitel de Manichaeis diktirt hatte**).

S. Joan. Andr. Schmidii Commentarius de vita et scriptis Caspari Sagitarii. Jenae 1713. — Ein vollſtändiges Verzeichniß der Schriften des Sagittarius ſ. ebendaſ. S. 126 ff. Neudecker.

*) Namentlich Historia templi Jenensis academici, cui accedunt epitaphia hujus templi, item oratio de ducibus Saxoniae, Jenensis Academiae Rectoribus, et nonnulla alia. Jen. 1690.

**) Das Werk wurde von Joh. Andr. Schmid 1714 vollſtändig in 2 Bdn. herausgegeben.

Sailer und ſeine Schule ſind eine der bedeutendſten und edelſten Erſcheinungen der deutſchen katholiſchen Kirche der Neuzeit. Johann Michael Sailer wurde am 17. Novbr. 1751 im Dorfe Areſing, unweit Schrobenhauſen im Bisthum Augsburg geboren als der Sohn armer, aber höchſt biederer, gottesfürchtiger Eltern, worüber Sailer, zum Manne herangewachſen, öffentlich ſeinen Dank bezeugte. Der Mutter rühmte er insbeſondere nach (40 Jahre nach ihrem Tode, in der 2. Ausgabe der Schrift über Erziehung für Erzieher, S. 156): „Geliebteſte Mutter, ſo oft mir dein Blick, deine Geberde, dein Wandeln vor mir, dein Leiden, dein Schweigen, dein Geben, dein Arbeiten, deine ſegnende Hand, dein ſtilles Gebet in's Auge trat, ward das ewige Leben, das Gefühl der Religion mir gleichſam neu eingeboren; und dies Gefühl konnte nachher kein Begriff, kein Zweifel, kein Leiden, kein Druck, ſelbſt keine Sünde tödten.“ Da der junge Knabe großen Fleiß und ungewöhnliche Geiſtesanlagen verrieth, entſchloß ſich ſein Vater, ein Schuſter, beſonders auf wiederholte Aufmunterung vom Dorfzimmermeiſter Rieger, ihn im 10. Lebensjahre nach München auf die Schule zu ſchicken. Der Vater ſelbſt machte die Reiſe mit in Begleitung des genannten Meiſters Rieger. In dem nächſten Dorfe, als ſie vor dem Hauſe eines Schnepfenhändlers vorbeikamen, ſprach Rieger zu ſeinem Gevatter Sailer: „Hier, Meiſter Sailer, kauf' ein Paar Schnepfen, die müſſen das Glück deines Sohnes machen.“ Meiſter Sailer folgte dem Rathe, und in München angekommen, ging er mit Rieger und dem jungen Sailer zum Schullehrer Traunſteiner und ſprach zu ihm: „Hier, Herr Schulmeiſter, bringe ich meinen Hans Michel. Ihr müßt ſein zweiter Vater ſeyn und ihn zum Famulus bei dem Sohne reicher Eltern machen. Dafür verehre ich Euch dieſe zwei Schnepfen, und mein gutes Eheweib wird für die Frau Schulmeiſterin nach einen Kloben Flachs nachſchicken.“ — Das Sprüchwort: „Ein gutes Wort findet einen guten Ort“ behielt auch hier Recht. Traunſteiner verſprach, ſein Beſtes zu thun. Durch ſeine Vermittlung wurde der junge Sailer im Hauſe des Münzwardein Oeker Famulus bei deſſen Sohne, erhielt daſelbſt ſeinen Mittagstiſch und nahm unentgeltlich Theil an den Privatſtunden des jungen Oeker. Nach 6½ Jahren, nachdem Sailer bereits in die fünfte Klaſſe des Gymnaſiums eingetreten, wurde Oeker durch Familienrückſichten veranlaßt, Sailer zu entlaſſen; doch gab er ihm zum Abſchiede 2 Dukaten und ſprach zu ihm: „Wenn Du Mangel haſt, ſo komme zu mir, ich verlaſſe Dich nicht.“ Sailer rühmte oft in ſeinem ſpäteren Leben dieſe Führung. Einſt, bei Oeker zu Tiſche geladen, ſagte er zu ihm: „Nach Gott und den zwei Schnepfen habe ich Ihnen mein ganzes literariſches Daſeyn zu danken.“ Sonſt auch pflegte er zu ſagen: „Gott hat mich durch zwei Schnepfen zu dem gemacht, was ich bin.“ Ein Freund ließ ihm ſein Siegel ſtechen, welches zwei Schnepfen darſtellte, mit der Umſchrift: „Unter Gottes Leitung“. Als König Ludwig ihm nach ſeinem Tode ein Denkmal errichten ließ, brachte der Künſtler, auf ausdrückliches Verlangen des kunſtſinnigen Königs, am Piedeſtal die zwei Schnepfen an, die eine zur rechten, die andere zur linken Seite. — Nach rühmlich vollendetem Gymnaſialſtudium trat Sailer 1770 als Novize in die Geſellſchaft Jeſu zu Landsberg und verbrachte daſelbſt 3 Jahre, die ihm, wie er ſagt, für ſeine Geiſtes- und Herzensbildung ſehr förderlich waren. Nach Aufhebung des Ordens (1773) war aber ſeines Bleibens in demſelben nicht mehr. Bis 1777 ſtudirte er in Ingolſtadt Philoſophie und Theologie, und erhielt um dieſelbe Zeit die Prieſterweihe.

Sailer wird uns in dieſer Zeit geſchildert als viel an inneren Anfechtungen leidend. Sein Gewiſſen war bis zum 16. Jahre durch jeden Schatten von Sünde geängſtigt. Sein ganzes inneres Leben war gewiſſermaßen weiter nichts als Gewiſſenszweifel; jede Andachtsübung, ſelbſt die Communion, ſchien die nagende Unruhe nur noch zu vermehren, bis er einen erleuchteten Gewiſſensfreund fand, deſſen Liebe ſein Herz gewann und der ihm evangeliſchen Troſt brachte. Aber nun ſtellten ſich, ſeitdem er ſein 18. Lebensjahr angetreten, Glaubenszweifel ein, die ihn 4 Jahre hindurch quälten und durch einen unerfahrenen Freund, der ſie aus böſem Willen ableitete, nun Sailer nach

ſchmerzlicher gemacht wurden. Der vornehmſte, ihn beunruhigende Glaubenszweifel war dieſer: „Du glaubſt an Chriſtum, weil ſeine Apoſtel ihn als den Sohn Gottes und Erlöſer der Welt überall verkündet haben. Wie aber, wenn die Apoſtel, ſelbſt getäuſcht, wieder getäuſcht hätten?“ Dieſer Zweifel wurde ihm gelöſt durch Pater Pfab, Miſſionär aus Indien, dem Sailer ſich eröffnet hatte. Pfab erzählte ihm mehrere Stunden lang, was er Alles in Indien und auf der Reiſe dahin geſehen, erfahren, gethan und gelitten hatte und fragte ihn nach einigen Tagen: „Kannſt Du denn auch glauben, daß Alles, was ich Dir erzählt habe, wahr ſey?“ Auf die bejahende Antwort Sailer's erwiederte er: „Aber ich hätte Dich ja täuſchen können“, worauf Sailer entgegnete: „Ein Mann, der für die Wahrheit des Evangeliums ſein Vaterland verlaſſen, der will nicht lügen, kann auch nicht täuſchen, der kann auch nicht getäuſcht ſeyn.“ Und nun machte der Miſſionär hiervon Anwendung auf die apoſtoliſchen Berichte über Jeſum. Da gab ſich der Zweifler überwunden und fiel anbetend auf ſeine Kniee, während Pfab ihm zurief: „Selig ſind, die nicht ſehen und doch glauben!“ Es kehrte Ruhe und Stille in ſein Herz ein; es war aber, wie ſich ſpäter zeigte, die Windſtille, die dem Sturme voranzugehen pflegt.

Im J. 1777 wurde Sailer zum Repetitor publicus der Philoſophie und Theologie in Ingolſtadt ernannt, — ein Amt, was ihn in lebendige Berührung mit den Studirenden brachte, ihm Anregung zur Weiterbildung gab und zugleich eine Vorbereitungsſchule auf das öffentliche Lehramt war. Damals ſchloß er den Bund der Freundſchaft mit Feneberg, deſſen Leben er nachher beſchrieben, deſſen ſeelſorgerliche Thätigkeit er mit verdientem Lobe hervorgehoben hat, mit Winkelhofer, geſtorben 1806 als Prediger in München, den Sailer den deutſchen Fénelon zu nennen pflegte. — Im J. 1780 wurde er zum Profeſſor der Dogmatik an der Univerſität Ingolſtadt ernannt. Aber da ſchon im J. 1782 in Folge der Aufhebung des Jeſuitenordens die Fonds ausgingen und das Lehramt an die bayriſchen Kloſterabteien überging, welche alle Lehrſtellen aus ihrer Mitte beſetzten, ſo wurde Sailer mit einem Jahrgehalte von 240 fl. quiescirt und verbrachte ſo 3 Jahre (bis 1784) eifrig mit ſeiner philoſophiſchen und theologiſchen Fortbildung, ſowie mit ſchriftſtelleriſchen Arbeiten beſchäftigt (die Nachahmung Chriſti, mit vortrefflichen Anmerkungen; die Vernunftlehre für Menſchen, wie ſie ſind; das Gebetbuch für katholiſche Chriſten, das bald viele Auflagen erlebte, von Lavater und Pfenninger belobt, von Nikolai mit hartem, ungerechtem Tadel, der nahe an Verläumdung gränzte, überſchüttet wurde; ſein Gerede, daß Sailer die Proteſtanten auf ſchelmiſche Weiſe katholiſch zu machen ſuche, veranlaßte dieſen zu ſeiner Schutzſchrift: „das einzige Mährchen in ſeiner Art ꝛc.“ 1786).

In dieſer Zeit hatte Sailer wieder eine Anſtellung gefunden. Im J. 1784 wurde er nämlich auf der Univerſität Dillingen als Profeſſor der Paſtoralthealogie angeſtellt und blieb in dieſer Stellung bis 1794. Es war eine fruchtbare Periode in Sailer's Leben, fruchtbar durch den anregenden Einfluß, den er durch ſeine Vorleſungen, ſeine Werke, ſeine unmittelbare Berührung mit den Studirenden gewann. Eine Menge Schüler pflanzten ſeine Grundſätze in der katholiſchen Kirche fort. Er ſtand auch in Verbindung mit den edelſten Männern der proteſtantiſchen Kirche, die in der Zeit des verflachenden Rationalismus die Fahne Chriſti hoch hielten, namentlich mit Lavater und deſſen Freunden, die im Tone der höchſten Verehrung von ihm ſprachen und ſich zum Theil mit der Hoffnung ſchmeichelten, daß er am Ende in das proteſtantiſche Lager übergehen werde, — ein Gedanke, der Sailern gewiß nie gekommen iſt, ſondern es war damals die Zeit, wo diejenigen, die am poſitiven Chriſtenthume feſthielten, machten ſie den verſchiedenartigſten Confeſſionen angehören, ſich aufſuchten und unter ſich im Bunde eine neue Geſtalt der Kirche vorzubereiten ſich beſtrebten. Freilich konnte eine ſolche Richtung, zumal in der katholiſchen Kirche, der Anfechtung nicht entgehen. Sailer, der Theilnahme an geheimen politiſchen Verbindungen, der Hinneigung zu den Illuminaten angeklagt, ohnehin bei den ſtrengen Katholiken von vornherein der Heterodoxie anrüchig, erhielt am 4. Nov.

1794 plötzlich seine Entlassung. Am 6. Novbr. stand er an der Thürschwelle seines Freundes Winkelhofer in München. „Was thust Du da?“ — „Sie haben mich entlassen“, antwortete Sailer, worauf Winkelhofer zu ihm sagte: „Nun, so komm' und ruhe aus in meinen Armen. Meine Stube, mein Tisch, mein Bette, meine Habe, mein Herz, all' das Meine ist Dein!“ Doch wegen der Plackereien, die er erfuhr, verließ er bald München und begab sich zu einem andern Freunde in Ebersberg.

Damals begann für ihn neuerdings eine Zeit der inneren Anfechtung. Sie hing zusammen mit einer evangelischen Bewegung, welche in der katholischen Kirche Raum gewonnen und sich hauptsächlich an die Person und die Thätigkeit des Martin Boos (s. d. Art.) knüpfte. Es war nichts Anderes als die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, welche sich in gewissen katholischen Kreisen Bahn brach. Sailer hatte Kenntniß von der Sache und verfolgte die Bewegung mit inniger Theilnahme, obschon ihm Manches nicht einleuchten wollte. Auf einem Besuche bei Pfarrer Feneberg in Seeg im Dezember 1796 erfuhr er noch Mehreres über die vorgegangenen Erweckungen und wünschte nun sehnlich, mit Boos eine nähere Unterredung zu haben. Boos wurde durch einen Expressen herbeigerufen; er kam mit einigen Erweckten, namentlich mit einer Magd, die Goßner später so beschrieb: „eine gemeine Magd, aber voll Geist und Leben, die einen prophetischen Geist hatte“. Sie sah damals Sailern nur ganz kurz und sagte ihrem Pfarrer Boos in's Ohr: „Dieser Mann hat zwar ein gutes Herz und viel Kindliches, er ist aber doch noch ein Pharisäer und Schriftgelehrter und muß noch mehr vom Geiste neu geboren werden.“ Der Verweis, den sie deshalb von Boos erhielt, machte sie nicht irre und bei der nächsten Zusammenkunft mit Sailer sagte sie ihm selbst: „Er habe zwar, wie Cornelius, mit der vor- und zubereitenden Gnade schon viel Gutes gethan und sehr viel für das Gute gelitten, aber Christum selbst und seinen heiligen Geist habe er deswegen doch noch nicht; er habe wohl die Wassertaufe Johannis, aber noch nicht die Geistes- und Feuertaufe Jesu empfangen; er habe zwar aus dem Gnadenbächlein schon viel getrunken, aber in das Meer der Gnade sey er doch noch nicht gekommen, und wenn er dazu kommen wolle, müsse er klein und demüthig werden, wie ein Kind.“ Der Eindruck dieser Worte auf Sailer war um so größer, als Boos, das Wort ergreifend, ihm andeutete, wie auch er glaube, daß es sich mit ihm verhalte, wie die Magd gesagt habe. Am andern Morgen früh reiste er schnell davon. Beim Abschiede sagte ihm noch Einer der Erweckten: „Er kam zu den Seinigen und die Seinigen nahmen ihn nicht auf. Die ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden.“ Mit der Erwiederung: „Gut, gut!“ reiste Sailer ab, wie es schien, unruhig, aber nicht beleidigt sich fühlend. Doch machten sich die guten Leute, selbst Boos, Vorwürfe, sie möchten den Freund beleidigt haben; um so willkommener waren ihnen folgende Zeilen, welche Sailer, als er ein paar Stunden weit gereist war, durch den zurückkehrenden Begleiter ihnen sendete: „Liebste Brüder! Gott gab mir eine unaussprechliche Ruhe des Gemüthes. Ich zweifle nicht, daß der Herr im sanften Säuseln gekommen ist. Ich glaube, daß Johannes mit Wasser, Christus aber mit dem Geiste tauft. Betet, Brüder, daß wir nicht in Versuchung fallen. Das Uebrige wollen wir Gott überlassen. Lebet wohl!“ (Bodemann S. 130; Goßner, Martin Boos S. 44.) Ueber das, was er nun erlebte, hat er sich selbst im J. 1821 in einer Schrift, betitelt „der Friede“, ausgesprochen. Es ist nöthig, den Inhalt davon uns zu vergegenwärtigen, wobei wir uns so viel wie möglich an seine eigenen Worte anschließen. Es sind seine Mittheilungen darauf anzusehen, ob es Sailern gegeben worden, in den Mittelpunkt des Evangeliums einzudringen und den katholischen Irrthum innerlich zu überwinden, wie es seinem Freunde und Schüler Boos in so ausgezeichneter Weise gelungen war. Sailer war seit jener Zusammenkunft innerlich sehr beorbeitet; im folgenden Jahre (1797) gestalteten sich diese Anfechtungen zu der Frage: „Ist denn die Sünde dir wirklich vergeben oder ist die Vergebung nur ein Traum?“ Eine nächtliche Erscheinung vermehrte seine Noth. „Einmal, da ich von Pfeilen der Lästerung an den

zarteſten Stellen des Gemüthes tief verwundet war, erblickte ich um die Mitternachtsſtunde mich von Furien, deren bloßer, höchſt häßlicher Anblick hätte verſteinern können, angegriffen und von Angſt und Seelennoth zerriſſen; mein Leben war wie todt; ich raffte mich, erſt vom Schrecken übermannt, dann wie aus der Ohnmacht mich erholend, zuſammen, kniete im Bette nieder und ſchrie gewaltig zu Gott. Kraftlos ſank ich bald wieder in das Bett zurück und fand mich eiskalt, wie todt, vor Furcht zitternd. Allmählich kehrte Wärme in den Leib zurück, aber kein Friede in die Seele." — In dem „Todeskampfe höherer Art", durch den Sailer, wie er ſagt, ſich zu retten ſuchte, war es ihm, als ob eine Stimme in ihm ſpräche: „Nur Gott in Chriſtus, die Welt mit ſich verſöhnend, kann dich retten, ergib dich ihm und lauf ihm nicht aus der Schule, lerne der Sünde vollends abſterben und Chriſto allein leben. Dies vermagſt du aber nur durch unabläſſiges Gebet, mit ſteter Selbſtverläugnung verknüpft. Lege nun die Hand an's Werk. Ich bin bei dir, fürchte nichts." Immer auf's Neue, oft zwölfmal in einem Tage, ermannte er ſich, um ſich unbedingt an Gott zu übergeben. Am Morgen beim Erwachen, des Tages während der Arbeit, des Abends, wie er zur Ruhe ſich legte, hatte er im Munde und im Herzen den Spruch: „Herr, dich laſſe ich nicht, bis du mich geſegnet haben wirſt." Eigendünkel und Eigenwillen hatte er immer auf's Neue zu überwinden, ſie wollten aber nicht untergehen, doch mußten ſie untergehen, wenn das wahre Heil in ihm aufgehen ſollte. Das ſich immer wiederholende Gebet war es vorzüglich, was ihn für den Frieden empfänglich machte. Er entdeckte dabei immer neue Spuren der Gebrechlichkeit, der Unlauterkeit, des verſteckten Neides, des geheimen Wohlgefallens am eigenen Selbſte, der verhüllten Anhänglichkeit an irdiſche Dinge. „Was konnte ich da anders, als mich unter alle Weſen demüthigen, um Vergebung rufen, neue Wachſamkeit und Treue in Bekämpfung alles Böſen geloben und den Beiſtand des heiligen Geiſtes anflehen?" — Allmählich wurde das Gebet ſo ſtark, daß es die Erbarmung der ewigen Liebe und der tröſtlichen Verheißungen des Evangeliums ergreifen konnte. So klammerte er ſich an die Schriftworte: Ezech. 30, 14., Röm. 8, 31. 32., 1 Joh. 2, 1. 2., Joh. 3, 16. „Endlich ſchlug die erſehnte Stunde der Wonne, die mich nicht mehr zweifeln ließ, daß in mir der kindliche Sinn, der zu Gott nur Abba ruft, geboren, daß der Friede aus Gott mir geſchenkt worden. Dies Friedensgefühl war in der Seele, was die Empfindung der Geſundheit im Leibe." — Nun aber macht uns Sailer eine Eröffnung, die auf alles Vorhergehende erſt das rechte Licht wirft: „Die letzte Geſtalt, in der mich der Zweifel beſuchte, war die Frage, die mich im Gebete, im Geſchäfte des Berufs, im Kreiſe edler Freunde plötzlich durchſchauerte: Iſt wohl dein Name geſchrieben im Buche des Lebens? Gehörſt du unter die, die Chriſtus angewieſen hat, ſich zu freuen, daß ihre Namen in den Himmeln angeſchrieben ſind? (Luk. 10, 20.) Dieſem Zweifel lehrten auch Franz' von Sales und andere Schriften ſeines Geiſtes die Nerven abſchneiden, ehe er, groß gewachſen, mich überflügeln und in ein Angſtfeuer werfen konnte." — „Frage nie", das iſt ſein Gotteswort, „ob du Gott gefalleſt, ſondern frage dein Herz, dein Gewiſſen, dein Leben, ob dir Gott mehr als alles Andere, was Gott nicht iſt, gefalle. Dies Wort hat tiefen Grund; denn um zu wiſſen, ob Gottes Wohlgefallen auf dir ruht, müßteſt du unmittelbar in Gottes Vaterherz ſchauen und darin leſen können, was dir unmöglich iſt. Um aber zu wiſſen, ob dir Gott mehr als alles Andere, was Gott nicht iſt, gefalle, darfſt du nur in dein Herz, in dein Gewiſſen, dein Leben dich hineinführen, darin leſen, was dir nicht ſonderlich ſchwer ſeyn wird. Noch weniger frage dich, ob Gottes Wohlgefallen ewig auf dir ruhen werde, d. h. ob dein Name im Buche des Lebens geſchrieben ſey. Denn um dies zu wiſſen, müßteſt du in Gottes geheimen Rath von oben herabſteigen können, was du nicht kannſt; ſondern frage nur, ob Gottes Name in dem innerſten Buche deines innerſten Lebens eingeſchrieben ſey, ob dir Gott lieber ſey als alles Andere; und du darfſt in heiliger Furcht vor deiner Gebrechlichkeit und in gleicher heiliger Zuverſicht auf Gottes gränzenloſe Erbarmung erwarten, daß du im Guten beharren werdeſt

bis an's Ende. Sey treu im Leben und du darfſt haffen, daß du treu ſeyn werdeſt bis zum Tode und im Tode."

Es herrſcht in dieſen Ergießungen neben einiger Manierirtheit auch einige Unklarheit, die durchaus nicht aus dem großen Zwiſchenraume, der das Erleben vom Niederſchreiben trennt, erklärt werden kann. Sailer geht aus von Zweifeln über die Realität der Sündenvergebung. Er ſucht ſie niederzukämpfen, klammert ſich an die Verheißungen des Evangeliums an und endet im Grunde mit denſelben Zweifeln; denn hätte er Gewißheit der Sündenvergebung, ſo könnte er nicht zweifelnd fragen, ob ſein Name in das Buch des Lebens eingeſchrieben ſey. Er bekennt ſich alſo zuletzt zu der ächt katholiſchen Lehre von der Ungewißheit des Gnadenſtandes. Er ſucht ſich dieſe troſtloſe Lehre ſo gut wie möglich zurecht zu legen, indem er zu myſtiſchen Theologen ſeine Zuflucht nimmt und ſo wenig wie dieſe die Gränzlinie des Katholicismus überſchreitet (ſ. meine Abhandlung über „Franz von Sales und Frau von Chantal" in der deutſchen Zeitſchrift, 1856, und meinen Art. „Quietismus, mit beſonderer Beziehung auf Fénelon's Lehre von der reinen Liebe" in dieſer Encyklopädie).

Offenbar iſt die Frage: „ob du Gott gefalleſt, ob Gottes Wohlgefallen auf dir ruhen werde?" nicht richtig geſtellt; denn die Sache ſieht ſo aus, als wenn der Menſch, abgeſehen vom Heile in Chriſto, ſich anmaßte, Gott zu gefallen. Es iſt dabei die große Wahrheit, der einzige Troſt der Seele verkannt oder wenigſtens nicht berückſichtigt, daß der Menſch, wofern er in Chriſto iſt, ſich an Chriſtum hält, Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens iſt, weil ihn Gott dann nur anſchaut in Chriſto, dem Sohne ſeines Wohlgefallens. Wird nun ſtatt deſſen der Gläubige angewieſen, ſich zu fragen, ob ihm Gott mehr als alles Andere gefalle, ob Gottes Name im innerſten Buche ſeines innerſten Lebens eingeſchrieben ſey, d. h. ob ihm Gott lieber ſey als alles Andere, ſo kann er niemals den Troſt des Evangeliums faſſen, denn er begeht ja immer noch Sünde, und er kann ſich nie das Zeugniß geben, daß er das Gebot, Gott zu lieben, aus allen Kräften und von ganzem Gemüthe, vollkommen erfüllt habe; und wenn er auch noch ſo treu geweſen iſt, ſo kommen Augenblicke, wo er ſich auf einer Untreue ertappt, und dann iſt ſeine Ruhe dahin; mit Einem Worte: iſt unſere Liebe zu Gott das eigentlich Rechtfertigende, ſo ſind wir nie gerechtfertigt und wir haben nie das wahre Bewußtſeyn, bei Gott in Gnade zu ſtehen, nie das ſelige Bewußtſeyn der Gotteskindſchaft. Der Menſch will dann immer eher Gott etwas geben, als von ihm empfangen. Er will vor ihm ſeine eigene Gerechtigkeit bringen, ſtatt ſich als Sünder Gnade ſchenken laſſen. Wie anders Baas und diejenigen, die in ſeinen Fußſtapfen wandelten! Zwiſchen ihnen und Sailer iſt eine tiefe Kluft befeſtigt. Hierher gehört des Martin Baos treffendes Wort: „Gott ſind jene Leute, die von ihm etwas haben wollen, lieber und willkommener, als die ihm etwas geben und bringen wollen" (ſ. Gaßner a. a. O. S. 117). Darum konnte Sailer Baos niemals ganz verſtehen; er hat ſich zwar für ihn verwendet, denn er erkannte ſeinen ächt chriſtlichen Karakter, aber er redete ihm zu, ſeine Lehre ganz katholiſch zu geſtalten und ihr ſo den Lebensnerv abzuſchneiden (Gaßner a. a. O. S. 210). Darum konnte er in ſpäteren Jahren ſich wieder mehr an Rom anſchließen; und die Ultramontanen unſerer Tage, die Sailern übelwollen, beweiſen große Kurzſichtigkeit: er iſt ein getreues Kind der katholiſchen Kirche. Er gehört derſelben an — nicht wie Baas, durch Mangel an Conſequenz, vermittelſt unſchuldiger Künſte in Erklärung der Tridentiniſchen Beſtimmungen, ſondern er ſteht mitten im Katholicismus und hat nur die äußeren Formen deſſelben gemildert, abgeſchliffen und verſchönert, für ſich und ſeine Zeit zurechtgelegt. Es iſt ganz derſelbe Fall, wie mit Franz von Sales und mit Fénelan, welcher letztere ſeine Lehre von der reinen Liebe darin zuſammenfaßte, daß die Liebe immer mehr darauf ausgehe, zu geben als zu empfangen (Oeuvres, ed. 1836. II, 118). Allerdings iſt dies das wahre Weſen der Liebe, aber darum eben kann ſie nicht rechtfertigend ſeyn; das iſt nur der Glaube, das ὄργανον λῆπτικόν der göttlichen Gnade. Jenes Geben- und nicht Empfangenwollen iſt es auch, was Luther's Tiefblick

als Grundfehler d. katholiſchen Meſſe, d. h. des ganzen Katholicismus, erkannt hat, ſchon zu Anfange ſeiner reformatoriſchen Laufbahn, im Sermon vom Sakrament.

Nachdem auf Karl Theodor Maximilian Joſeph, der nachmalige erſte König von Bayern, Kurfürſt geworden (1799), erhielt Sailer an der Univerſität Ingolſtadt wieder eine Anſtellung. Die Univerſität wurde im folgenden Jahre 1800 nach Landshut verlegt; Sailer blieb daſelbſt bis 1821 in geſegneter Wirkſamkeit; er las über Moral und Paſtoraltheologie, über Homiletik und Pädagogik, ſpäter auch über Liturgik und Katechetik, außerdem hielt er, wie in Dillingen, öffentliche Vorleſungen über Religion für ſämmtliche Akademiker, ſowie auch Privatvorleſungen über den Sinn und Geiſt der heiligen Schrift; ebenſo fungirte er als Univerſitätsprediger; außerdem war er ſehr thätig als Schriftſteller. Es war Sailer's glänzendſte und fruchtbarſte Zeit; er zog viele Jünglinge aus Württemberg, der Schweiz, den Rheinlanden nach Landshut und übte einen tief gehenden und weithinreichenden Einfluß. Daher erhielt er mehrere Rufe, nach Stuttgart, nach Mainz, Heidelberg, Klagenfurt, Breslau, und im Jahre 1818 vom König von Preußen den Ruf nach Köln als Erzbiſchof. Er ſchlug Alles aus und blieb ſeinem Vaterlande getreu. Doch fehlte es auch nicht an mancherlei Verunglimpfungen, die er alle mit der größten Geduld und Demuth ertrug, die Worte des Propheten Jeremias 30, 15. ſich vorhaltend: in spe et silentio erit fortitudo vestra. Die Verunglimpfungen waren mannichfaltiger und entgegengeſetzter Art. Wenn Napoleon ihn bei ſeinem Könige als Römling und Anhänger des Pabſtes in Verdacht zu bringen ſuchte, ſo verweigerte der päbſtliche Stuhl, der ihn ganz anders beurtheilte, im Jahre 1819 die Beſtätigung ſeiner Ernennung als Biſchof von Augsburg, welche König Max I. auf Veranlaſſung ſeines Sohnes Ludwig, eines Schülers von Sailer in Landshut, vorgenommen hatte. Von mancher Seite wurde er als Myſtiker verſchrieen; er war freilich in den Banden der Myſtik, aber jene Anſchuldigung hatte einen ganz anderen Sinn. Seine katholiſche Orthodoxie wurde in Verdacht gezogen, wozu ſein Umgang mit Proteſtanten den Vorwand hergab; er gab über alle dieſe Beſchuldigungen am 17. Novbr. 1820 eine öffentliche Erklärung heraus, worin er ſich als gehorſamen Sohn der römiſch-katholiſchen Kirche bekannte und ſich in Beziehung auf Alles, was er gelehrt und geſchrieben, dem Urtheile des Pabſtes unterwarf, „dem Beiſpiele des großen Fénelon nachfolgend".

Sailer wußte nämlich darum, daß man in München die Abſicht habe, ihm hohe kirchliche Würden zu übertragen, und daß es deshalb in Rom Anſtände gebe. Daß er unter dieſen Umſtänden jene Erklärung veröffentlichte, kann ihm nicht zum Vorwurfe gereichen. Doch wollte man ſich in Rom mit jener Erklärung keineswegs beruhigen. Seiner Ernennung zum Domcapitular in Regensburg, die der damalige bayeriſche Kronprinz betrieben, müſſen nach Verhandlungen mit Rom vorausgegangen ſeyn, wodurch man ſich ſeiner Anhänglichkeit an das Oberhaupt der Kirche verſicherte. Im Herbſt 1821 gelangte er zu jener Würde, und im Herbſt des folgenden Jahres wurde er Generalvikar und Coadjutor des 80jährigen Biſchofs Nepomuk v. Wolf mit der Anwartſchaft auf unmittelbare Nachfolge im Bisthume; zugleich wurde er Biſchof (in partibus) von Germanikopolis. Es iſt bekannt, mit welcher Treue und Gewiſſenhaftigkeit er die Pflichten der Verwaltung des weitläufigen Bisthums erfüllte. Beſonders ließ er ſich angelegen ſeyn, ſo viel wie möglich überall mit eigenen Augen zu ſehen und mit eigenen Ohren zu hören. Er führte in ſeiner Diöceſe regelmäßige Verſammlungen der Geiſtlichen ein; er veranlaßte die Aufrichtung eines eigenen Ehegerichts des Ordinariats. Er ſorgte für Hebung der Schulen. — Sehr beachtenswerth ſind die „Paſtoralerinnerungen an den geſammten Klerus der Diöceſe Regensburg" vom Jahre 1823 (bei Bodemann a. a. O. S. 207). Im Jahre 1829 wurde er auch dem Namen nach, was er ſchon längſt in der That geweſen, Biſchof von Regensburg, aber nur für kurze Zeit, am 20. Mai 1832 ſtarb er; am 22. Mai wurde ſeine irdiſche Hülle im ſüdlichen Seitenſchiffe des Domes begraben.

Sailer war ein edler, reiner Karakter, darüber iſt nur Eine Stimme. Als Schriftſteller iſt er ſehr fruchtbar geweſen und hat noch als Biſchof Einiges geſchrieben; im J. 1820 kamen die erſten Bände ſeiner ſämmtlichen Werke heraus, welche an vierzig ſich beliefen; nach dem Tode Sailer's beſorgte Widmer die Ausgabe. Einige der Schriften haben wir ſchon genannt. Außer dieſen ſind beſonders zu beachten und haben beſondere Verbreitung gefunden: „Briefe aus allen Jahrhunderten", 1800—1804; „Grundlehren der Religion", 3. Aufl.; „die Glückſeligkeitslehre aus Gründen der Vernunft, mit Hinſicht auf die Urkunden des Chriſtenthums", die dritte Auflage erſchien unter dem Titel „Moralphiloſophie". Ueber Erziehung für Erzieher. 3. Aufl. Handbuch der chriſtlichen Moral. Paſtoraltheologie. 4. Aufl. Die Weisheit auf der Gaſſe. 2. Auflage. Dazu kommen viele Predigten, Reden und andere kleinere Schriften.

In Allem, was Sailer geredet und geſchrieben, erweiſt er ſich als ein überaus ſinniger Geiſt; aber nirgends zeigt er Scharfſinn noch Tiefſinn; es iſt, möchten wir ſagen, etwas Weiches und Unbeſtimmtes in ſeinem geiſtigen Weſen, wie auch in ſeinen Geſichtszügen. Er mahnt an Herder; es iſt in beiden dieſelbe Farbloſigkeit mit geiſtreichem Weſen verbunden; aber nirgends bemerkt man die tiefere Arbeit des Geiſtes, den Durchbruch einer beſtimmten feſten Richtung; in beiden iſt derſelbe Mangel an eigentlich dogmatiſchem Denken, an dogmatiſcher Spekulation. Den elaſtiſchen Satz: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas, hat ſein elaſtiſcher Geiſt ſo recht angewendet und ausgebeutet. So geartet, war er allerdings wenig geeignet, der chriſtlichen Lehre auf den Grund zu gehen und wie Boos und Andere als Zeuge derſelben gegenüber ſeiner eigenen Kirche aufzutreten, aber um ſo mehr geeignet, nach vielen Seiten hin anregend zu wirken, verſchiedenartige Geiſter anzuziehen und zu erwärmen.

Es fragt ſich, wie weit von einer Schule Sailer's die Rede ſeyn kann. Denn es läßt ſich ja keineswegs behaupten, daß er ein bahnbrechender Theologe iſt, womit wir übrigens ſeinen Verdienſten keinen Abbruch thun wollen. Es ſind nicht beſtimmte theologiſche Sätze, die er vertritt, ſondern es läßt ſich nur ſo viel ſagen, daß er im Gegenſatze gegen Rationalismus und verknöcherte katholiſche Orthodoxie eine „milde Orthodoxie" (nach einem von ihm ſelbſt gebrauchten Ausdrucke) gelehrt und bekannt hat. Und in dieſer unbeſtimmten Weiſe hat er viele Schüler in der katholiſchen Kirche gehabt. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß dieſer Einfluß nicht von nachhaltiger Dauer ſeyn konnte. Schon zu ſeinen Lebzeiten, noch mehr ſeit ſeinem Tode, ſind ganz andere Strömungen eingetreten, als die von ihm ausgegangene und an ihn ſich anſchließende. Die Einen ſuchen in der ſtrengſten katholiſchen Orthodoxie und im Ultramontanismus ihr Heil und ſehen auf Sailer und die Männer ſeiner Richtung mit vornehmen Mitleiden herab, ſofern dieſe nämlich noch am Leben ſind; denn die meiſten ſind bereits vom Schauplatz abgetreten. Andere, einer entgegengeſetzten Richtung folgend, als wiſſenſchaftliche Theologen, zum Theil an Günther ſich anſchließend, finden an der Unbeſtimmtheit der Sailer'ſchen Richtung keinen Geſchmack und ſind nicht viel beſſer auf ihn zu ſprechen, als jene erſten. Noch Andere, praktiſche Geiſtliche, werfen ihm eine zu milde Behandlung der Sünder vor. So wird erzählt, daß ein Pfarrer im Salzburgiſchen, für den Sailer am Morgen gepredigt hatte, erklärte, er, pastor loci, müſſe am Nachmittage die Kanzel betreten, indem Sailer in ſeiner Predigt die Thüre zum Himmelreiche zu breit gemacht habe. Doch iſt gerade auf dem Gebiete der Seelſorge ſein Einfluß am größten geweſen und auch am heilſamſten. Er hatte die Gabe, die Menſchen anzuziehen und auf ſie einzuwirken, denn er war voll Liebe und kannte das menſchliche Herz und hat den Geiſtlichen treffliche Anleitung zur Führung ihres Amtes auch in dieſer Beziehung gegeben.

Ein leuchtendes Beiſpiel der geiſtigen Gewalt, die er über die Menſchen ausübte, iſt Melchior Diepenbrock, der übrigens auch nur in ſehr eingeſchränktem Sinne ſein Schüler genannt werden kann. Geboren im Jahre 1798 zu Bocholt im Fürſtenthume Salm-Salm, Sohn des Hofkammerrathes Anton Diepenbrock, eines wohlhabenden,

ous odeligem Geſchlechte entſproſſenen Mannes, zeigte er früh einen wilden, unbändigen Geiſt, begeiſterte ſich bald für Napaleon und die große Armee und ſetzte es durch, daß er 1810 in dos militäriſche Lyceum in Bonn, von der fronzöſiſchen Regierung doſelbſt errichtet, geſchickt wurde; doch unzufrieden mit ſeinen Vorgeſetzten, die ihn die Bitte um Anſtellung in der Armee verweigerten, ließ er dos in ſeiner Holtung gegen jene merken und erhielt plötzlich ſeine Entlaſſung. Nach Houſe zurückgekehrt und van den Eltern wieder aufgenammen, wurde er in einem Domänenbureau verwendet, trieb dabei Jogd, verübte ollerlei Streiche, ſaß dann wieder mit einem Freunde hinter den Büchern, trieb olte und neue Sprachen, Mathemotik und Naturwiſſenſchoften, — ols für Deutſchlond die Stunde der Befreiung vom fronzöſiſchen Joche ſchlug. Nun wich die onfängliche Begeiſterung für Nopoleon, er mochte den Krieg gegen ihn mit, doch ahne an bedeutenden Entſcheidungen Theil zu nehmen, wurde Lieutenont; ein Subordinotionsfehler, den er beging, wor ſo arg, doß ihm Feſtungsſtrafe bevarſtond; ſeine Oberen, die ihn liebten, riethen ihm doher, ſeine Entlaſſung zu begehren; er erhielt ſie, war aber gegen die ihm wahwollenden Männer ſo wenig dankbor, daß er, bevor er ſein Regiment verließ, ſeine Uniform zerriß und ſeinen Degen zerbrach. Er ging mit dem Gedonken des Selbſtmordes um, — oder der Auswanderung noch Amerika. Doch die Liebe zu den Eltern überwog in ihm. Er kam wieder zu ihnen, trieb ollerlei, Jogd, Landwirthſchoft, Poeſie, wofür er eine Ader beſaß, auch wiſſenſchoftliche Studien, oder Alles durcheinonder, ohne Lebenszweck und Ziel.

Wer hätte gedacht, daß dieſer zerriſſene Menſch ſo bold ſich bekehren würde? Sailer war das Werkzeug, deſſen ſich die göttliche Gnode bediente. Auf einem Beſuche im Münſterlande im Johre 1817 wurde er durch Clemens Brentana ouch in die Familie Diepenbrock eingeführt. Melchiar hegte Vorurtheile gegen ihn, mied ihn und konnte nur durch die Bitten ſeines älteren Bruders bewogen werden, mindeſtens bei Tiſche zu erſcheinen; ober er wußte ſich dem geiſtlichen Herrn ſo fern zu halten, daß dieſer dos Wort nicht an ihn zu richten vermochte. Gegen Ende der Mahlzeit ſtond Soiler plötzlich auf, nahte ſich ihm und ſogte, indem er ihn freundlich unter den Arm nahm: „Lieber Melchiar, wollen wir nicht ein wenig zuſammen ſpatzieren gehen?“ Dieſer Aufforderung folgte Diepenbrock ſtillſchweigend und wie willenlas. Sie gingen kaum eine halbe Stunde miteinander. Wos ſie mit einander geſprochen, iſt nie laut geworden; ober ſeitdem war Diepenbrock ein onderer Menſch. Am folgenden Tage ging er zur Beichte und erſchien ſeit langer Zeit zum erſten Mole wieder bei der Communion. Nachdem Sailer das Haus verloſſen, ſogte er ſpäter, fühlte er ſich ſo einſam und verlaſſen, wie ein Kind, das ſich im Wolde verloren hat. „Die Sehnſucht nach Soiler wurde ſo ſtork, daß er, wie er ſelbſt ſogt, doron geſtarben wäre, hätte er ihrem mächtigen Zuge nicht folgen dürfen. Daher erloubte ihm der Voter, in Landshut Cameralio zu ſtudiren. Zwei Jahre darouf noch Houſe zurückgekehrt, entſchied er ſich für die Wahl des geiſtlichen Berufes, wozu ein Beſuch bei der ſtigmotiſirten Auguſtinernonne Katharino Emmerich zu Dülmen in Weſtpholen beigetragen hoben ſoll; ouf jeden Fall hat der Umgang mit Sailer dos Weſentliche dobei gethon. Nochdem er eine Zeit lang im Klerikalſeminar zu Moinz, ſpäter in Münſter ſich aufgehalten, kam er 1821 zu Soiler nach Regensburg und erhielt 1823 die Prieſterweihe; er zog nun gonz in Sailer's Haus, wo er die Stelle eines Sekretärs, eines Sohnes, bald eines Amtsgehülfen bekleidete. Denn das Verhältniß zwiſchen beiden Männern wurde immer inniger. Im Jahre 1830 wurde er Domcopitulor zu Regensburg, 1835 Dekan des dortigen Copitels; 1842—1844 bekleidete er das Amt des biſchöflichen Generalvikors, wurde 1845 Fürſtbiſchof von Breslau; König Ludwig von Bayern erhob ihn in den Freiherrenſtand und verlieh ihm den Verdienſtorden der bayeriſchen Krone. Im Jahre 1850 wurde er Cardinolprieſter und ſtarb 1853. Er ſtand auch in beſonderer Achtung bei dem König von Preußen. Er hat ſich um die geiſtliche Verwaltung und Pflege der Diöceſen Regensburg und Breslau große Verdienſte erworben, die auch von den Diö-

ceſonen mit großer Verehrung und herzlicher Liebe vergolten wurden. Zu beachten iſt ſein zurückholtendes Urtheil, ols er von Rom ous über dos neue Dogmo conſultirt wurde. Er meinte, mon ſolle dorüber nichts feſtſetzen, do es nur dozu dienen könne, die deutſchen Proteſtonten obzuſchrecken, von denen doch zu hoffen ſey, doß ſie bold in den Schooß der Kirche zurückkehren würden. Freilich fügte der päbſtliche Nuntius, ols er dos Gutochten Diepenbrock's noch Rom ſondte, hinzu, die Hoffnungen des Fürſtbiſchofs von Breslou möchten gor zu hochfliegend ſeyn. Allein dieſe Hoffnungen, ſo wenig begründet ſie ſeyn mögen, ſind doch nicht gonz vereinzelt. Ja, mou kann ſie ouch hin und wieder ous dem Munde kotholiſirender Proteſtonten vernehmen, die unterdeſſen für dos, wos ſie Lutherthum zu nennen belieben, großen Eifer on den Tog legen.

Diepenbrock hot Einiges herousgegeben, zuerſt die Schriften von Suſo, 1829, mit einer Vorrede von Görres, und in zweiter veränderter Ausloge 1837. Ihn zog die Romontik der Myſtik on. Dorouf folgte eine Sammlung von Gedichten unter dem Titel „geiſtlicher Blumenſtrouß". Es ſind ſponiſche geiſtliche Gedichte, von Diepenbrock überſetzt, nebſt einigen geiſtlichen Gedichten von Brentano, Ed. v. Schenk und Luiſe Henſel. Der Briefwechſel zwiſchen Diepenbrock und Poſſovont iſt erſt neulich herousgegeben worden. In weiterem Sinne konn ouch Diepenbrock's Nochfolger ols Schüler von Soiler ouſgeführt werden.

Alles Biogrophiſche über Sailer und Diepenbrock iſt entnommen ous Bodemonn, Joh. M. v. Sailer. Gotho 1856. und „Melchior v. Diepenbrock. Ein Lebensbild von ſeinem Nochfolger (Förſter)." 1859. Herzog.

Saint-Martin (Louis Clonde de), zu Amboiſe geboren om 18. Jonuor 1743, verlor ſeine Mutter wenige Toge nach ſeiner Geburt, wurde ober mit äußerſter Sorgfolt und ſeiner Frömmigkeit von ſeiner Stiefmutter erzogen, und bold im Collège von Pontlevoy (jetzt noch eine geiſtliche Erziehungsonſtolt) weiter fortgebildet. Frühreif, und ernſten Sinnes, los er do mit begeiſterter Aneignung Abbodie, l'art de se connaître soi-même, und ſchon im 18. Johre, vertrout mit den domols beliebteſten philoſophiſchen Schriftſtellern, äußerte er ſich mit Aerger über die große Irrung der Zeit, die Beſeitigung des tief religiöſen, des chriſtlichen Elementes ous dem ſpekulotiven Gebiete. „Es iſt ein Gott; ich hobe eine Seele; um weiſe zu ſeyn, bedorf ich weiter nichts", ſogte er, noch eignem Geſtändniß (mon ſehe die Oeuvres posthumes, Tours 1807; 2 Bde., 8°.). Aus dem Collège ouf die Rechtsſchule geſchickt, gewonn er ſo geringe Liebe zur Loufbohn, zu der mon ihn beſtimmte, doß er im 22. Johr durch Verwendung des Herzogs von Choiſeul ols Lieutenont im Regiment Foix die Gorniſon von Bordeoux bezog. Hier trof er mit dem berühmten Houpte der Mortiniſten, Mortinez Posquolis, einem portugieſiſchen Juden zuſommen, der ſchon früher in verſchiedenen Städten von Südfronkreich für ſeine theoſophiſche Theurgie Anhänger gewonnen hatte und im J. 1768 ouch in Paris deren ſommelte. Saint-Mortin fond zwor wenig Geſchmock om eigentlichen Beſchwörungsproceſſe, ließ ſich ober doch unter die Cohen — ſo hieß mon die Geweihten — oufnehmen und ſpielte gerne in ſeinen Schriften ouf die von Mortinez on die Bibel ongeknüpfte Kobbolo on (ſ. ſein Tableau naturel). Lyon wor eine der bedeutendſten Stotionen der Mortiniſten. Im J. 1775 ging Soint-Mortin dohin, trof mit Cogliostro zuſommen, und ob er gleich ihn weniger ochtete ols Andere, die zu ſeinem Tempel die bedeutendſten Summen ſteuerten, ſtellte er ſich doch bisweilen in ſeine Reihen, beſchäftigte ſich ouch viel mit Somnombulismus in Geſellſchoft von D'houterive. Seine Neigung ging indeß mehr ouf's Innere und Geiſtigere. Er los Swedenborg, fond ober ſchon Anfangs, doß er doch weniger die Geiſter ols die Seelen verſtehe. Zu Lyon gob er „ous Aerger gegen die Philoſophen" ſein erſtes und vielleicht beſtes Werk: Des erreurs et de la vérité ou les hommes rappelés au Principe universel de la science, par un Philosophe inc(onnu), 1775, 8°. herous. Als, drei Johre ſpäter, die Operotionen der Mortiniſten, durch die Reiſe von Mortinez noch S. Domingo (wo er 1779 ſtorb) oufhörten, und die Anhänger des Meiſters ſich unter die zwei Geſellſchoften der

grands profès und der Philalèthes vertheilten, blieb Saint-Martin noch von beiden ferne. Obgleich er sich im J. 1778 zu Paris befand, hielt er sich doch nach in Lyon auf, wo er 1782 sein Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'Univers, erscheinen ließ, 2 Thle., 8°. (deutsch 1784). Der beliebteste Gegenstand der Forschungen jener Gesellschaften war der Stein der Weisen. Saint-Martin hingegen suchte die Geisterwelt, und ihm war mehr um das Hellsehen als um das Goldmachen zu thun. 1784 bewarb er sich um den Preis der Berliner Akademie, den Ancillon im folgenden Jahre erwarb, begab sich nach Paris, suchte was ihm hauptsächlich am Herzen lag mit starkem Glauben, verfolgte Somnambulismus und wollte selbst den berühmten Bailly, Commissär der Akademie der Wissenschaften, bei der Mesmer'schen Untersuchung bekehren. „Der ungläubige Materialist Mesmer hat der fühlbaren Beweisführung des Geistes die Thore geöffnet", sagte er. Er ließ sich auch in Verbindung mit Lalande ein, wünschte mit Voltaire anzuknüpfen, der kurz darauf starb, und mit Rousseau, den er hoch über sich stellte, aber ebenfalls verfehlte. Zu gleicher Zeit schloß er sich aber mit seinem Wesen an den höheren Adel an: den Herzog von Orléans, die Herzogin von Bourbon, die Frauen von Lusignan, Sainte-Croix ꝛc.; später an Châteaubriand und De Gérando. Um frei in Paris und auf Reisen sich auszubilden, nahm er seinen Abschied vom Kriegsdienst und begab sich 1787 nach England, wo er den Uebersetzer von J. Boehm, William Law und ähnliche Männer besuchte; nach Italien, was er mit einem Fürsten Galitzin bereiste; nach Deutschland, welches ihn nach Straßburg wies. Hier, wo er fleißigen Verkehr unterhielt mit dem Neffen Swedenborg's, Ritter von Silverhielm, mit der geistreichen Frau von Boecklin, mit F. R. Saltzmann, dem Mystisch-Theosophischen, so oft mit dem Goethe'schen Aktuarius Verwechselten, schrieb er, von Thiemann angeregt, den Homme du désir, der zu Lyon 1790 erschien. Hier trat auch in seinem ganzen Forschen und Wesen ein völliger Wendepunkt ein. Saltzmann, von der Frau von Boecklin unterstützt, flößte ihm seine Verehrung für J. Boehm ein; er und die geistreiche Frau vermochten ihn den Funfzigjährigen, die deutsche Sprache mit jugendlichem Eifer zu erlernen. Von jetzt an war Boehm sein Leitstern, und kurz darauf der Berner Patrizier Kirchberger von Liebisdorf sein liebster männlicher Correspondent, 1792. Seine Umwandlung durch Boehm bezeugt er selbst in seinem Nouvel homme, den er nach dem Rathe Silverhielm's in Straßburg schrieb, nach bevor er Boehm kannte, und von dem er sagt, daß er ihn nach dieser Bekanntschaft nicht mehr aber ganz anders geschrieben hätte. Er nennt da die Seele nach einen Gedanken Gottes. Doch da er dies bei der Herausgabe, 1792, so einsah, wie er versichert, wäre ihm eine Verbesserung wohl freigestanden. Den Einfluß von Boehm gegen Swedenborg bestätigt besonders die Stelle in seinem Portrait historique (s. Oeuvres posthumes), wo er seine vier Lehrer nennt (Abbadie, Burlamaqui, Martinez und Boehm) ohne Swedenborg's zu gedenken. Wie mannichfaltiger und wie gemischter Art die Verbindungen des „unbekannten Philosophen" in Paris damals waren, zeigt der Umstand, daß der adelige Theosoph zuerst nebst Condorcet, Sieyès und Bernardin de Saint-Pierre als Erzieher des unglücklichen Sohnes von Ludwig XVI. in Vorschlag gebracht, hierauf in die Polizeimaßregeln gegen die berüchtigte Theos verwickelt, und später durch den Terrorismus in's Gefängniß gebracht, doch zuletzt durch die Krisis vom 9. Thermidor aus demselben befreit wurde. Bald darauf stand er als Nationalgarde am Temple, zur Hut des Königs, Schildwache, wurde aber 1794 von Paris durch ein ultrademokratisches Dekret entfernt, und dennoch in seiner Vaterstadt, Amboise, ganz zutrauensvoll mit Verfertigung des Verzeichnisses der von den Klosterbibliotheken ihr zugeflossenen Schätze beauftragt. Er war der namhafteste Gelehrte seines Distriktes und wurde deswegen von demselben, noch vor Ende jenes Jahres, als Candidat des Lehramtes in die neugegründete Normalschule gewählt, welche die Ausbildung der an den Centralschulen der Departements anzustellenden Professoren übernehmen sollte. Saint-Martin, der in Lyon einige Vorlesungen gehalten hatte, war

gewiß nicht geneigt je ein Lehramt zu verſehen; er entſchloß ſich aber doch, als Spiritualiſt, unter ſeine 2000 Mitſchüler, „Kinder des Spiritus mundi" ſich zu begeben, und fand bald Gelegenheit, in den Vorleſungen des idealagiſchen Senſualiſten Garat, als Ritter ſeiner Sache aufzutreten. Er hielt zuerſt vor dem zahlreichen Auditarium eine Rede gegen die philoſophiſche Tendenz ſeines Lehrers, und beſtritt hierauf ſchriftlich die mündliche Vertheidigung deſſelben, nicht ohne Wahrheit und Erfolg: S. Discours en réponse au Citoyen Garat, 1795 (Débats de l'Ecole Normale, Vol. III). Es war dies allerdings gegen das herrſchende Syſtem ein Anlauf, den die Geſchichte der Philoſophie in Frankreich höher anzuſchlagen hat als bisher geſchehen iſt. Saint-Martin beſiegte in jener Zeit einen ärgeren Feind, die Noth. „Ich friere und darbe", ſchrieb er, „aber laßt uns Geiſter werden, und es fehlt uns nichts". Sein Freund Kirchberger drang ihm einen Vorſchuß von 2400 Franken auf. Noch in demſelben Jahre gab ſein Alles erwägender und immer thätiger Geiſt ſeine Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la révolution française heraus, welche letztere er als ein Miniaturbild des jüngſten Gerichts darſtellte. Er ſetzte dieſe unberufene Arbeit — denn er war durchaus ein unpraktiſcher Geiſt — im J. 1797 in einer anderen Utopie, Eclair sur l'association humaine, weiter fort, ohne auf irgend eine Partei Einfluß zu gewinnen. In der Zwiſchenzeit erſchien ſein Ecce homo, deſſen „Hauptgedanke ſchon in Straßburg in ihm lebendig geworden war", und der die Befreiung der Herzogin von Bourbon von ihrer übertriebenen Leichtgläubigkeit bezweckte, indem er den Hang zum Wunderbaren niederer Ordnung bekämpfte. Es gelang ihm aber nicht, ſeine erlauchte Freundin, die mit Somnambulen und Pythoniſſen gerne verkehrte, mit ſich in die höheren Regionen emporzuheben, und er verwendete nun alle von der Berner und Straßburger Correſpondenz mit der „chérissime B." ihm gelaſſene Muße zur Ausarbeitung eines die Geſammtheit der Natur umfaſſenden Werkes, das unter dem Titel: Révélations naturelles erſcheinen ſollte. Doch kam dies erſt im J. 1800 an den Tag unter der Aufſchrift: De l'Esprit des choses, ou Coup-d'oeil philosophique sur la nature des êtres, mit dem Motto: Mens hominis rerum universalitatis speculum est, Paris, 2 Vol., 8°. Unſer Inneres, ein Abglanz Gottes, erkennt oder ſchaut die Wahrheit aller Dinge. Zwei andere Werke hatten dem Verfaſſer die Zwiſchenjahre weggenommen. Da er, als „Jérémie de l'Universalité", eben Alles nach ſeinem Geſichtspunkte gerne umgeſtaltet hätte und ſich auch zum politiſchen Umbildner berufen hielt, hatte er 1798 die vom Inſtitut aufgeſtellte Frage: Quelles sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple, um ſo lieber behandelt, als er ſchon 15 Jahre früher die ähnliche von der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften ausgeſchriebene Sur la meilleure manière de rappeler à la raison les peuples livrés à l'erreur ou aux Superstitions, beantwortet hatte. 1799 hatte er ſich an die ebenfalls vom Inſtitut geſtellte rein philoſophiſche Frage gewagt, welche an De Géranda einen ſo glücklichen Preisbewerber fand: Déterminer l'influence des signes sur la formation des idées, und bezeichnend iſt es, daß er dieſe rein wiſſenſchaftliche Abhandlung einem ſonderbaren, wirklich geſchmackloſen „epiſch-magiſchen" Gedichte: Le Crocodile ou la guerre du Bien et du Mal, wo kein Menſch es ſuchen konnte, einverleibte. Sein Esprit des choses, aus welchem er, auf Kirchberger's Bitten, alles Wunderbare entfernen ſollte, war übrigens ſeine vorletzte Originalarbeit, und von der Zeit der Erſcheinung deſſelben an widmete er ſich vorzüglich der Ueberſetzung J. Boehm's. Schon 1800 erſchien die Aurore naissante ou la racine de la Philosophie, par le Ph. inconnu; 1802 les Trois principes de l'Essence divine, 2 Vol., 8°.; 1809, ſechs Jahre nach dem Tode des Ueberſetzers, die Schrift: De la triple vie de l'homme. Das dreifache Leben (das äußere, das innere und das göttliche) iſt auch von Maine de Biran, deſſen tief religiöſe Tendenz manche Analogie mit der ſeines Zeitgenoſſen darbietet, in ſeinen nachgelaſſenen Schriften nach Boehm geradezu angenommen. Saint-Martin entnahm auch dem Görlitzer Theoſophen den Inhalt ſeiner letzten, reifeſten

Schrift: Le Ministère de l'homme esprit, Paris 1802, 3 Abtheilungen. Er ſtarb den 13. Oktober 1803 in Aunay, wohl ohne ein bedeutendes Schreiben, das Franz von Baader, ſein und Boehm's Commentator, in jenen Tagen an ihn abſchickte, noch zu Geſicht zu bekommen. Sein Körper, von dem er ſo geiſtreich ſagte: On ne m'a donné qu'un projet de corps, war ſchon im 60. Jahre erſchöpft, obgleich er äußerſt mäßig und aufmerkſam gelebt, auch durch Spaziergänge mit ſeinem Freunde Gilbert und Anderen für Erholung Sorge getragen, und in Geſellſchaft, beſonders von Frauen, ſich gerne erfriſcht hatte. Nach Ausſage eines ſeiner Verwandten ſoll er ein friſches und gefärbt blühendes Ausſehen gehabt haben; ſein vor unſeren Augen aufgeſtelltes, an Frau Saltzmann geſchenktes Portrait, widerſpricht durchaus dieſer Angabe; es gibt ihm hagere, blaſſe, ſehr ausdrucksvolle Züge, mit begeiſtertem nach oben gerichtetem Blicke. Seine Anſichten, die ein imponirendes Ganzes bilden, aber nicht als Syſtem zu bezeichnen ſind, bieten ein etwas buntes Gemiſch von eigenthümlicher, mit Kabbola, Gnoſis und Neuplatonismus gemiſchter Spekulation. Mehr der extatiſchen monotheiſtiſchen Theoſophie als dem theurgiſchen Pantheismus ſich anſchließend, wie dies ſchon aus den Quellen, denen er folgte, hervorgeht, darf er weder mit früheren Alchimiſten noch ſpäteren Spiritiſten verglichen werden, die ihn nicht hoch ſtellen. Am beſten hat ihn Baader begriffen und gewürdigt (ſ. Baader's Werke, XII. Bd.). Sowohl im Leben als in der Lehre bietet er Gegenſätze. Er iſt einſam, hat aber viele Freunde in allen Ständen; als philosophe inconnu tritt er oder gerne öffentlich auf, regiert auch mit wo es geht, und ſchreibt jedes Jahr ein Buch, wo nicht zwei. Er ſpricht hart vom weiblichen Geſchlechte, und iſt zart in Freundſchaft und Briefen mit Frauen. Seine Schreibart gewöhnlich ernſt und fein, oft maleriſch, beredt und originell, iſt oft auch platt, weitſchweifig, ſchleppend, gemein, ſelbſt ungeſchlacht. Er iſt demüthig und fromm, meint aber doch, daß wenn Gott ſeine Leidenſchaft ſey, er auch glauben dürfe, er ſey eine Leidenſchaft Gottes. Sein Spiritualismus war nur zum Theil, was man jetzt in den Kreiſen, die ſich an ihn anſchließen, Spiritismus nennt. Er ſtrebte mehr nach dem Wiſſen vom Geiſte der Geiſter, Gott, als nach dem Wiſſen von der Geiſterwelt, und wollte nicht Spiritualiſte, ſondern Divineſte genannt ſeyn, doch ſagte er gerne, er kenne Einen, der mehr geſehen als Solomon, nämlich nicht nur was unter der Sonne, ſondern auch drüber iſt. Er bekannte Widerwillen für Theurgie, hinterließ aber eine ganze, von uns in Manuſkript eben eingeſehene Sammlung von Hieroglyphen zum Behufe von magiſchen Operationen und theurgiſchen Evokationen. Sein zweiter Meiſter, Boehm hat in ihm nie den erſten, Pasqualis, ganz überwunden, wie beſtimmt er auch erklärt: „Er ſehe Gott in ſeinem eigenen inneren Weſen, durch eine thätige geiſtige Handlung, welche der Keim des Wiſſens iſt". So ſehr auch ſeine Sprache bisweilen am Pantheismus anſtreift, beſonders in ſeiner Emanationslehre, ſo iſt er doch von demſelben durchaus frei, und ſein Zuſammentreffen mit Schelling nie in dieſem Sinne zu deuten. Seinem kirchlichen Glauben, dem er ſich ſehr ergeben wähnte, war er ſo ſehr entfremdet und entgegen, daß er überall an die Stelle des äußeren Wortes der Offenbarung das innere ſetzt und dem kirchlichen Prieſterthum das eigene vorzieht. Man kann ihn kaum als einen Myſtiker aufführen und muß ihn wohl unter den Theoſophen geſtellt laſſen. — Seine Manuſkripte ſind ſehr zerſtreut. Einige waren früher im Beſitze des Hrn. Tournyer in Chinon oder ſind es noch; andere 9 Quartbände, Eigenthum des Hrn. Léon Chauvin zu S. Germain und Herausgeber des Buches: Les Nombres, ouvrage posthume de S. M., Paris 1843, ſind von Graf d'O. eben angekauft und von uns eingeſehen worden. Das Nähere darüber geben wir ein andermal am gehörigen Orte. Eine eigentliche Biographie iſt doch noch zu fertigen, ſelbſt nach der von Gence, Notice biographique, Paris 1824, und Varnhagen v. Enſe, Denkwürdigkeiten und vermiſchte Schriften, 4. Bd. Das Beſte über Forſchen, Einfluß und Schriften von Saint-Martin iſt von Herrn Cara: Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin, Paris 1852, 8°. — Noch iſt nicht Alles von ihm erſchienen, und es iſt

ihm ein Herausgeber zu wünſchen wie Baader einen gefunden. Beſonders ſind ſeine Oeuvres posthumes mit äußerſter Fahrläſſigkeit herausgegeben und durch heilloſe Druckfehler entſtellt. Bei den meiſten Stücken fehlt jede Angabe über Veranlaſſung u. dergl. Vortrefflich iſt Vieles in's rechte Licht geſetzt vom Baron von Oſten-Sacken im ſchon genannten zwölften Bande der Baader'ſchen Werke von Hrn. Prof. Hoffmann, dem vertrauten Kenner Saint-Martin's. Hr. Caro gibt ein Verzeichniß der gedruckten, ungedruckten und untergeſchobenen Schriften. Zu dem Ungedruckten iſt nach Einiges beizuſetzen, aber eben nicht von beſonderer Bedeutung. Das Vorliegende reicht vollkommen zur Würdigung des „Unbekannten Philoſophen“ aus. Das noch im Manuſkript Vorhandene bezieht ſich mehr auf Verſuche untergeordneten Ranges. **Matter.**

Saint-Simon und die Saint-Simoniſten. Der Boden, auf welchem die Erſcheinung erwachſen iſt, worauf die Ueberſchrift dieſes Artikels hinweiſt, iſt von kundiger Hand (Prof. Hundeshagen in Heidelberg) im dritten Bande dieſer Real-Encyklop. ziemlich ausführlich beſchrieben (ſ. d. Art. „Communismus u. Socialismus“ S. 21—57). Ein wahrer Schaden der menſchlichen Geſellſchaft ruft die communiſtiſchen Ideen und Beſtrebungen immer aufs Neue hervor; er wird dadurch aber nur dem Auge aufgedeckt, nicht geheilt. Erſt bei rechtem Gebrauch der von Gott dem Menſchen verliehenen Güter, Kräfte und Gaben würden die vielfachen Mißſtände und das dadurch erzeugte Elend verſchwinden, dem jene Theorieen abhelfen wollen. Die gemäß dem göttlichen Geſetze wirkende Liebe ſollte und könnte das äußere Leben ſo geſtalten und organiſiren, daß jeder Noth, welche dem nicht ſelbſt widerſtrebte, abgeholfen würde und jedes wahre Bedürfniß Befriedigung fände. Die Gemeinſchaft einer ſolchen Liebe ſtreben die beſſeren und tieferen Communiſten in der Welt zu begründen. Es werden aber ſolche Zerrbilder auch immer wieder hervortreten, bis das rechte chriſtliche Gemeinſchaftsleben organiſirt und von gläubigen und weiſen Perſönlichkeiten, getragen durch einen allgemein verbreiteten chriſtlichen Sinn in die Wirklichkeit getreten iſt. Von dieſen Zerrbildern iſt der St.-Simonismus eins der merkwürdigſten. Er hat den Namen von ſeinem Begründer.

Claude Henry Graf von Saint-Simon ſtammte aus einer vornehmen franzöſiſchen Familie, welche ihren Namen auf Karl den Großen zurückführt; er war durch ſeine Geburt Pair von Frankreich und zugleich Grande von Spanien, gehörte daher den erſten Kreiſen der Geſellſchaft an. Am 17. April 1760 geboren, verlebte er ſeine Jugend in einer Zeit, da alle alten Ueberlieferungen von einer falſchen Philoſophie zerfreſſen wurden und da die Auflöſung aller Bande der Sitte und Religion an den Wurzeln des öffentlichen wie des Geſellſchaftslebens nagte. Er war wohl frühe von dem Gedanken an einen wichtigen Beruf durchdrungen, den ſeine Geburt ihm auflege (noblesse oblige), denn jeden Morgen ſoll er ſich als Jüngling mit dem Zurufe haben wecken laſſen: „Stehen Sie auf, Herr Graf, Sie haben große Dinge zu verrichten!“ In ſeiner Jugend durchlebte er zwei Revolutionen, indem er erſt den Unabhängigkeitskampf Nordamerika's als Lafayette's Adjutant in fünf Feldzügen mitmachte. „Der Anblick eines Staats, der mit den erſten Elementen der Geſellſchaft begann, weder das Feudalweſen, noch das Kirchenthum, noch den Unterſchied der Stände, noch die politiſche Verfaſſung Europa's beibehielt, und zunächſt auf der breiten Grundlage der Induſtrie oder der Gewerbe emporſtieg, ſcheint ſeinem Geiſte die beſtimmte Richtung auf die Induſtrie gegeben zu haben, als das Hauptmittel zu einer beſſeren Organiſation der Geſellſchaft“ (Bretſchneider). Als die franzöſiſche Revolution ausbrach, war er Oberſt, betheiligte ſich aber nicht an derſelben.

Nachdem er aus dem Kriegsſtande getreten und ihm eine bedeutende induſtrielle Unternehmung mißlungen war, ging er auf Reiſen und beſuchte insbeſondere England, Holland und Deutſchland, mit deren Wiſſenſchaft und Gewerbsthätigkeit er nicht zufrieden war. Alle Geiſteslehren, daher vornehmlich die deutſchen Wiſſenſchaften, verwarf er als myſtiſch. Nachdem der für ſeine Zeit genügende Katholicismus durch Luther's Re-

formation aufgelöst sey, worin auch der Grund der französischen Revolution zu suchen, bedürfe die Gesellschaft einer neuen Unterlage, die ihr als Einheitsband dienen könne. Dieses fand er in einer Organisation der Arbeit. Diesen Gedanken führte er in einer Reihe von 1810 an erschienener Schriften aus, nachdem er bereits früher in seinen Lettres d'un habitant à Genève (1802) und Introduction aux travaux scientifiques du 19ème siècle (2 Tom. 1807) eine mehr negative Kritik der bisherigen Bestrebungen gegeben hatte. Seine eigenen Gedanken finden sich im Prospectus d'une nouvelle Encyclopédie (1810); de la Réorganisation de la société Européenne(1814); L'industrie (1817); l'Organisateur (1819); Système industriol (1821); Catéchisme des Industriels (1823); Opinions littéraires, philosophiques et industrielles (1825). Er hatte gehofft dadurch allgemeine Aufmerksamkeit zu erregen, ja eine große Umwälzung auf dem Gebiete des socialen und politischen Lebens hervorzubringen, auch seinem zerrütteten Vermögen aufzuhelfen. Statt dessen blieben seine Gedanken fast ganz unbeachtet, seine Schriften ungelesen, er gerieth in völlige Verarmung. In Verzweiflung über diese getäuschten Hoffnungen machte er einen mißlungenen Versuch, sich zu erschießen. Er wurde aber wieder hergestellt, und wandte nun seine letzten Kräfte dazu an, seinen Ideen die religiöse Beziehung zu geben, welche bisher so gut wie gefehlt hatte. Er schrieb seine letzte Schrift: Nouveau Christianisme, dialogues entre un conservateur et innovateur; premier dialogue. Paris 1825, worauf er am 19. Mai desselben Jahres starb, umgeben von seinen wenigen, aber eifrigen Schülern, denen er die weitere Begründung und Verbreitung seiner reformatorischen Ideen auftrug. Er bezeichnete in der letzten Zeit seine Umgestaltung der Gesellschaft als eine Religion, ein erneutes Christenthum, wie er sich auch an manche Ausdrücke der Bibel anlehnte. Gott ist das unendliche allgemeine Wesen, Alles, was ist. Alles ist in ihm, durch ihn. Er ist in seiner lebendigen Einheit Liebe, sich offenbarend als Verstand, Weisheit, Stärke und Schönheit, vornehmlich im Menschen, dessen Wesen auch die Liebe seyn soll; nicht Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, sondern Verbesserung des Menschen durch den Menschen und Nutzung und Verschönerung der Erdkugel. Dadurch soll alles Uebel auf Erden mit allem Bösen verschwinden. Einer Auktorität des Glaubens und der Liebe entspricht ein Gehorsam des Glaubens und der Liebe. Alle arbeiten für das Glück Aller.

Sein System ging aber hervor aus Nachdenken über die Industrie, in welcher er im Kampfe gegen den müßigen Reichthum, das einzige Rettungs- und Erneuerungsmittel der menschlichen Gesellschaft fand. Er meinte damit nicht nur der arbeitenden Klasse, sondern auch allen Ständen der Gesellschaft zu helfen, die sich in einem auf Gerechtigkeit gegründeten Zustande wohl fühlen würden. Er betrachtete den Katholicismus als einen seiner Zeit angemessenen Versuch, die Menschheit zu organisiren, den Protestantismus daher als einen Rückschritt in der Geschichte der Menschheit. Jetzt seyen beide zu überwinden. Es komme darauf an, allen Menschen aller Stände durch angemessene Thätigkeit und entsprechenden Genuß das möglichst größte Wohlseyn zu verschaffen. Nun sey die Bearbeitung des Materiellen, der äußeren Welt, die Industrie, die Aufgabe des Menschen, die nur in der Gemeinschaft der Arbeit gelöst werden könne. — Daß Saint-Simon und seine Lehre ohne Religion, höchstens von einer leisen Ahnung derselben durchzogen war, ergibt sich daraus von selbst, da eine trübe Zugabe von naturalistischem Pantheismus unmöglich dafür gelten kann.

Als er starb, hinterließ er seinen Anhängern, von denen einer der talentvollsten, Olinde Rodrigues, an seinem Sterbebette stand, den Trost: „die Frucht ist reif, ihr werdet sie pflücken." In gewissem Sinne geschah es so. Anfangs wirkten die Anhänger, die über seine Ansichten weit hinausgingen, wenigstens in praktischer Hinsicht, im Stillen fort für Verbreitung ihrer Grundsätze, welchen die gedrückten Arbeiter zum Theil ein williges Ohr liehen. Das System ward in Vorträgen (von 1830 im März an) weiter entwickelt und ausgebreitet, besonders aber seit der Julirevolution ward es

in der Aufregung der neuen Freiheit durch Flugſchriften und Reden wie durch Miſſionen in verſchiedene Gegenden Frankreichs und Belgiens weiter getragen, und nun wurden auch Pläne zur praktiſchen Verwirklichung der inzwiſchen weiter ausgeführten Theorie entworfen. Namentlich wurden dieſe Gedanken in der eigens dafür beſtimmten Zeitſchrift „Globe" dargelegt.

Ein Grundfehler der beſtehenden Geſellſchaft, lehrten ſie, beſtehe darin, daß eine Klaſſe von Menſchen nur dazu da ſey, um für die Müſſigen zu arbeiten, in deren Händen ſich aller Reichthum angeſammelt habe. Daher müſſe alles Privateigenthum, daher auch alle Vererbung des Eigenthums, aufhören, die Geſellſchaft Alles beſitzen, Jeder ihr ſein Vermögen übergeben, die es dann angemeſſen zu vertheilen habe, indem ſie Jedem ſeine gerade für ihn paſſende Arbeit und einen derſelben gemäßen Lohn zutheile, nach dem Wahlſpruch des Globe: Chacun selon sa capacité, chaque capacité selon ses oeuvres. Alle Privilegien der Geburt, die Abhängigkeit des Weibes vom Manne, ſollte aufhören, letzteres von Aemtern und Gewerben nicht mehr ausgeſchloſſen ſeyn. Alles ſollte von den Ehepaaren in Gemeinſchaft und mit gleicher Berechtigung ausgeführt werden. — Die Regierenden im Saint-Simoniſtiſchen Staate ſollten die vorzugsweiſe vom Princip der Liebe regierten Prieſter oder Väter ſeyn, an der Spitze ein père suprême oder Pabſt ſtehen, denen alle geſetzgebende und vollziehende Gewalt zukommen ſolle. Sie haben die durch's ganze Leben fortdauernde Erziehung zu leiten, Jedem Arbeit und Verdienſt zuzutheilen. Seyen ſie erſt die einzigen Regenten, ſo werde das goldene Zeitalter eintreten. —

Die erſten Prieſter waren Enfantin, ein beſchränkter, aber äußerlich begabter, jedoch unlauterer Fanatiker, Bazard, ein redlicher Schwärmer von Talent und von bedeutender Beredſamkeit, und der eifrige, an irdiſchen Gütern reiche Rodriguez, der Herausgeber von Saint-Simon's geſammelten Werken (1832. 2 Th. 8.), welcher aufrichtig für Volksbeglückung ſchwärmte. Es entſtanden aber bald Uneinigkeiten zwiſchen ihnen, indem Vater Enfantin mit Aufhebung der Ehe und Familie der Fleiſchesluſt freien Spielraum ließ, Weibergemeinſchaft einführen wollte. Derſelbe proclamirte ſich auch ſogar zum père suprême und ſtellte neben ſeinen Stuhl einen leeren Seſſel für das freie Weib, das als mère suprême noch erwartet werde. Bazard und Rodriguez trennten ſich nach einander empört von ihm, das Verſammlungshaus in Paris wurde von der Obrigkeit geſchloſſen. Enfantin ſiedelte mit den Seinen nach Menilmontant, unweit Paris, über und die Saint-Simoniſten machten durch ihre Verſammlungen und ihre beſondere Kleidung — Kopf und Bruſt entblößt, lange Bärte, weiße, auf dem Rücken zugeknüpfte Weſte, weiße Beinkleider und kurze blaue Tunica — wie durch ihre auffallenden Behauptungen noch eine Zeit lang Aufſehen. Im Grunde war aber die Verurtheilung ihrer Häupter zu einjähriger Gefängnißſtrafe und die Auflöſung ihrer Geſellſchaft am 28. Aug. 1832 ein Glück für ſie; denn ſchon fingen ſie an, lächerlich zu werden, nachdem ſie durch ihre Behauptungen alles Anſehen eingebüßt. Durch ſein leichtes Märtyrerthum erlangte jedoch P. Enfantin bei den Seinigen hohe Verehrung. Mit anderen ihm anhangenden Häuptern begab er ſich nach ſeiner Freilaſſung in's Morgenland, um dort das freie Weib zu ſuchen. Seit 1839 kehrte er zurück und trat, wie die meiſten übrigen Saint-Simoniſten, in gewöhnliche bürgerliche Verhältniſſe zurück. Abenteurer und gutmüthige Phantaſten hatten zu ihnen gehört; unter letzteren waren einige Vermögende geweſen, welche die Mittel für ihren Luxus und ihre Werkſtätten hergegeben hatten.

Ueber dieſe Partei iſt noch zu vergleichen: Carové, der Saint-Simonismus und die neue franzöſiſche Philoſophie. Lpz. 1831. — Bretſchneider, der Saint-Simonismus u. das Chriſtenth. 1832. — Doctrine de Saint-Simon. ed. 3. Par. 1831. — Lechevalier, Rel. St.-Simonienne. 1831. Derſelbe, sur la division. 1832. — M. Veit, Saint-Simon und die St.-Simoniſten. Leipz. 1834. — Matter, in den Stud. u. Krit. 1832. S. 70—104 (durch Autopſie intereſſant und nicht ungünſtig).

Zwar iſt es ein wahres Bedürfniß, welches dieſe Partei wie andere ähnliche Erſcheinungen hervorgerufen hat; aber daſſelbe kann nicht in ſolcher Weiſe befriedigt werden, ſondern allein durch eine Wiedergeburt der Geſellſchaft wie des Einzelnen aus dem Chriſtenthum und damit von Innen heraus. Daß dies mehr als bisher geſchehe, dahin ſtrebt und wirkt mit aller Kraft die rettende chriſtliche Liebe, deren Werk als innere Miſſion bezeichnet zu werden pflegt (ſ. den Art. Bd. 9. S. 650 ff.). Pelt.

Salamis, der Sage nach gegründet durch Teuker, Telamon's Sohn, und nach ſeiner helleniſchen Heimath, der Inſel Salamis, benannt, war die erſte Stadt auf der Inſel Kypros, in welcher Paulus und Barnabas im Begleit von Johannes-Markus das Evangelium predigten und zwar in den dortigen Synagogen, ohne daß uns über den Erfolg dieſer Verkündung zunächſt etwas gemeldet wird, Apg. 13, 5. Es war dies die größte, feſteſte und wichtigſte Stadt jener Inſel (Diod. 14, 98. 16, 42), gelegen auf der Mitte der Oſtküſte, mit einem ſehr guten und geräumigen Hafen (Diod. 20, 21) und einem berühmten Zeustempel (Tacit. Ann. 3, 62). Wie ſie früher der Sitz mächtiger Könige (vgl. Herod. 4, 162), z. B. des bekannten Euagoras, geweſen war, ſo gehörte noch zur Römerzeit der ganze öſtliche Theil der Inſel zu ihrem Gebiete (daher Σαλαμινία bei Ptolem. 5, 14, 5). Jedoch ging bereits beim Aufſtand der Juden unter Trajan ein großer Theil der Stadt zu Grunde (Euseb. chron. et Oros. 7, 12), unter Conſtantin dem Großen aber zerſtörte ein Erdbeben die ganze Stadt und begrub den größten Theil ihrer Einwohner unter den Trümmern (Cedren. p. 296). Indeſſen wurde ſie bald hergeſtellt und führte dann als Hauptſtadt der ganzen Inſel den Namen ihres zweiten Stifters oder Erbauers Conſtantia (Hierocl. p. 706; vgl. auch Strab. 14 p. 682; Cic. ad. Attic. 6, 1; Mela 2, 7, 5; Horat. Od. I. 7, 29; Plin. H. N. 5, 31, 35; 31, 7, 41). In der Kirchengeſchichte iſt ſie bekannt als Biſchofsſitz, und unter ihren Biſchöfen ragt beſonders Epiphanius, der Häreſiolog, hervor. Ruinen dieſer Salamis-Conſtantia erwähnt Pococke (Morgenld. II, S. 313) einige Stunden nordöſtlich vom heutigen Famaguſta. S. weiter Winer's RWB.; Engel, Kypros I, S. 89 ff., und Forbiger in Pauly's R.-E. VI. S. 685. Rüetſchi.

Salbe, bei den Hebräern. Der gewöhnliche Name dafür iſt רֹקַח 2 Moſ. 30, 25. μύρον; auch מִרְקַחַת 1 Chron. 9, 30. nach Meier Wurzelw. S. 526 f. רקח = רקק weich machen (auch Ezech. 24, 10.: loß ſchmelzen das Schmolz); alſo das Weiche (und die Haut weich Machende), Fettigkeit; ſynon. שֶׁמֶן, das a parte pot. öfters meton. für רֹקַח, Salbe, ſteht. In 2 Moſ. 30, 33. wäre dann רָקַח, Salbe machen denom. und die Bedeutung Würze für רֶקַח Hohesl. 8, 2. eine abgeleitete. Nach Knobel kommt רֹקַח von רקח = רקע zuſammenſchlagen = miſchen, durch Miſchung bereiten; jedenfalls iſt nicht, wie Geſen. angibt, würzen die Grundbedeutung. Die verſchiedenen Arten von wohlriechenden Salben werden durch רְקוּחִים (ἡδύοντα ἔλαια. Targ. מְשִׁחָא, מְשִׁיחָא) bezeichnet, vgl. Jeſ. 57, 9. Das griech. μύρον Matth. 26, 7. u. ö. = χρῖμα μικτόν, verw. mit μυρρίνη, weil die Myrrhe Hauptingredienz war (Callim. hymn. in lavacr. Pall. v. 13. 16. ſ. comm. Spanh. p. 540; Athen. XV, 11). Ἔλαιον Luk. 7, 46. im Unterſchied davon lauteres Olivenöl (ſ. Kuin. z. d. St.) wird jedoch ſonſt auch, wie שֶׁמֶן für wohlriechende Salben gebraucht. Salben iſt סוּךְ, ἀλείφειν (deriv. אָסוּךְ Salbenflaſche und Targ. זִיכָּה, unctio) und מָשַׁח, χρίειν, letzteres beſonders von dem Salben der Weihe und zwar von Perſonen und Dingen; סוּךְ nur vom diätetiſchen Salben der Menſchen; auch נָסַךְ (Pſ. 2, 6. Spr. 8, 23.) und דָּשַׁן (Pſ. 23, 5.) kommt vor, doch nur in dichteriſcher Sprache. —

1) Das diätetiſche Salben. Die Salben, womit die Morgenländer (auch die alten Aegypter, Wilk. II, 213. III, 389. IV, 279., Griechen II. X, 577; cf. Vervey de unction. in Ugol. thes. XXX, p. 1343 sqq.; Hermann, griech. Alt. III, 110; Potter, griech. Arch. II, 655 f. und Römer, Adam, röm. Alt. II, 807) ſich in alten Zeiten (zum Theil noch jetzt Naſenm., Morgenl. IV, 117) den ganzen Körper oder einzelne Theile deſſelben zu ſalben pflegten, beſtanden aus Oel,

entweder lauterem Olivenöl (5 Moſ. 28, 40., Pſ. 92, 11. 104, 15., Mich. 6, 15., Am. 6, 6., Luk. 7, 46.; cf. Joseph. bell. 5, 13. 6. M. Maaser. 4, 1.) oder gemiſchtem, mit wohlriechenden, aſt aus der Ferne (1 Kön. 10, 10., Ezech. 27, 22.) um theuern Preis hergebrachten Gewürzen (בְּשָׂמִים, auch מֹר דְּרוֹר Hohesl. 5, 13.) vermengtem, z. B. mit Zimmt (Spr. 7, 17.), Myrrhen (Pſ. 45, 9., Hohesl. 5, 5., Eſth. 2, 12., ſ. Bd. X, 142), Saſran (Hohesl. 4, 14.), Narden (Hohesl. 1, 12., Mark. 14, 3., vgl. Joh. 12, 3. 5., ſ. Bd. X. 203) u. ſ. w. (vgl. d. Art. „Spezereien"). Die koſtbarſte Salbe war das ächte Nardenöl, *νάρδος πιστική* (B. Ottius, diatr. de nardo pistica, Lips. 1673; Bucher, de unct. in Beth. Ugol. thes. XXX, p. 1324 sqq.; cf. Lightf., h. hbr. ad Mara. 14, 3.). Damit dieſe wohlriechenden Salben nicht verdunſten, wurden ſie (wenigſtens in ſpäterer Zeit) in verſiegelten Alabaſtergefäßen mit langem, engem Hals ohne Henkel (*ἀλάβαστρον—ος* Mark. 14, 3., Matth. 26, 7., Luk. 7, 37.; cf. Athen. VI, 19) aufbewahrt, die man zerbrechen mußte, wenn man die Salbe ausgießen wollte. Man gräbt ſolche Nardengefäße noch in Italien aus (J. N. Graberg, de unct. Christi; Ugol. XXX, p. 1313 sq.; Bucher l. c. p. 1327 sq.; Vervey l. c. p. 1428 sq.). Das Salbenmagazin bildete bei den Iſraeliten einen nicht unbedeutenden Theil des königlichen Schatzes (Jeſ. 39, 2.). — Die Bereitung der Salben war ein beſonderes Handwerk (Bd. V. 515). Der Salbenwürzer רֹקֵחַ, רָקָּח (Luther, Apotheker 2 Moſ. 30, 25. 35., Neh. 3, 8., Pred. 10, 1.) mengt die Ingredienzien in einem Keſſel (מִרְקָחָה? Hiob. 41, 22.) am Feuer (vgl. Plin. 29, 8; Theophr. *περὶ ὀσμῶν*; Suet. Octav. 4). Auch Sklavinnen beſchäftigten ſich damit (1 Sam. 8, 13.). Gewöhnlich verband man das Salben des ganzen Körpers mit dem Waſchen und Baden (Ruth 3, 3., Jud. 10, 3.). Das Salben iſt, wie Niebuhr ſagt, ein Stärkungsmittel (vgl. Lucian. de gymn. *ἀχμὴν οὐ μικρὰν ἐπάγει τοῖς σώμασι*) zugleich ein Schutzmittel wider die Sonnenhitze. Es macht die Haut geſchmeidig, und indem es die Poren ſchließt, mäßigt es den zu reichlichen und ſchwächenden Schweiß. So dient es der Reinlichkeit, wohl auch zur Vertreibung des üblen Geruchs, der im heißen Klima bei vermehrter Ausdünſtung ſich leicht erzeugt. Tavernier, R. I, 158 ſagt: Olivenöl iſt dem Araber ein angenehmes Geſchenk. Sobald man ihm ſolches anbietet, nimmt er den Turban ab, ſalbt damit Haupt, Geſicht und Bart, indem er mit gen Himmel gerichtetem Blick ausruft: Gott ſey gedankt! (vgl. Pſ. 141, 5., Spr. 27, 9., Pred. 7, 2.; Plinius: duo sunt liquares corporibus humanis gratissimi intus vini, foris olei). Dieſes tägliche Salben wurde nur unterlaſſen zum Zeichen der Trauer und Buße (2 Sam. 12, 20. 14, 2., Dan. 10, 3., Matth. 6, 17.; cf. Odyss. 18, 171 sq.); ſo auch am Verſöhnungstag, als dem allgemeinen Faſt- und Bußtag (M. Jorn. 8, 1. Schabb. 9, 4). Beim Ausgehen, wenn man Beſuche machen, ſich dem Könige nahen wollte, ſalbte man ſich mit beſonders wohlriechendem Oel (Ruth 3, 3., Jud. 10, 3.). Ferner pflegte man bei Gaſtmalen und Beſuchen (Pſ. 23, 5., Spr. 21, 17., Pred. 9, 8., Am. 6, 6., Weish. 2, 7.; cf. Petr. Sat. 65, 7; J. Poll. onom. 6, 16 etc.; ſ. Lightf. h. h. ad Matth. 26, 7.) die Gäſte dadurch zu ehren, daß man ihnen Haupt- und Barthaare, Füße (Luk. 7, 38. 46., Joh. 12, 3., vergl. 2 Chron. 28, 15., Curt. 8, 9. 27), auch Kleider (Pſ. 45, 9. 133, 2.) mit wohlriechenden Salben ſalbte oder Eſſenzen beſprengte. Saalſchüz, Arch. I, 38 vermuthet, daß wenn נסך סיך בשמן in Verbindung mit Kleidern vorkomme, jedenfalls nicht Oel oder eine fettige Subſtanz zu verſtehen ſey, da die Kleider dadurch verderbt warden wären, ſondern שמן ſtehe hier für wohlriechende Waſſer; auch habe man vielleicht verſtanden durch beſondere Zuthaten die ölige Subſtanz, wie beim kälniſchen Waſſer, zu neutraliſiren. — Bei Hochzeiten pflegte man die Rabbinen zu ſalben nach bab. Chet. f. 17, 2; (ſ. Lightf. zu Mark. 14, 3.). Auch Kranke (ſ. Bd. I, 554. X, 548 f. 551 f.; vgl. Deyling, obs. III, 481 sqq.) wurden geſalbt, und zwar nicht bloß mit dem gileaditiſchen Balſam, was Luther auch Salbe überſetzt (Jer. 8, 22. 46, 11. 51, 8.), ſondern mit Oel (Jeſ. 1, 6., Mark. 6, 13., Luk. 10, 34., Jak. 5, 14.; cf. Strabo.

15, 713; Plin. 29, 13. 24, 38; Athen. 15, 692), bald einfachem, bald mit anderen heilkräftigen Ingredienzien vermiſcht (ſ. Lightf. ad Marci 14, 3. 6, 13.) z. B. mit Wein (cf. hier. Berach. f. 8, 1). Nach Niebuhr ſollen ſich die Juden und Muhammedaner in Arabien noch mit Oel ſalben, wenn ſie krank ſind. Ueber den Gebrauch der Salben beim Begräbniß ſ. Bd. I, 773. Ueber das Einbalſamiren, Salbtage ſ. Bd. III. 723.

2) Ueber das liturgiſche Salben mit dem heil. Salböl in Betreff der Könige ſ. Bd. VIII. S. 10 f., der Prieſter Bd. XII. S. 178, des Hoheprieſters Bd. VI. S. 202 f., der Propheten Bd. XII. S. 221. Ueber die Salbung der Stiftshütte und ihrer Geräthe ſ. d. Art. Im hohen Alterthum pflegte man Denkſteine, Denkſäulen (מַצֵּבָה) mit Oel zu ſalben, um ſie dadurch zu gottesdienſtlichen Denkmalen, zu Zeichen der Erinnerung an Erweiſungen göttlicher Huld zu weihen, wie Jakob 1 Moſ. 28, 18. 35, 14., der den Stein bei Bethel dadurch zum „grundleglichen Anfang“ des von ihm gelobten, nach ſeiner glücklichen Rückkunft dem Herrn zu erbauenden Gotteshaus weihte (ſ. Kurz, Geſch. d. a. B. I, 241; Delitzſch, 1 Moſ. z. d. St.). Von dieſer patriarchaliſchen Sitte iſt zu unterſcheiden die von vielleicht urſprünglich ſymboliſcher Bedeutung in Fetiſchismus ausgeartete, heidniſche, von Indien an (Roſenm., Morgenl. I, 125; Müller, Glauben der alten Hindu, S. 185; Rhode, rel. Bild. der Hind. II, 314 f.) durch den ganzen Orient bis nach Griechenland und Rom (Theophr. char. 17; Pausan. 10, 24. 5; Lucian, *ψευδόμαντις* c. 30; Arnob. adv. gent. I, 39; Clem. Al. Strom, VII, 843 ed. IX) verbreitete Sitte, gewiſſe Steine, namentlich Meteorſteine (*βαίτυλοι, βαιτύλια, λίθοι λιπαροί, ἀλῃλιμμένοι*, lapides uncti), die man durchgeiſtet dachte (Euseb. praep. ev. I, 10 nach Sanchunj. Damasc. in Phot. bibl. c. 242 ed. Rothom. p. 1048. 1063.), mit wohlriechenden Salben, als mit einer göttlichen Ehrenſpende zu übergießen. Daß es eine heidniſche „Entartung der patriarchaliſchen Sitte“ (Delitzſch, Geneſ. II, 22) ſey, möchte die Namensähnlichkeit der in Phönizien *βαίτυλοι* genannten, geſalbten Steinfetiſche mit בֵּית־אֵל andeuten (vergl. über dieſe Salbſteine oder Oelgötzen Orelli zu Sanchunj. S. 30 f.; Ewald, Alt. S. 135; Bähr, Symb. II, 176, Anm.; Kurz a. a. O.; Bellermann, über die alte Sitte, Steine zu ſalben, Erf. 1793; Biedermann, de lapid. cultu div., Frib. 1749; J. Grimmel, de lap. cultu p. 12 sqq.; Bochart, Phaleg. II, 2. 2 p. 707 sq.; Dougtaei anal. sacr. exc. 17 in Gen.; Hoelling, diss. de Baetyl. vet., Gron. 1715; Falconet, sur les betyles in mém. de l'acad. des inscr. VI, 513; Münter, über die vom Himmel gef. Steine, 1805; Fr. v. Dalberg, über den Meteorcult. d. Alten, 1811; Gesen. mon. phoen. p. 387; Winer, RWB. u. Steine.

Was nun insbeſondere die Bereitung des heil. Salböls (שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ) betrifft, ſo beſorgte die erſte Bereitung deſſelben nicht, wie die Rabbinen wollen, Moſes ſelbſt, ſondern nach 2 Moſ. 37, 29. Bezaleel; nach den Rabbinen wurde außer dieſem keines mehr verfertigt, was ſie aus den Worten 2 Moſ. 30. 31. זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם (nämlich זֶה per gematriam = XII scil. logi) ſchließen. Eine wunderbare Vermehrungskraft habe Gott in dieſes heil. Salböl gelegt (Witsii misc. I, 490 sq.). Im zweiten Tempel aber ſey keines mehr geweſen. Es beſtand aus reinſtem Olivenöl, verſetzt mit vier wohlriechenden Ingredienzien, מֹר־דְּרוֹר, fließenden Myrrhen, 500 Sekel, קִנָּמֹן־בֶּשֶׂם, feiner wohlriechender Zimmt, 250 Sekel, קָנֶה בֹשֶׂם *κάλαμος ἀρωματικός* Kalmus, 250 Sekel, und קְדָה, Kaſſia, 500 Sekel (vgl. darüber Bd. X, 142 und d. Art. „Spezereien“). Dieſe Ingredienzien wurden, wie ſich aus dem geringen Quantum Oel (1 Hin Oel nach Thenius gegen 2 Maas oder 7 Pfund) im Verhältniß zum Gewicht der Spezereien (1500 Sekel = ½ כִּכָּר = 46⅞ Pfd.) ergibt, nicht in trocknem Zuſtand dem Oel beigemiſcht, ſondern nach der rabbin. Tradition (M. Kerit. 77, 1; Maim. Kele hamm. 1, 2) in Waſſer macerirt und der Extrakt mit dem Oel bis zum völligen Verdunſten des Waſſers gekocht (assumserunt radicalia et elixarunt in aquis, שלקום במים, postea instillarunt oleum) doch ſo, daß die Salbe flüſſig blieb. Die

rabbin. Ansicht hierüber s. in Balth. Scheidii et D. Weimarii oleum unct. b. Ugol. thes. XII, p. 906 sqq. 951 sq.; vgl. Hartmann, Hebräerin I, 349 ff. Nach Anderen wurde, wie die Myrrhe (שֵׁמֶן דְּמוֹר, Myrrhenöl erwähnt Esth. 2, 12. im Unterschied von Myrrhenharz), so auch Zimmt, Kalmus, Kassia jedes für sich schon vorher als flüssige Substanz bereitet und so dem Oele beigemischt (Thenius, Stud. u. Krit. 1846, S. 126). Der liebliche Geruch dieses Salböls ist sprichwörtlich geworden (Ps. 133, 2. vgl. Philo vita Mos. III, p. 522). Wer es nachmachte, sollte vom Volke ausgerottet werden (2 Mos. 30, 33.). Es wurde im Heiligthum (1 Kön. 1, 39.) aufbewahrt, nach tr. Schek. f. 9, 1; Ker. f. 77, 2; Horaj. f. 11, 2. 12, 1 neben der Bundeslade und der Mannourne (vgl. Seldeu, de succ. in pontif. 2, 9; s. dag. Lundius S. 96 f.). Zum Akt des Salbens bediente man sich als Gefäß des קֶרֶן, eines hornförmigen Gefäßes (vgl. 1 Sam. 16, 13.), oder des פַּךְ (1 Sam. 10, 2., 2 Kön. 9, 1.), welches ein kleineres Gefäß zu bedeuten scheint. — Vgl. außer den angef. Monogr. in Ugol. thes. t. XII u. XXX nach Scacchi Sacr. elaeochrism. myrothecia III etc., Rom. 1625, Amst. 1710; Carpz., app. II, 57 sq. 67. 368; Dilherr, disp. acad. I, disp. 13, p. 403 sqq.; Stuckius, antiqu. conviv. c. 25; Lundius, jüd. Heiligth. S. 149 ff.; Winer, RWB. s. v. Salbe. Leyrer.

Salbung — der Könige in Israel s. Bd. VIII. S. 11; der Priester und Propheten in Israel s. d. Art.; in der christlichen Kirche bei der Firmelung s. den Art. „Confirmation"; bei der Taufe s. den Art. „Taufe; bei der Ordination der katholischen Bischöfe und Priester s. Augusti, Handbuch der christl. Archäologie, III, 232; über die Salbung der Kranken und die letzte Oelung s. d. Art. „Oelung, letzte" Bd. X. S. 551.

Sales, Franz von, s. Franz von Sales.

Salesianerinnen, s. Visitantinen.

Salig, Christian August, ein Mann von trefflichen Geistesanlagen, umfassender Gelehrsamkeit, in religiöser Beziehung der Richtung Tauler's ergeben, von sanftem Karakter, ein treuer Freund und berühmt durch seine literarischen Arbeiten, insbesondere durch seine für die Reformationsgeschichte stets zu den wichtigsten Quellen gehörenden Schriften, war am 6. April 1692 in Domersleben, einem Dorfe bei Magdeburg, geboren. Hier lebte sein Vater, Christian Salig, als Prediger*); von demselben wurde er in der Kenntniß der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache unterrichtet und so weit gebracht, daß er als Knabe nicht bloß die alten Klassiker, sondern auch den Pentateuch und das Neue Testam. in der Ursprache las und verstand. Darauf kam er, zwölf Jahre alt (1704) durch den Abt Wolfhard in die damals berühmte Schule zu Klosterbergen bei Magdeburg, und hier erhielt er vornehmlich durch Benjamin Hederich und Werner Jac. Claus seine weitere Schulbildung. Nach einem Aufenthalte von drei und einem halben Jahre bezog er zu Michaelis 1707 die Universität zu Halle. Hier verweilte er drei Jahre, widmete sich der Theologie, hörte vornehmlich Exegese bei Joachim Justus Breithaupt und Aug. Herm. Franke, für das A. Testam. bei Joh. Heinrich und Christ. Benedikt Michael, Apologetik bei Paul Anton, Geschichte bei Nikol. Hieronymus Gundling, Philosophie bei Christ. Wolf, betheiligte sich häufig an öffentlichen Disputationen gegen Socinianismus und römische Lehren und wohnte fleißig den von Franke gehaltenen Predigten und religiösen Versammlungen bei. Von Halle ging Salig (1710) nach Jena, wo er bis 1712 blieb, vornehmlich unter Joh. Franz Buddeus, Joh. Andreas Danz und Michael Förtsch sich weiter ausbildete, Magister wurde, dann sich in seine Heimath begab und dort predigte. Im J. 1714 ging er nach Halle zurück, hielt hier als Repetent philologische, philosophische, theologische, philobiblische, homiletische

*) Er war vorher Conrektor zu Magdeburg und starb nicht lange vor seinem Sohne (am 8. Februar 1737) in Domersleben nach einer 47jährigen Amtsführung in einem Alter von 75 Jahren. Salig's Mutter hieß Christiane Magdalene, stammte aus dem Salig'schen Geschlechte (das ursprünglich in Belgien heimisch war, aber durch die Verfolgung wegen des Glaubens zur Auswanderung sich genöthigt gesehen hatte) und starb schon im J. 1714.

und geſchichtliche Uebungen und leitete ein Disputatorium. Jetzt gab er auch ſeine erſte Schrift „Philosophumena veterum et recentiorum de anima et ejus immortalitate. Hal. 1714" heraus, durch die er die Aufmerkſamkeit von Thomaſius auf ſich lenkte, mit dem er in freundſchaftliche Verbindung trat. Auf Veranlaſſung Gundling's arbeitete er mit an der neuen Halliſchen Bibliothek, er trat auch zu der gelehrten Thomaſianiſchen Geſellſchaft und betheiligte ſich mit an den Auszügen aus der Thomaſianiſchen Bibliothek. Indem aber im Jahre 1717 der Conrector Adolph Theobald Overbeck zu Wolfenbüttel geſtorben war, wurde er von ſeinem Vater veranlaßt, um die erledigte Stelle ſich zu bewerben. Er erhielt ſie und trat ſie mit dem Programme „De nexu corruptionis ac instaurationis ecclesiae ac scholarum" an (5. Juli 1717), widmete ſich mit allem Eifer ſeinem Amte, folgte aber auch außerdem ſeiner Neigung zu tieferen geſchichtlichen Studien, zu welchen ihm die Wolfenbütteler Bibliothek treffliche Hülfsmittel bot. Im Jahre 1723 ließ er zu Wolfenbüttel ſeine Schrift „De Eutychianismo ante Eutychem" (cf. Acta Eruditorum Anno 1724 publicata. Lps. 1724. Pag. 420 sq.) erſcheinen, in der er zugleich die Geſchichte des Neſtorianismus behandelte. Sie brachte ihn bei dem Herzog Auguſt Wilhelm von Braunſchweig-Lüneburg in den Verdacht der Neſtorianiſchen Denkweiſe, und als auch Paul Ernſt Jablonski in derſelben Weiſe wie Salig über den Neſtorianismus ſich ausſprach, erhob ſich gegen Beide M. Hoffmann in Leipzig durch die Disputation „De eo, quod Nestoriana controversia non sit logomachia". Salig beachtete den Angriff nicht weiter und arbeitete vielmehr eine vollſtändige Geſchichte des Eutychianismus aus, die in zwei Bänden in Utrecht gedruckt werden ſollte, doch nahm er das Manuſkript wieder zurück, um es der Bibliothek zu Wolfenbüttel zu übergeben, bis der Druck bei günſtiger Gelegenheit vorgenommen werden könnte*). Die zweite Jubelfeier der Augsburgiſchen Confeſſion veranlaßte ihn dann zur Abfaſſung und Herausgabe ſeines bekannten und berühmten Werkes: „Vollſtändige Hiſtorie der Augsburgiſchen Confeſſion und derſelben Apologie, aus bewährten Scribenten und gedruckten, mehrentheils aber ungedruckten Documenten genommen, in den erſten 3 Büchern nach chronologiſcher Ordnung bis auf den A. MDLV geſchloſſenen Religionsfrieden fortgeführt, und im vierten Buche mit einer ausführlichen historia litteraria und polemica verſehen, bei Gelegenheit des durch Gottes Gnaden auf das 1730. Jahr, den 25. Julii fallenden anderen Jubel-Jahrs, mitgetheilt aus der Wolfenbütteler Bibliothek. Halle 1730". Da er in dieſem Werke nur Weniges, kaum Einzelnes über die kirchliche Reformation in außerdeutſchen Ländern hatte mittheilen können, gab er eine Fortſetzung ſeiner Arbeit unter dem Titel: „Vollſtändige Hiſtorie der Augsburgiſchen Confeſſion und derſelben zugethanen Kirchen, zweyter Theil, aus bewährten Scribenten und gedruckten, zum Theil noch ungedruckten Documenten genommen, in dreyen Büchern, nemlich den V., VI. und VII., die Hiſtorie der Reformation in Spanien, Italien, Frankreich, Engeland, Polen, Siebenbürgen und Preußen, wie auch die Oſiandriſtiſchen und Sacrament-Streitigkeiten bis auf das Jahr 1556 betreffend, und am Ende mit einigen Litterariis wiederum verſehen, als ein Beytrag zu Fortſetzung der Seckendorffiſchen Hiſtorie des Lutherthums, mitgetheilet aus der Wolffenb. Bibliothek. Halle 1733". Schon nach zwei Jahren fügte er noch hinzu: „Vollſtändige Hiſtorie der Augsburgiſchen Confeſſion und derſelben zugethanen Kirchen, dritter Theil, aus bewährten Scribenten und gedruckten, mehrentheils aber ungedruckten Documenten genommen im 8., 9. und 10. Buche die Hiſtorie der Reformation in Teutſchland bis aufs Jahr 1563 fortführend, und viele colloquia, Reichs- und Fürſtentage, Saltzburgiſche Sachen, Pfäl-

*) Mit jenem Werke hatte er einen Traktat „De Diptychis" nach Holland geſendet; er nahm ihn auch wieder zurück und ließ die Arbeit zu Halle im J. 1731 unter dem Titel „De Diptychis veterum tam profanis quam sacris liber singularis, variis ex omni antiquitate, praesertim ecclesiastica, de oblationibus, martyribus, martyrologiis, kalendariis, litaniis, necrologiis, de origine Missae et invocationis sanctorum, observationibus illustratus, scriptus ex bibliotheca Wolferbytana" erſcheinen.

zische, Bremische, Magdeburgische, Thüringische und andere Unruhen, auch Fortsetzung der theologischen Streitigkeiten und Schriften berühmter Männer begreifend, und im 11. Buche mit einigen Litterariis wiederum versehen, als ein Beytrag zur Fortsetzung der Seckendorffischen Historie des Lutherthums, mitgetheilt aus der Wolffenbüttelschen Bibliothek. Halle 1735". Gerade dieser Theil veranlaßte von Seiten derer, welche die unumwundene Darlegung der widrigen Zänkereien in der Kirche und der vielfachen Fehlgriffe der Wortführer in derselben nicht gutheißen wollten, manchen Angriff, der selbst die Glaubwürdigkeit der von Solig benutzten gedruckten und ungedruckten Documente in Zweifel zog, ohne jedoch denselben gültig begründen zu können. Als Vollendung und Schluß des ganzen Werkes arbeitete Salig noch eine vollständige Geschichte des Tridentinums aus, deren Herausgabe er jedoch nicht erlebte. Der erste Theil mit einer Vorrede von Joh. Arnald Vallenstedt erschien unter dem Titel: Christ. Aug. Salig's vollständige Historie des Tridentinischen Conciliums von dessen Anfang und Versetzung nach Bononien bis zu der im Jahre 1549 erfolgten Suspension, aus bewährten Scribenten und gedruckten, zum Theil auch ungedruckten Documenten genommen, als der vierte Theil seiner Histarie der Augsburgischen Confession und als ein Beytrag zur Fortsetzung der Seckendorffischen Historie des Lutherthums, mitgetheilt aus der Wolffenbüttelschen Bibliothek. Halle 1741; der zweite Theil führt die Geschichte des Tridentinums fort „von dessen Reduction von Bononien nach Trident bis zu der im Jahre 1563 erfolgten Ankunft der neuen Presidenten Maronus und Navogerus", Halle 1742, während der dritte und letzte Theil handelt „von der Ankunft der beyden neuen Presidenten Moroni und Novageri bis zur 25. und letzten Session wie auch dem Beschlusse des Concilii, nebst beigefügtem fünffachen Anhange", Halle 1745. Die beiden letzten Theile sind mit einer Vorrede von Siegmund Jak. Baumgarten versehen. — Salig schrieb außerdem noch einen Traktat unter dem Titel: Nodus praedestinationis solutus, mit Unrecht aber wurde er als Verfasser der Schrift: Linguae apostolorum dissectae redintegratae, ignisque illorum in ore et capite flammigerans exstinctus, ut verus et venerabilis vultus adpareat Act. II. 3. medicas manus et auxiliatrices adhibente Micha Erich Solecht. Wolfenb. 1725, angesehen, die vielmehr von Joachim Heinrich Eichholz, Pfarrer zu Eschershausen, geschrieben wurde. Salig starb im Jahre 1738 in Wolfenbüttel; er hinterließ einen Sohn und drei Töchter; seine Gattin hieß Auguste Margarethe, geb. Goedeke. S. De vita et obitu Christiani Augusti Saligii Epistola ad Justum Michaelem Thomae, perscripta a Joanne Arnoldo Ballenstedt. Helmst. 1738.

Neudecker.

Saliger, auch Seliger (Beatus) und mit dem Vornamen Johann genannt, wird als lutherischer Prediger zu Antwerpen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aufgeführt. Die Nachrichten über ihn sind äußerst spärlich, nicht einmal sein Geburts- und Sterbejahr ist ermittelt. Von Antwerpen, wo er um das Jahr 1566 lebte, ging er nach Lübeck, wo er an der Marienkirche angestellt wurde. Hier gerieth er bald in Streitigkeiten, namentlich über das Abendmahl, indem er durch seine Behauptung, daß Brod und Wein auch vor dem Genusse mittelst der Consekration in den wahren Leib und in das wahre Blut Christi verwandelt werden, des Kryptokathalicismus sich schuldig machte. Er wurde schon im J. 1568 seiner Stelle entsetzt, darauf aber an der Nikolaikirche zu Rostock von Neuem als Prediger angestellt. Doch auch hier setzte er seine Controverse über das Abendmahl fort und schon nach einem Jahre sah er sich abermals vom Amte entfernt. Jetzt ging er wieder nach Holland zurück, und hier gelang es ihm, als Prediger bei der lutherischen Gemeinde zu Wörden eine Stelle zu finden, die er bis zum Jahre 1579 verwaltete, dann aber freiwillig niederlegte, weil er fürchten mußte, sie wegen seiner fortgesetzten Streitsucht auch wieder zu verlieren. Von seinen Schriften wird ein Scriptum apologeticum und eine Epistola ad presbyterium Lubecense erwähnt. Vgl. Jöcher's Allgem. Gelehrten-Lexikon. Art. „Soliger".

Neudecker.

Salim, Σαλείμ, auch Σαλλείμ und in Frogmenten Σαλήμ, hieß noch Joh. 3, 23. die Stodt, in deren Nähe zu Enon der Täufer Johannes zuletzt taufte. Zu der Beſtimmung, wo wir dieſe Stodt zu ſuchen haben, dienen uns, do ſonſt nirgends ein Salim erwähnt iſt, zunächſt vier Spuren in dem Texte unſerer Stelle: a) lag Salim nach V. 25. und noch Joh. 10, 40. unzweifelhaft dieſſeits des Jordons; b) dürfen wir uns bei der hinweiſenden Beziehung der Worte der Johonnisjünger in V. 25. Solim nicht ſehr entfernt denken von dem Orte, on welchem Jeſus taufte, nachdem er und ſeine Jünger „in das jüdiſche Lond“ ſich begeben hatten; dieſes „jüdiſche Land“ ſteht aber hier im Unterſchied nicht von Goliläa und Samario, ſondern von Jeruſalem, wo Jeſus herkom, und ſo iſt das Solim des Täufers hiernoch etwos weiter aufwärts den Jordan zu denken; c) zeigt der Ausdruck „denn es war viel Waſſers doſelbſt“, daß Solim nicht bei einer Furth des Jordans lag, ſondern an einer tieferen Stelle deſſelben; d) endlich weiſt Enon (von Ain) hin auf eine Gegend, wo ein namhafter Brunnen ſich befand. Mit dieſen vier Spuren im Texte ſelbſt ſtimmt nun zuſommen die Angabe des Euſebius und des Hieronymus, dieſer beiden in Paläſtino ſo wohl bewanderten Männer, wenn ſie (unter Solem und unter Aenon im Onomaſticon, vgl. Hieron. Ep. 73. in der Ed. Vallarsii Tom. I, 445) dos 8 Meilen ſüdlich von Scythopolis in campo, d. h. in der Jordansaue gelegene Solumias als unſer Salim bezeichnen. Wenig übereinſtimmend dagegen mit jenen Spuren im Text unſerer Stelle erſcheint es, wenn mon ſchon in dem Joſ. 15, 32. genomten שִׁלְחִים im Stamme Juda oder in שַׁעֲלִים im Stomme Ephraim (ſ. d. Art. Soalim“) unſer Solim erkennen wollte; denn wenn die LXX ouch Joſ. 15, 61. in der Wüſte Juda ein Enon erwähnen, ſo iſt Enon an ſich ein Nome, der in Paläſtina ebenſo mannichfach vorkommen konnte, als bei uns der Nome „Brunn“ oder „Brunnen“, iſt ferner שִׁלְחִים doch allzu verſchieden von Σαλείμ und weiſt doch Alles noch der Jordonsoue, nicht noch der Wüſte Judo, doher Wieſeler's (chronolog. Synopſ. S. 248 ff.) und noch mehr Büſching's (Erdbeſchreibung V, 1. 442) Hypotheſe, wenn erſterer Solim und Silchim identificirt und letzterer Enon gerodezu in dem beim Kloſter des heil. Johannes, zwei Stunden von Bethlehem gelegenen Dorfe Ain Carem (Robinſon II, 588) erkennen wollte, auf ſchwachen Füßen ſteht; eben ſo wenig aber paßt das ephroimitiſche Saalim. Sonderbar klingt die Frage Winer's im bibl. Realwörterbuch (Art. „Solim“): „Freilich, wie ſoll Johonnes tauſend noch Samorio ziehen?“ und ſeine Bemühung (Art. „Aenon“), die Stätte, wo Johannes taufte, von derjenigen, do Jeſus taufte, weit auseinonder und in Gegenſatz zu bringen; denn Johannes wollte ſich eben nicht noch Somario ziehen, er ging nur die Jordansoue weiter aufwärts bis auf ſomaritiſches Gebiet, und das vielleicht, um vor dem „Stärkeren“, vor dem er abnehmen mußte, ſich mehr zurückzuziehen; eben domit ober kam er auch dem zu Tiberios reſidirenden Vierfürſten Herodes deſto näher, der ihn hernach gefangen ſetzen und enthaupten ließ; während er ondererſeits nohe genug dem Orte blieb, wo Jeſus touſte, daß ſeine Jünger neidiſch ihn ouf Jeſu Taufen hinweiſen konnten. Wenn Hieronymus von dieſem Solim ſogt: „Ostenditur ibi palatium Melchizedek, ex magnitudine ruinarum veteris operis ostendens magnificentiam“ (Ep. 73.), ſo iſt darauf ohne Zweifel nicht ollzuviel zu bauen für die Identificirung Salims und Salems, do jene Ruinen ja ſchon zu des Hieronymus Zeiten unzuverläſſig ſeyn mochten hinſichtlich ihres Urſprungs, da ferner alle anderen Autoren in dem Salem des Melchizedek Jeruſolem erkennen und do wir doch, ouch wenn Salim und Solem identiſch wären, noch zwei andere Salem unterſcheiden müſſen: das nachher Jeruſolem genonnte (an deſſen Identität nach Pſ. 76, 3. nicht zu zweifeln iſt) und das 1 Moſ. 33, 18. 19. genannte bei Sichem (die Ausflucht שָׁלֵם ols Adjektiv zu foſſen und mit integer zu überſetzen, iſt eben eine Ausflucht, die Meinung aber, es ſey Sichem ſelbſt unter deſſen älterem Namen, iſt wiederum nicht richtig, ſondern Salem lag in der Nähe der Stadt Sichem und war עִיר שְׁכֶם eine Stadt des Sichem des Sohnes Hemor's), wie denn nach Robinſon (III, 322) heute noch öſtlich von Nablus ein Dorf Salim übrig ſeyn

ſoll. Aus Σαλείμ ſoll nach dem Chron. pasch. der Apoſtel Simon Zelotes gebürtig geweſen ſeyn. Pf. Preſſel.

Salisbury, Joh. v., ſ. Johannes von Salisbury.

Salmanaſſar, שַׁלְמַנְאֶסֶר, bei den LXX Σαλαμανασσάρ oder Σαλαμανασάρ, bei Joſephus Σαλμανασάρης, in der Vulg. Salmanasar, ſyriſch ܫܠܡܢܐܣܪ, arabiſch سَلْمَانَعْسَار, iſt der Name des aſſyriſchen Königs, welcher auf Tiglatpileſar folgte und Sanherib vorausging, der Zeitgenoſſe des ägyptiſchen Königs So war (2 Kön. 17, 4.), zur Zeit des iſraelitiſchen Königs Hoſea mit ſeinen in Vorderaſien ſtehenden Truppen in das Reich Iſrael einfiel im J. 724 oder 723 v. Chr., den Hoſea zinsbar machte und, als er ſich durch ein Bündniß mit Aegypten von Aſſyrien wieder unabhängig machen wollte, Samaria belagerte (vgl. Jeſ. 28.), nach drei Jahren, im 9ten des Hoſea (721 v. Chr.) einnahm und den König nebſt den meiſten ſeiner Unterthanen in das Exil abführte (2 Kön. 17, 1 ff. 18, 9 ff., womit zu vergl. Jeſ. 10, 9 f., wie denn der ganze Abſchnitt 10, 5—12, 6. bald nach der Eroberung Samaria's gedichtet worden zu ſeyn ſcheint, ſ. Knobel z. d. St.). Nach Menander bei Joseph. Antt. 9, 14. 2. unterwarf ſich Salmanaſſar auch einen großen Theil Phöniciens, während ſein Angriff auf Tyrus (vgl. die Weiſſagung Jeſ. 23.) mißlang. Ueber die Zeitfolge des phöniciſchen Kriegszugs und insbeſondere des Angriffs auf Tyrus im Verhältniß zur Eroberung von Samaria läßt ſich nichts Feſtes mehr ermitteln; Joſephus ſagt uns nicht, ob jener vor oder nach dieſer ſtattfand, und während Ewald (Iſr. Geſch. III, 315) ſich den phöniciſchen Kriegszug als dem Bündniß des Hoſea mit Aegypten vorausgehend denkt, nimmt Knobel (Jeſ. 139. 140) das Entgegengeſetzte an, was zu den Jeſajaniſchen Stellen allerdings mehr zu ſtimmen ſcheint. Iſt dieß das Richtige, ſo war Salmanaſſar, da die Belagerung von Tyrus 5 Jahre dauerte, wenigſtens im Jahre 717 noch am Leben; übrigens legt auch Ewald ihm noch eine Reihe von Jahren nach der Eroberung Samaria's bei, ja er beſtimmt ſeine Regierungszeit auf die Jahre 729 bis 713. Die ſonſtigen geſchichtlichen Quellen ſchweigen über Salmanaſſar, namentlich auch die Fragmentiſten des Euſebius; Tob. 1, 2. heißt der entſprechende aſſyriſche König Ἐνεμάσσαρος, welches der Syrer, Hieronymus, die Itala und die Hebräer durch Salmanaſſar geben, — mit welchem Recht, ob mit der Annahme, daß es eine griechiſche Corruption von שַׁלְמַנְאֶסֶר ſey, oder daß Salmanaſſar auch den Namen Enemaſſar geführt habe, wiſſen wir nicht. In dem Perſiſchen, aus welchem doch ſonſt die aſſyriſch-babyloniſchen Fürſtennamen zu erklären ſind, findet ſich für שַׁלְמַנְאֶסֶר keine paſſende Bedeutung; im Pehlvi iſt Schalman = Haar, Scholman = Unterwelt, und אסר wie סר und wie das härtere אצר und צר in den babyloniſchen Fürſtennamen = Haupt, Fürſt. Es liegt darum auch immerhin am nächſten, die Stelle in Hoſ. 10, 14.: כְּשַׁלְמַן בֵּית־אַרְבֵאל, auf eine uns allerdings ſonſt nicht bekannte Thatſache aus dieſer Parthie der aſſyriſchen Geſchichte zu deuten und Salman als Abkürzung von Salmanaſſar zu nehmen. Pf. Preſſel.

Salmanticenses. Die Feindſchaft der Dominikaner gegen die Jeſuiten hatte in Spanien mit dem Ende des 16. und dem Anfange des 17. Jahrh. einen ſehr intenſiven Karakter angenommen; die Jeſuiten wurden dort namentlich der Vertheidigung pelagianiſcher, von der Kirche längſt verurtheilter Irrlehren angeklagt, und dieſe Anklage hatte in ihrer Vertretung des von Ludwig Molina (ſ. d. Art.) aufgeſtellten Syſtems über die Gnade einen neuen Anhaltspunkt gefunden. Pabſt Paul V. hatte zwar den Parteien Stillſchweigen auferlegt, aber mit dieſem Gebote war die Feindſchaft der Dominikaner nicht gebrochen, die vielmehr für den ſtrengen Gegenſatz gegen die Jeſuiten durch die Vertretung des Syſtems von Auguſtin und Thomas von Aquino Zeugniß abzulegen ſich gedrungen fühlten. Jener Gegenſatz hatte ſeinen Hauptſitz an der Univerſität Salamanca in den Theologen des Collegiums der unbeſchuhten Karmeliter; ſämmtliche Glieder der Univerſität übernahmen ſogar eidlich die Verpflichtung, nur die auguſtiniſche

und thomistische Theorie in ihren öffentlichen Vorträgen zu lehren. Jene Theologen ließen ein umfangreiches, aus neun Bänden bestehendes Werk moraltheologischen Inhalts erscheinen, das sie in der ganzen Construktion und Deduktion auf die theologische Summe des Thomas von Aquino basirten und zu Salamanca 1631 ff. (später zu Leyden 1679) unter dem Titel erscheinen ließen: „Collegii Salmanticensis fratrum discalceatorum B. M. de Monte Carmelo primitivae observantiae Cursus theologicus, Summam theologicam D. Thomae Doctoris Angelici complectens, juxta miram ejusdem Angelici Praeceptoris doctrinam et omnino consone ad eam, quam Complutense Collegium ejusdem ordinis in suo artium cursu tradit". Dieses Werk ist es, welches unter dem Namen „Salmanticenses" (sc. theologi) aufgeführt wird; die einzelnen Mitarbeiter an dem Werke sind nicht bekannt. Hierher gehört auch noch Collegii Salmanticensis fratrum discalceatorum B. M. de Monte Carmelo Cursus theologiae moralis, der in Venedig 1728 in sechs Bänden von den dem Probabilismus ergebenen Theologen Franciscus a Jesu Maria, Antonius a Matre Dei, Sebastian a S. Joachim und Ildephonsus ab Angelis erschien. Vergl. Bibliotheca Hispanica auctore Nicolao Antonio. Romae 1672. Tom. II. pag. 220. Art. Salmanticense Collegium; dazu Tom. I. pag. 113, Art. Antonius de Matre Dei. Neudecker.

Salmasius, Claudius (Claude de Saumaise), unter den großen Gelehrten des 17. Jahrhunderts eben so sehr durch helle Blicke des Scharfsinns als durch viel umfassende und gründliche Kenntnisse ausgezeichnet, hat sich durch das, was er leistete, auch auf die wissenschaftliche Theologie einen bedeutenden Einfluß verschafft, und darf deshalb in einer theologischen Real-Encyklopädie nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Er wurde den 15. April 1588 zu Semur en Auxois, einer Stadt im vormaligen Herzogthum Burgund, geboren, wo sein Vater, ein tüchtiger Jurist und Geschäftsmann, als angesehener Parlamentsrath in wohlhabenden und glücklichen Verhältnissen lebte. Um seinen mit allen Gaben des Geistes reich ausgestatteten Sohn zu einer ehrenvollen Laufbahn gründlich vorzubereiten, übernahm er selbst neben der Erziehung den Unterricht desselben und bildete mit größter Sorgfalt seine frühzeitig hervortretenden Fähigkeiten durch die Beschäftigung mit der lateinischen und griechischen Sprache und deren Schriftsteller aus. Während sich der Vater die geistige und körperliche Entwickelung des Knaben besonders angelegen seyn ließ, suchte die der reformirten Religion eifrig zugethane Mutter nicht minder wohlthätig auf sein Herz und Gemüth zu wirken, und erweckte durch ihre liebevolle Frömmigkeit eine solche Vorliebe für ihren Glauben in ihm, daß er demselben gegen den Willen seines Vaters sein ganzes Leben hindurch treu blieb.

Die raschen Fortschritte des jungen Salmasius in den alten Sprachen bestimmten den Vater, den kaum 16jährigen Sohn im J. 1604 auf die Universität zu Paris zu schicken, wo er sich nach der Sitte der damaligen Zeit zunächst mit den philosophischen Wissenschaften beschäftigen sollte, um sich durch dieselben auf das Studium der Jurisprudenz vollständig vorzubereiten. Doch fühlte er sich um so mehr zur alten Literatur hingezogen, als die früher schon gefaßte Neigung zu ihr in dem lehrreichen Umgange mit den berühmten Gelehrten Joseph Scaliger und Isaak Casaubonus, die sich des wißbegierigen Jünglings wohlwollend annahmen, stets neue Anregung fand. Unter diesen günstigen Umständen setzte er nicht nur das Studium der griechischen und lateinischen Schriftsteller mit dem lebhaftesten Eifer fort, sondern erlernte auch ohne Anweisung eines Lehrers die Anfangsgründe des Hebräischen, Arabischen und Koptischen mit solchem Erfolge, daß er später auch dieser Sprachen vollkommen mächtig wurde. Auf den Wunsch seiner Mutter begab er sich hierauf im Jahre 1606 mit Genehmigung des Vaters von Paris nach Heidelberg, um unter der Leitung des großen Dionysius Gothofredus die Rechtsgelehrsamkeit gründlich zu studiren. Auf dieser damals streng calvinistischen Universität eröffnete sich ihm ein neues wissenschaftliches Leben. Die an kostbaren Handschriften und werthvollen gedruckten Werken reiche Bibliothek gab ihm

Gelegenheit, ſeine unerſättliche Lernbegierde durch den Gebrauch dieſer literariſchen Schätze zu befriedigen und ſich nach den verſchiedenſten Seiten hin weiter auszubilden. Sein Lehrer Gathofredus, der Geheime-Rath Ingelheim, der fleißige Hiſtoriker Märquard Freher und der gelehrte Philolag Janus Gruterus leiſteten ihm dabei bereitwillige Unterſtützung. Am liebſten verweilte er auf der Bibliothek, und oft brachte er in ſeinem Studirzimmer, ganze Nächte durchwachend, damit hin, aus den ihr entliehenen Werken gehaltvolle Auszüge zu machen. So vermehrten ſich ſeine faſt alle Fächer der damals bekannten Wiſſenſchaften umfaſſenden Kenntniſſe mit jedem Tage und beſtärkten ihn in dem Wunſche, ſich durch Herausgabe gelehrter Arbeiten Ruhm zu erwerben. Schon im Jahre 1609 erſchien von ihm die Ausgabe des römiſchen Geſchichtſchreibers Florus mit erläuternden Anmerkungen, welche durch Scharfſinn, treffendes Urtheil und vielſeitige Gelehrſamkeit auch einem an Jahren gereifteren Bearbeiter Ehre gebracht hätte. Als er daher im folgenden Jahre in ſeine Heimath zurückkehrte, war ihm längſt der Ruf von ſeiner Gelehrſamkeit voraufgeeilt. Sein Vater, der keinen größeren Wunſch hegte, als den, ihm ſeine Stelle als Parlamentsrath zu hinterlaſſen, empfing ihn mit der herzlichſten Freude und überredete ihn, ſofort als Parlamentsanwalt in die gerichtliche Laufbahn einzutreten. Doch hat er nie die Führung eines Rechtshandels übernommen, da ihn ſeine Neigung überwiegend zu gelehrten Beſchäftigungen hinzog und er feſt entſchloſſen war, ſich ihnen ausſchließlich zu widmen. Nur kritiſche Arbeiten über die verſchiedenartigſten wiſſenſchaftlichen Gegenſtände und gelehrte Streitigkeiten füllten ſeitdem ſein Leben aus.

Das erſte Werk, welches den Ruhm ſeiner klaſſiſchen Gelehrſamkeit weiter verbreitete, war ſeine im J. 1611 zu Paris gedruckte und mit vielen ſchätzbaren Anmerkungen verſehene Ausgabe der Scriptores Historiae Augustae. Nachdem er dieſem bedeutenderen Werke einige kleinere Schriften hatte folgen laſſen, verheirathete er ſich im Jahre 1623 mit der Tochter eines angeſehenen Proteſtanten, des in der griechiſchen Literatur wohlbewanderten Joſias Mercier, und verlebte den größten Theil der nächſtfolgenden Jahre in der Nähe von Paris auf dem Landgute ſeines Schwiegervaters, wo er in ländlicher Zurückgezogenheit ſeine umfaſſenden Arbeiten über den Plinius und Solinus beendigte. Sie erſchienen im J. 1629 zu Paris in zwei Foliobänden und erwarben ihm ein ſo wohlbegründetes Anſehen bei den Kennern und Verehrern der Alterthumswiſſenſchaften, daß noch in demſelben Jahre höchſt ehrenvolle Einladungen zu einem akademiſchen Lehramte von den Univerſitäten Padua und Bologna an ihn ergingen. Gleichwohl lehnte er dieſelben ab, da ſein Vater jetzt ernſtlich beabſichtigte, ſein Amt auf ihn zu übertragen. In der That willigte auch das Parlament zu Dijon ohne Schwierigkeit in deſſen Vorſchlag ein, obgleich der Sohn ſich öffentlich zum Calvinismus bekannte, und er würde die angeſehene und einträgliche Stelle zur Freude der Seinigen ſicherlich erhalten haben, wenn ſich nicht der Siegelbewahrer Marillac aus religiöſer Rückſicht entſchieden geweigert hätte, die Urkunde zu vollziehen. Salmaſius folgte daher nicht ungern im Jahre 1632 einem nicht minder ehrenvollen Rufe nach Leyden, wo er die Honorarprofeſſur des Joſeph Scaliger mit einem Gehalte von 2000 Livres nebſt freier Wohnung erhielt und ſeinem reformirten Glaubensbekenntniſſe unbehindert folgen konnte. Vergebens bemühten ſich ſeine Freunde und Gönner, ihn zur Rückkehr nach Frankreich zu bewegen, und ſelbſt die hohe Gunſt, mit welcher der König ihn durch die Verleihung des Staatsrathstitels und des St. Michaelsordens auszeichnete, als er wenige Jahre ſpäter aus Furcht vor der Peſt auf einige Zeit Holland verließ und in Paris verweilte, vermochte ihn nicht in ſeinem Entſchluſſe wankend zu machen. Nun bot ihm der Cardinal Richelieu einen Jahrgehalt von 12000 Livres unter der Bedingung an, ſeinen Aufenthalt in Paris zu nehmen und die Geſchichte des Miniſteriums des mächtigen Staatsmannes zu ſchreiben, allein Salmaſius ſchlug auch dies glänzende Anerbieten mit der Erklärung aus, daß er nicht geſonnen ſey, ſeine Feder der Schmeichelei zu leihen. Er ging nach Leyden zurück, und zum Dank

dafür erhöhte ihm die Republik ſeinen Gehalt auf 3000 Livres und ſicherte ihm völlige Freiheit von allen öffentlichen Abgaben zu. Um das Jahr 1645 erſchien ſein Werk über den Primat des Papſtes, welches ihm eine Anklage der franzöſiſchen Geiſtlichkeit beim Hofe zuzog, deren Entſcheidung jedoch der König nach dem Rathe des Miniſteriums wahlweislich an die Gottesgelehrten verwies. Deſto nachtheiligere Folgen brachte ihm dagegen eine andere Schrift, welche er 1649 auf den Wunſch des in Frankreich in der Verbannung lebenden engliſchen Königs Karl's II. für deſſen Vater unter dem Titel Defensio regia pro Carolo I. herausgab; denn das große Aufſehen, das dieſelbe erregte, veranlaßte nicht nur das engliſche Parlament, durch Milton eine ſehr heftige und bittere Gegenſchrift gegen ihn abfaſſen zu laſſen, ſondern bewogen ſelbſt ſeine republikaniſchen Beſchützer in Holland, öffentlich den rückſichtsloſen Eifer zu mißbilligen, mit dem er das Königthum vertheidigte. Hierdurch im höchſten Grade verſtimmt, folgte er nicht ungern den wiederholten und dringenden Bitten der Königin Chriſtine von Schweden, in ihre Dienſte zu treten. Im J. 1650 reiſte er mit ſeiner Familie nach Stockholm ab; doch hatte er bald Urſache, die voreilige Ausführung ſeines Entſchluſſes zu bereuen, da er ſich in ſeinen Erwartungen von der Gunſt der launenhaften Königin getäuſcht fand und überdieß das nördliche Klima ſich ſeinem Befinden durchaus nicht zuträglich zeigte. Er kehrte daher im folgenden Jahre über Dänemark, deſſen König ihn auf eine ehrenvolle Weiſe zur Tafel zog und mit ſeinem und ſeiner Gemahlin Bildniſſe beſchenkte, nach Holland zurück. Hier ward jedoch ſein Geſundheitszuſtand durch häufige Gichtanfälle ſo bedenklich, daß er ſich entſchloß, in Begleitung ſeiner Frau die Bäder von Spaa zu beſuchen, wo er im 65. Jahre ſeines Lebens am 3. September 1653 ſtarb. Seine Leiche ward nach Maſtricht gebracht und daſelbſt feierlich beſtattet.

Es gibt wenige ausgezeichnete Gelehrte, über welche die Urtheile der Zeitgenoſſen und Nachlebenden ſo ſehr von einander verſchieden ſind, wie über Salmaſius. Während Einige von ſeinem Karakter, ſeiner Beurtheilungsgabe und ſeinen wiſſenſchaftlichen Leiſtungen mit Geringſchätzung ſprechen, erklären ihn Andere für den gelehrteſten und ſcharfſinnigſten Mann ſeiner Zeit und ſtellen ihn als ein ſchwer zu erreichendes Vorbild ächter Gelehrſamkeit dar. Der unparteiiſche Beurtheiler wird ihn zwar nicht von einem anmaßenden, leicht verletzenden Stolze ſowie von ſchamungsloſer Heftigkeit und Grobheit in ſeinen literariſchen Streitigkeiten mit Petav, Daniel Heinſius, Milton und anderen Gelehrten freiſprechen können; aber man darf dabei nicht vergeſſen, daß er es war, der zuerſt dazu von ſeinen Gegnern auf eine ſehr beleidigende Weiſe gereizt wurde*). Dagegen zeigte er ſich im täglichen Umgange mit ſeinen Nebenmenſchen und in ſeinem häuslichen Leben ſtets ſanft, nachgiebig und leutſelig, ungeachtet ihn gerade in dieſen Verhältniſſen die frohe Laune nicht ſelten durch den niedrigen Geiz, den unerträglichen Hochmuth und die bekannte Herrſchſucht ſeiner Frau**) verdorben ward. Auch ſprach ſich in ſeinem Karakter bei verſchiedenen Gelegenheiten eine edle und freie Denkungsart aus. Sein Fleiß war beharrlich und ausdauernd und die Vielſeitigkeit ſeines Wiſſens bewunderungswürdig. Von einem ungeheueren Gedächtniſſe unterſtützt, arbeitete er mit außerordentlicher Leichtigkeit und Schnelligkeit und verbreitete ſich in ſeinen gelehrten Forſchungen mit derſelben Gründlichkeit über verſchiedene Zweige der Theologie, mit welcher er die Philologie, die Rechtsgelehrſamkeit, die Geſchichte und deren Hülfswiſſenſchaften betrieb. Seine theologiſchen Schriften, auf die wir uns hier ausſchließlich zu beſchränken haben, betreffen theils exegetiſche, theils kirchenge-

*) So überbot ihn z. B. Petav, der ſich ſeinen tief gewurzelten Haß gegen alle Akatholiken, alſo auch gegen Salmaſius, wiederholt als chriſtliches Verdienſt anrechnete, bei Weitem an Anmaßung; wie dieſer Jeſuit denn überhaupt, nach dem naiven Ausdrucke ſeines Biographen Oudin, die Ketzer behandelte, wie ein Maltheſer die Türken.

**) Sie wurde deshalb von den Gelehrten jener Zeit allgemein die Juno Salmaſiana genannt und iſt als ſolche ſprichwörtlich geblieben.

ſchichtliche Gegenſtände und enthalten manche glückliche Anſichten, die Anderen zu weiteren ergiebigen Forſchungen Veranlaſſung gegeben haben. Unter ihnen ſind beſonders folgende hervorzuheben: 1) Nili, archiepiscopi Thessalonicensis, de primatu papae Romani libri dno; 2) Sept. Flor. Tertulliani liber de pallio cum notis; 3) Confutatio animadversionum Antonii Kercoetii (i. e. Dion. Petavii) ad Clandii Salmasii notas in Tertullianum de pallio (unter dem angenommenen Namen Franciscus Francus herausgegeben); 4) De episcopis et presbyteris contra Petavium Lojolitam dissertatio (unter dem Namen Wallo Meſſalinus erſchienen); 5) Epistola ad Andream Colovium super caput XI. primae ad Corinthios epistolae de caesarie virorum et mulierum coma; 6) Epistola ad Aegidium Menagium super Herode infanticida; 7) de transsubstantiatione liber (unter dem Namen Simplicius Verinus erſchienen); 8) Epistola ad Th. Bartholinum de cruce et hyssopo.

Die Quellen für die Lebensbeſchreibung des Salmaſius finden ſich zunächſt in in ſeinen Schriften, deren Verzeichniß Jöcher im Gelehrten-Lexikon Th. IV. S. 66 f. geliefert hat, denen jedoch die Epistolae Salmasii, Leyden 1656, 4. hinzuzufügen ſind; und bei Papillon, Bibliotheque des auteurs de Bourgogne. Vergl. auch Reinesius, variae lectt. I, 6.; Vossius, de hist. lat. p. 693 und Paquot, Mémoires, T. III. p. 309 sqq. G. H. Klippel.

Salmeron, Alphons, einer der erſten Schüler des Ignaz Loyola, geboren zu Toledo (Oktober 1515), erlernte in der Schule von Alcala die alten Sprachen, widmete ſich dann auf der Univerſität zu Paris philoſophiſchen und theologiſchen Studien, ſchloß ſich ſchon hier dem Loyola an und wurde einer der thätigſten Mitarbeiter für die Gründung und Verbreitung des Jeſuitenordens. Darauf begab er ſich nach Italien; hier hielt er Predigten und Vorträge für die Zwecke des Ordens, entfaltete ein nicht geringes Talent als Controverſiſt, durchreiſte dann im Auftrage des päbſtlichen Stuhles Frankreich, Belgien, Ober- und Niederdeutſchland und Polen und kämpfte überall gegen die neuen, der römiſchen Kirche entgegenſtehenden Lehren. Für ſeinen Eifer wurde er mit dem Titel eines apoſtoliſchen Nuntius von Irland belohnt. Die Päbſte Paul III., Julius III. und Pius IV. beauftragten ihn, als päbſtlicher Theolog und Redner dem Concil von Trident beizuwohnen, insbeſondere bei den Berathungen in den Congregationen das Wort zu führen und dem präſidirenden Cardinal-Legaten beizuſtehen. In einer Sitzung des Jahres 1546 hielt er eine Rede de S. Joanne Evangelista. Mit Lainez arbeitete er auch ein Verzeichniß der durch die Reformation entſtandenen und als irrig bezeichneten Lehren aus, mit Beifügung der Ausſprüche, in welchen Kirchenlehrer, Päbſte und Concilien ſolche Lehren verurtheilt hatten. Nach dem Concil von Trident kehrte Salmeron nach Italien zurück; da er, körperlich angegriffen, durch das lebendige Wort nicht mehr wirken konnte, zog er ſich in das von ihm gegründete Collegium von Neapel zurück, wurde Vorſteher der neapolitaniſchen Ordensprovinz, arbeitete ketzeriſchen Lehren entgegen, beſchäftigte ſich mit der Bearbeitung eines Commentars zur h. Schrift und ſtarb am 13. Februar 1585 in jenem Collegium. Seine Werke (In Evangelia Tom. 12.; 1. Prolegomenon in universam Scriptnram; 2. de incarnatione Verbi; 3. de infantia et pueritia Christi; 4. de Historia Evangelica; 5. de sermone Domini in monte; 6. de Christi miraculis; 7. de Parabolis; 8. de disputationibus Domini; 9. de sacrosancta eucharistia et sermone Domini in coena; 10. de passione et morte Domini; 11. de resurrectione et ascensione Domini; 12. in Acta Apostolorum; ferner in 4 Bänden: 13. Prolegomena in epistolas Pauli et Commentarium in epistolam ad Romanos; 14. in utramque epistolam ad Corinthios; 15. in epistolam ad Galatas, Ephesios, Philipp., Colossens., ntramque ad Thessalon., utramque ad Timoth., ad Titum, ad Philemon. et ad Hebraeos; 16. in septem epistolas canonicas. Praeludia in Apocalypsin. Aliquot auctoris epistolae ad diversos) erſchienen zu Madrid und Mantua 1597 und Brixen 1601.

Vgl. Bibliotheca Scriptorum societatis Jesu a Philippo Alegambe. Antw. 1643. p. 22 sq. Neudecker.

Salome, eine der galiläiſchen Frauen, welche Jeſum auf ſeinen Reiſen begleiteten und ihm dienten (Mark. 15, 40. 16, 1.), Mutter der Apoſtel Jakobus des Aelteren und Johannes, alſo Gattin des Zebedäus, was aus der Vergleichung von Matth. 27, 56. mit den Stellen bei Markus geſchloſſen werden kann. Näheres über ſie weiß die neuteſtamentliche Geſchichte nicht, wohl aber die kirchliche Sage. Nach den Einen iſt ſie eine Tochter des Pflegevaters Jeſu (Epiph. adv. haeres. 78, 8.), nach Anderen iſt ſie die Frau deſſelben, mit der er zwei Töchter erzeugt hat (Niceph. hist. eccl. II, 3.), endlich wird ſie auch für die Nichte des Prieſters Zacharias, des Vaters Joh. d. Täuf. gehalten. Salome hieß nach Jos. Ant. XVIII, 5. 4. auch die Tochter des Herodes (Matth. 14, 6.), welche bei der Hinrichtung des Täufers die Hauptrolle ſpielte; ſie war zuerſt mit dem Tetrarchen Philippus, dem Stiefbruder ihres Vaters, vermählt und nach deſſen Tode mit Ariſtobulus, dem Sohne des Herodes, des Fürſten von Chalcis, dem ſie drei Kinder gebar, nach Jos. l. c. Nach der kirchlichen Sage ſoll ſie ihre Mitſchuld am Tode des Täufers durch einen ähnlichen Tod gebüßt haben (Niceph. I, 20.).

Salomo (שְׁלֹמֹה, bei den LXX Σαλωμών, erſt im N. Teſtam., bei Joſephus und in den ſpäteren griechiſchen Ueberſetzungen Σολομών, arabiſch سليمان), war der zweite Sohn David's von Bathſeba, Nachfolger ſeines Vaters, dritter König über Juda und Reich Iſrael und regierte 40 Jahre lang (1015—975 v. Chr., nach Ewald 1025 bis 986), vgl. 1 Kön. 1—11.; 2 Chr. 1—9., auch Jos. Antiqq. 8, 1—7. Seine Erziehung ward dem Propheten Nathan anvertraut, der ihn Jedidjo (יְדִידְיָה) nannte, den Geliebten Jehovah's (2 Sam. 12, 24. 25.). Auf den reichbegabten Geiſt des jungen Königsſohnes blieb es nicht ohne Einfluß, daß ſeine Jugend in die letzten ruhigeren Regierungsjahre David's fiel. Die Herrſchſucht ſeines älteſten Bruders Adonija, welcher, dem Mangel aller öffentlichen Beſtimmungen über die Nachfolge und der nachſichtigen Schwäche ſeines Vaters vertrauend, die Krone an ſich reißen wollte, führte den kaum 20jährigen Salomo, mit Hülfe des vereinigten Einfluſſes ſeiner Mutter, Nathan's und des Prieſters Zadok, noch bei Lebzeiten ſeines Vaters auf den Thron. Geleitet von dieſen hochangeſehenen Männern und von der erprobten königlichen Leibwache unter Benajo, wird er in Gichon, nördlich vor der Stadt, geſalbt und unter Poſaunenſchall und Volksjubel auf dem königlichen Maulthiere in den Palaſt zurückgeleitet.

Sein erſtes Auftreten zeugt von Mäßigung, Klugheit und Energie, wohl geeignet, ihm die Achtung und das Vertrauen ſeines Volkes ſchnell zuzuwenden. Die Hinrichtung des gewaltthätigen Joab, der Abner und Amaſa meuchleriſch getödtet, der ſich offen für Adonija erklärt hatte und ihm ſtets gefährlich geblieben wäre, einigt Gerechtigkeit mit Staatsklugheit; er erfüllt damit einen Wunſch ſeines Vaters, den es drückte, daß er dieſes großen kriegeriſchen Talentes nach nicht entbehren konnte, und befeſtigt zugleich ſeinen Thron. Der Hochverräther Simei wird gleichfalls auf David's letzten (nicht rachſüchtigen) Wunſch getödtet, doch trägt er ſelbſt die Schuld ſeiner Unbeſonnenheit, indem er das Weichbild Jeruſalems gegen Salomo's Befehl verläßt. Adonija muß ſterben, weil er Abiſag von Sunam zum Weibe begehrt und eine gefährliche Nebenlinie des davidiſchen Hauſes gründen will. Der Oberprieſter Ebjathor muß ſich, obgleich wegen der Theilnahme an jener Verſchwörung todeswürdig, auf ſein Erbgut Anathoth zurückziehen, ſeine Würde der Nebenlinie des Hauſes, dem Zadok, abtreten und ſo den am Hauſe Eli haftenden Fluch an ſich erfüllt ſehen. Die Nachkommen Barſillai's aber überhäuft der König mit Wahlthaten. — Solches feſte und umſichtige Auftreten ſicherte aber dem neuen Herrſcher den allgemeinen Gehorſam der Unterthanen, eine nothwendige Bedingung für alles weitere ſegensreiche Wirken des Friedens. Glänzende Proben richterlicher Weisheit wurden bald im ganzen Lande kund, und mit einem Gefühl voll Bewunderung und vertrauender Sicherheit ſchaute man auf dieſe kräftige Verjüngung des Davidsthrones. Wie der König entſchloſſen war, in allen Wegen Jehovah's zu

wandeln, so gewährte ihm der Gott seines Vaters seine Bitte um ächte Regentenweisheit.

Salomo steht, dem Namen und der That nach, als der Friedensfürst da; unter seinem Scepter erschlossen sich alle Quellen des Wohlstandes und alle Segnungen des Friedens, daß Juda und Israel sicher wohnten, „ein Jeglicher unter seinem Weinstocke und Feigenbaume", 1 Kön. 5, 5. (Dieser Gesammteindruck bestimmte den Erzähler des Buchs der Könige, daß er den Bericht von Kriegen in aller Kürze an's Ende setzt und in noch höherem Grade den Chronisten, 1 Chron. 22, 9.) Allein gegen Anfang und gegen Ende der Regierung erhoben sich in Süden, Norden und Westen einzelne Fürsten. Der nach Aegypten entflohene edomitische Königssohn Hadad kehrt, ermuthigt durch den Königswechsel, in sein Land zurück und behauptet sich hier (1 Kön. 11, 21. 22 u. 25. nach LXX). Auch Rezon nimmt an der Spitze einiger Kriegerhaufen Damaskus, scheint sich aber gegen Salomo nicht lange gehalten zu haben. Das kleine Reich Gazer (oder Geschur), zwischen Israel und Philistäa, steht auf, fällt aber in die Hände des ägyptischen Königs und kommt als Heirathsgut der ägyptischen Königstochter Tachpanhes an Salomo. Ob die Reste der Kananiter zugleich eine letzte Anstrengung versuchten und dadurch vollends zu Hörigen wurden (s. Ewald S. 277), bleibt ungewiß. Salomo's Erfolge gegen die Empörer genügten indessen völlig, um sein Ansehen auch außerhalb der Landesgrenzen zu erhalten und in hohem Grade zu mehren, um ihn ganz dem friedlichen Ausbau seines Reiches sich widmen zu lassen und auf lange Jahre hin alle kriegerischen Unruhen von seiner Regierung fern zu halten. Auch fällt in den Anfang seiner Herrschaft die Vermählung mit der Aegyptierin, Tochter des Königs Psuchennes, aus der 21. Manethonischen Dynastie (s. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte III, 120 u. f.); dieser Schritt sicherte ihm die südlichen Grenzen.

Die langen Friedensjahre, bisher noch nicht dagewesen, erzeugten eine kräftige Blüthe aller Anfänge zu höherer Entwickelung, wie sie in dem Aufschwunge der davidischen Zeit hervortreten. Das Reich, weit sich ausdehnend und ringsum hochgeachtet, nimmt schnell an Wohlstand zu: die salomonische Regierung bildet „die sonnige Mittagshöhe" der Geschichte Israels. Der Reichthum erzeugt zwar ein Streben nach Pracht und Eleganz; die nahe Verbindung mit den hochgebildeten Phönikern und Aegyptern hätte zum Wetteifer anregen können: allein vergebens schauen wir nach sicheren Anzeichen aus, daß auch von Israeliten selbst Handel im größeren Maßstabe, Kunst und höheres Gewerbe mit fruchtbringendem Eifer betrieben worden wäre. Die ächt semitische Natur des Volkes verhindert ein tieferes Wurzelschlagen dieser Industrie und Cultur. Aber schon dieses Maß von Wohlstand und Cultur, für kein Volk ganz gefahrlos, übte schädliche Wirkungen auf Israel, da eine gleich hohe religiöse Kraftentfaltung ihr nicht zur Seite ging. Denn wie die Religion Israels in ihren Grundlagen und in ihrem Zwecke einen einfachen Zustand menschlichen Lebens, gleichmäßige friedliche Vertheilung von Besitz und Eigenthum voraussetzte, so erwies sie sich in der salomonischen Zeit als unkräftig, die umfassenden sittlichen Aufgaben der humanen Entwickelung aufzunehmen und nicht nur ungefährdet, sondern mit erhöhter Kräftigung des tiefsten Geisteslebens zu erfüllen. Und darum wirft auch der prächtige Glanz aller salomonischen Unternehmungen einen immer dunkleren Schatten, der für das politische wie religiöse Leben des Volkes den Keim des Verderbens in sich trägt.

Großartig waren die Bauten Salomo's; sie sind es, welche seinem Namen einen dauernden Ruhm im Morgen- und Abendlande gesichert haben. Wie schon sein Vater gethan, wandte sich Salomo an den tyrischen König Hiram, um durch ihn geschickte Künstler zur Leitung aller Arbeiten zu erhalten. Nach Ewald kamen dazu (1 Kön. 5, 32.) mehr wissenschaftlich gebildete Baumeister aus dem phönikischen Gebal oder Byblos; doch ist hier wohl mit Thenius (BB. der Könige S. 54) וַיְגַבְּלוּם, „sie versahen, die Steine mit einem Rande" zu emendiren. Für die Erzarbeiten ward ein Künstler Hiram ge-

wannen (von Vaterſeite ein Phönike, ſeine Mutter war aus dem Stamme Naphtali). Die äußeren Mittel zu den Bauten hatte ſchon David in großer Fülle beſchafft, theils in königlichen Schätzen, theils aus ſeinem Privatvermögen; nach dem Chroniſten berief er die Angeſehenen des Volks und beſtimmte ſie, nach dem Vorgange der Gemeinde in moſaiſcher Zeit, zu freiwilligen Beiträgen für die heiligen Bauten; nach demſelben hat er auch Erz, Eiſen, koſtbares Holz, Marmorblöcke und Edelſteine in zahlloſer Menge aufgehäuft. Die Arbeiter entnahm Salomo anfangs aus den „Fremdlingen“, den unterjochten Kananitern, 1 Kön. 19, 22. 23. 2 Chr. 2, 17. 18., über welche als Obervogt Adoniram oder Adoram geſetzt war. Die erſtere Stelle, nach welcher Iſraeliten nur Aufſeher waren, beſchränkt ſich gewiß auf den Anfang der Arbeiten; nach 1 Kön. 11, 28. war Jerobeam „über alle Frohnden des Hauſes Joſeph“ geſetzt. Von den 30,000, die er hierzu beſtimmte, arbeitete nur der dritte Theil; je zwei Drittel durften zwei Monate lang ihren Acker beſtellen und für den Arbeitsmonat den Unterhalt gewinnen. Späterhin zog er aber auch ſein Volk ſelbſt herbei, gegen 150,000, mit 3300 Aufſehern; dieſe ſtrengen Frohnden ſcheinen bald eine Mißſtimmung in Iſrael erzeugt zu haben. — Zunächſt begann der König einen prachtvollen Tempel zu bauen, auf dem Berge Morijah, welchen David nach der Peſt durch einen Altar geheiligt hatte. Aber auch alte Erinnerungen knüpften ſich an ihn; die Opferung Iſaaks, die größte Prüfung und die glänzendſte Bewährung hingebender Glaubenstreue im Leben des großen Erzvaters Abraham, ward hier vollzogen*). Die Spitze des Berges wurde geebnet; mächtige Ueberbauten, noch jetzt in großartigen Reſten erhalten (vergl. Catherwood in Bartletts walks about Jerusalem p. 161—178 und Williams, the holy city pag. 315—362), ſtützten die ſtufenweiſe angelegten Vorhöfe. — Das Heiligthum ſelbſt ward nach Plänen angelegt, die David nach 1 Chron. 28, 11. 19. „aus der Hand des Herrn“ empfangen hatte — ein Zeichen göttlichen Urſprungs, übereinſtimmend mit dem Bilde, das auch Moſe von Jehovah erhielt (2 Moſ. 25, 4.). Im Allgemeinen iſt die Stiftshütte das Vorbild des Tempels geweſen. Mit großem Unrecht hat man (z. B. Vatke) tiefgehenden Einfluß phöniziſcher Architektonik — ja ſogar ausdrückliche Vermiſchung der iſraelitiſchen mit der phöniziſchen Religion — behaupten wollen; vielmehr zeigen ſowohl die phöniziſchen wie die ägyptiſchen Tempelbauten ſehr umfangreiche Verſchiedenheiten; ſelbſt die Säulen Jachin und Boas an der Vorhalle laſſen nicht (wie Ewald III, 300. Anm. 1. gezeigt) auf fremde Ideen ſchließen. Ueber das Nähere ſ. d. Art. „Tempel“. Der Bau wurde in achthalb Jahren (im 8. Monate des 11. Jahres der Regierung Salomo's) vollendet; die folgenden Könige ſetzten ihn aber fort durch Anlage weiterer Vorhöfe und durch Ausſchmückungen. Die Tempelweihe ward zur Zeit des Laubhüttenfeſtes mit großem Gepränge und einer ungeheuren Zahl von Opfern gefeiert; der König hielt eine Anſprache an die Verſammlung, in der er die Gnade Gottes gegen das davidiſche Haus hervorhob 1 Kön. 8. (Dieſe Rede ſcheint von ſpäteren Händen mannichfach überarbeitet zu ſeyn). Da aber der Tempel ebenſo wie das Allerheiligſte Wohnſitz Gottes ſeyn ſollte, ſo ſenkt ſich die glänzende Feuerwolke in übermächtiger Herrlichkeit auf das Gebäude hernieder; nach dem Chroniſten zündet, wie 3 Moſ. 9, 24., Himmelsfeuer die Opfer an. — Mit dieſem großartigen Neubau hing wohl auch eine weitere Umbildung des Prieſter- und Levitenſtandes, die David begannen, eng zuſammen. Aus den alten Ahronidengeſchlechtern wurden 24 Ordnungen — ebenſo zu den niederen Dienſten aus den Leviten — erwählt; welche wochenweiſe in Ausübung des Amtes wechſelten. Auch übertrug Salomo einer gleichen Anzahl Abtheilungen die Pflege der Tempelmuſik. Vgl. 1 Chron. 24—26. — Durch dieſen Tempelbau wurde zwar Jeruſalem deutlich als der heiligſte Ort des Landes bezeichnet; aber die Folgezeit zeigt es,

*) Der Name ſelber muß alt ſeyn, da er mit dem Namen des Kananiters More 1 Moſ. 12, 5. gewiß nahe zuſammenhängt; in 1 Moſ. 22, 2. kann er noch nicht als Tempelberg gemeint ſeyn, da es allgemeiner „das Land des Morijah“ heißt. Vgl. dazu d. Art. „Moriah“ Bd. IX, 773 f.

wie wenig eine wirkliche Centraliſation gelang, wie zäh und feſt das Volk an den altgeheiligten Höhen hing. Zwar ward Gelegenheit geboten, von dieſem neuen Mittelpunkte aus die Reinheit der Religion zu wahren, allein um ſo ſtärker that die neue Pracht der Veräußerlichung des religiöſen Sinnes Vorſchub und der hohen geiſtigen Einfachheit Eintrag. Blieben jene Höhenculte der Anſteckung durch heidniſche Vorſtellungen durch ihre Vereinzelung offen, ſo konnte dadurch, daß der erneuerte glanzvolle Gottesdienſt ſich dem Ceremoniell heidniſchen Weſens annäherte, um ſo größere Gefahr dem gedeihlichen Fortgange der wahren Religion erwachſen, als eine falſche Degeneration alsdann von dem Centralpunkte, von der heiligſten Stätte des Reiches ihren Ausgang nahm. Wie leicht konnte der reiche ſinnliche Prunk, mit dem man den Gottkönig würdig zu ehren und zu feiern wähnte, die geiſtige Macht deſſelben auf die Gemüther und Herzen des Volks brechen! —

Der zweite große Bau galt der Verherrlichung des Königthums. Südlich vom Tempel (Nehem. 3, 25.), aber nicht auf dem Zion (1 Kön. 9, 24.), vielleicht auf dem Ofel, der ſüdlichen Fortſetzung des Tempelberges, errichtete Salomo in 13 Jahren ein Palaſtgebäude. Es beſtand aus mehreren Abtheilungen, welche theils zu Prachtmagazinen von Schätzen aller Art, theils zu Wohnungen für den König und ſeine Gemahlinnen dienten. Das Hauptgebäude, 100 Ellen lang, 50 Ellen breit und 30 hoch, in drei Stockwerken, von Stein mit Cedernholzgetäfel, diente zur Aufbewahrung von 200 goldenen Schilden und vielen anderen koſtbaren Geräthen, 1 Kön. 10, 21. In der Vorhalle zum Königshauſe ſtand auf ſechs Stufen ein großer Thron aus Elfenbein mit lauterem Gold belegt, zu beiden Seiten 12 Löwen, auf jeder der beiden Armlehnen gleichfalls eine Löwe; oben lief er in eine Krone aus, 1 Kön. 10, 18—20.; 2 Chron. 9, 17—19. Der Löwe iſt Symbol königlicher Macht und Größe; vielleicht ſpeciell als Wappenthier und Fahnenzeichen Juda's nach 1 Moſ. 49, 9. Ein Stufengang verband den Palaſt mit dem Tempel, in welchem der König einen großen bevorzugten Sitz und beſonderen Eingang hatte. — Nach viele andere Prachtbauten, Anlagen von Weinbergen, Gärten und Parken, von Villen in Etham (ſüdlich von Jeruſalem) und an den kühlen Abhängen des Libanon laſſen ſich aus 1 Kön. 9, 1. 19. Pred. 2, 4—6. Hoheslied 7, 5. 8, 11. erſchließen. Auch ſorgte er für ausgedehnte Waſſerleitungen in Jeruſalem.

In der ſpäteren Zeit ſeiner Regierung war Salomo auf die Befeſtigung der Hauptſtadt bedacht und den Schutz des Reiches. Er ließ Erdwälle aufwerfen und Mauern errichten; ſo war das Millo oder Bäthmilla ein bedeutendes Feſtungswerk am Zion; auch der nördliche und öſtliche Theil der Stadt wurde geſchützt. Durch einen Gürtel von Feſtungen ſicherte er die Grenzen, im Norden Chazor, in der galiläiſchen Ebene Megiddo, im Weſten Gaſſer, Bethchoron, Baalath, meiſt Städte, die durch ihn oder nicht lange vor ihm den einheimiſchen Kananitern entriſſen waren. — Dagegen widerſtrebten ſeine Neuerungen in der Waffenart der alten iſraelitiſchen Sitte in hohem Grade, indem er das ägyptiſche Kriegsweſen zum Muſter nahm. Er führte 1400 Wagen ein mit den dazu gehörigen Roſſen und 12,000 Reiter (1 Kön. 10, 26., wornach 4, 26. zu berichtigen iſt, vgl. 2 Chron. 9, 25.), welche theils in der Hauptſtadt *blieben*, theils (1 Kön. 9, 19.) in beſondere kleine Städte verlegt wurden. — *Auch die innere* Verwaltung des Reichs wurde geregelt. Den oberſten Rang nahmen ein der Kanzler, welcher ihm alle Angelegenheiten vortrug, der „Schreiber", der über die Archive geſetzt war, alle Beſchlüſſe regiſtrirte und die Finanzen verwaltete, und der Oberſte der königlichen Leibwache. Erſt ſpäter erlangten bei völligem Verfall die Eunuchen im Serail bedeutenden Einfluß. Außerdem gab es Aufſeher über alle Frohnden, über die königlichen Heerden, über liegende und bewegliche Güter; 12 Vorſteher mußten (ob aus Domainen oder aus Contributionen?) den königlichen Hof monatweiſe mit Lebensmitteln verſorgen, — ſehr bedeutende Lieferungen, da der Hof des orientaliſchen Herrſchers durch gaſtliche Freigebigkeit ſich auszeichnen mußte.

Für Handel und Verkehr ſorgte Salomo gleichfalls. Er ließ kleine Städte errichten, Stationen an großen Karavanenſtraßen mit Magazinen und Karavanſerai's. Denn der Landhandel zwiſchen Aegypten und dem inneren Aſien führte durch iſraelitiſches Gebiet. Zur Förderung deſſelben ward in einer Oaſe der ſyriſchen Wüſte Thadmor (Tammor oder Palmyra) angelegt aber doch bedeutend gehoben. Der eigentliche Gewinn dieſes Handels floß in die königlichen Kaſſen, da Salomo den dazu angeſtellten Kaufleuten Tagelohn zukommen ließ. Den Seehandel beſorgten Phöniken, meiſt vom rothen Meere aus, wo er die Häfen Ailath (Akaba?) und Eziongeber erwarb. Die Schiffe brachten nach dreijähriger Fahrt 420 Talente Goldes, viel Silber, Edelſteine, Saudelholz, Elfenbein, Affen, Pfauen, Gewürze und wahlriechende Gewächſe (Narde und Aloe) mit. Das Gold von Ophir (ſ. d. Art. Bd. X. S. 654 ff.) wurde ſprüchwörtlich. — Zu dieſen direkten Einkünften kamen die Zölle der privaten Kaufleute, die Geſchenke der kleineren Fürſten, die ſich dadurch den Schutz des Königs erkauften (Pſ. 72, 10. 13—15), der unterworfenen Landſchaften, der Zuſammenfluß vieler reichen Pilger, endlich die regelmäßigen Abgaben der Unterthanen.

So bezeichnet Salomo's Regierung den Eintritt Iſraels in das engere Verkehrsleben der geſammten Völkermaſſe Vorderaſiens. Auf die Bildung des Geiſtes, auf die Erweiterung des Geſichtskreiſes, auf Belebung des Nachdenkens mußte dies den mächtigſten Einfluß ausüben. Die reflektirende, ſinnende Seite des ſemitiſchen Geiſtes ward lebhaft geweckt, und ſo entſprang auch in Iſrael wie „in den Söhnen des Oſtens“ eine eigenthümliche Weisheit, eine reiche Fülle von Sprüchen der Lebensklugheit und voll Anweiſungen zu richtiger Lebensführung, getragen und durchdrungen von dem ſittlichen und tief religiöſen Sinn, der durch Moſe begründet und durch prophetiſche Männer gepflegt worden war. Salomo erſcheint ſelbſt als der hervorragendſte Repräſentant dieſer Weisheit, welche im Semitismus die Philoſophie der neu-ariſchen und iraniſchen Völker des Occidents vertritt. Den Einfluß Aegyptens haben wir hierbei viel geringer anzuſchlagen als den Arabiens. Die Königin Sabäa's (von der Sage Belqîs genannt *), ſ. Caussin de Perceval, essai sur l'histoire des Arabes I, p. 76 suiv.) kam, durch den Ruf gelockt, an ſeinen Hof, um dieſe Weisheit zu hören; auch Hiram ſowie der Tyrier Abdemon ſcheinen (nach Joseph. Antiqq. VIII, 5, 3.) in klugem Räthſelſpiel mit ihm gewetteifert zu haben. Der Zug jener Königin blieb nicht vereinzelt; Fürſten und Edle wallfahrteten nach Jeruſalem zu dem Könige, der Herrſchaft, Pracht und hohe Einſicht wunderbar vereinigte, 1 Kön. 5, 14. Wenn es heißt, daß er redete „von der Ceder im Libanon bis zum Yſop, der an der Wand wächſt, über die großen Thiere, Vögel, Gewürme und Fiſche“, ſo bezieht ſich dies auf alle Arten von Maſchal, ſprüchwörtliche Vergleichungen, Fabeln und Parabeln (wie Joseph. Antiqq. VIII, 2, 5. dies richtig bemerkt), da es ſehr gewagt iſt, es auf reine Naturbeſchreibung und Naturforſchung, die wie dem ſemitiſchen ſo dem hebräiſchen Geiſte fern liegt, zu deuten. Uebrigens erfreute ſich auch die Poeſie (er ſoll 1005 Lieder verfaßt haben außer 3000 Sprüchen) ſeiner Pflege und gewiß auch die Geſchichtſchreibung ſeiner anregenden Förderung.

Allein ſelbſt dieſe geiſtige Größe des Königs hat ihre Schattenſeite. Nathan, ſein Lehrer, ſtarb gewiß ſchon früh; fortan trat kein Prophet mehr an ſeine Seite als ſchützender Hort und Freund; Salomo ſchien äußerlich durch ſeine Beſtrebungen für das Gedeihen des Cultus den Pflichten des theokratiſchen Herrſchers nachgekommen zu ſeyn und ſolcher Stützen, wie ſie David in Nathan und Gad hatte, entbehren zu dürfen. Nach und nach ward aber das Bewußtſeyn, daß ſolche königliche Machtentfaltung mit dem Gedeihen des wahren Gottkönigthums unverträglich ſey, wach und lebendig; die

*) Salomo ſoll mit ihr einen Sohn, Menilehek, erzeugt haben; Himjariten und Aethiopen ſtritten, ob ſie pollex oder uxor geweſen. Der Sohn führt den Zunamen Ibn-al-haqim, Sohn des Weiſen. S. Hiob Ludolf, histor. Aethiop. II. c. 3 u. 4.

Propheten Ahia von Silo, Semaja und Iddo ſind ihm nicht günſtig geſinnt; der erſtere ſieht den Zerfall des Reiches nahen. Mit den Bedrückungen des Volkes durch immer neue Auflagen und Frohnden, völlig entgegen der urſprünglichen Freiheit der Gemeinde, wuchs ſeine Unzufriedenheit. Wie Salama behufs Schuldentilgung genöthigt iſt, dem König Hiram einen Strich Landes (Kabul genannt) abzutreten, ſo erhebt gegen das Ende ſeiner Regierung Jerabeam aus dem Stamme Joſeph ſein Haupt; der König iſt unfähig, die Unruhen im eigenen Lande kräftig niederzuhalten, und die uralte Eiferſucht der nördlichen und ſüdlichen Stämme wartet nur auf den Tod des judäiſchen Herrſchers, um in helle Flammen auszubrechen. — Am tiefſten verletzte Salama das nationale, wie das religiöſe Gefühl durch die ungebührliche Ausdehnung ſeines Harems. Wie wir auch jene Zahlen von 700 Fürſtinnen und 300 Kebsweibern (1 Kön. 11, 3.) oder von 60 Fürſtinnen, 80 Kebsweibern und zahlloſen Jungfrauen (Hohesl. 6, 8. 9.) deuten mögen (jenes als Geſammtanzahl, dieſes als die ſtehende Menge): immer war es ein ſchreiender Widerſpruch mit dem Geiſte wahrer Jehovahreligion, vollends da die meiſten dieſer Weiber Ausländerinnen waren. „Seine Weiber neigten ſein Herz zu ausländiſchen Göttern". Man hat darunter nicht einen völligen Götzendienſt zu verſtehen, nicht die Abſicht, jemals die Religion Jehovah's ändern zu wollen oder abzuſchaffen, aber eben ſo wenig nur eine blaße Toleranz, wie ſie dem Monarchen geziemt, der über verſchiedene Völker und alſo auch über verſchiedene Religionen herrſcht. Vielmehr drückt ſich die Urkunde ſehr richtig aus 1 Kön. 10, 4.: „ſein Herz war nicht völlig, nicht unverſehrt (שָׁלֵם) mit Jehovah." So wenig er Jehovah entſagen wollte, als dem höchſten Gotte, ſo ließ doch ſein laxes religiöſes Gewiſſen einen gewiſſen Dienſt fremder Untergötter zu, und ſo baute er Altäre der Aſtarte, dem Milkom, dem Kamoſch. Das religiöſe Bewußtſeyn des Iſraeliten konnte nicht den Gedanken los werden, daß gewiſſe eigenthümliche Mächte über anderen Völkern walteten (was ſpäter die Engellehre ausbilden half), freilich abhängig von Jehovah. Dieſe höheren Weſen ſchienen, indem die Völker Iſrael unterthan waren, jene Abhängigkeit anzuerkennen, mithin hob ein beſchränkter Dienſt, den man ihnen widmete, die Verehrung des allwaltenden Jehovah nicht auf. So entſchieden dies dem reinem Geiſte des Jehovismus widerſpricht, ſo gewiß iſt es eine Hauptform heidniſch-ſemitiſcher Anſchauung, welche in Iſrael die weiteſten Sympathieen hatte; im vorliegenden Falle konnte Salama auf Duldung weniger hoffen, da es ſich um die Gottheiten der verhaßten, obgleich verwandten Nachbarſtämme Ammon und Moab handelte. Er legte ſelbſt ein Zeugniß für die hohe Gefahr ab, welche in dem Fortbeſtehen jener Höhenheiligthümer lag, und ſein Beiſpiel mag weſentlich dazu beigetragen haben, die Propheten ungünſtig für dieſelben zu ſtimmen. — So gerieth Salama mehr und mehr in Gegenſatz mit dem wahrhaft patriotiſchen Geiſte des Volks, und deshalb knüpfte der gläubige Jude ſeine glänzendſten Hoffnungen nicht an ſeinen Namen, ſondern an den ſeines Vaters David, während im heidniſchen und islamiſchen Orient noch immer Suleiman hochgefeiert daſteht. Vgl. Koran, Sure 27.; Hottinger, hist. orient. p. 97 sqq.; Herbelot, bibl. orient. III, 335 sqq.; Otho, lex. rabbin. p. 668 sq.; Weil, bibl. Legenden der Muſelmänner S. 225—279.

Vergl. vorzüglich Ewald, Geſch. d. Volkes Iſrael III, 258—408; Jahrb. f. bibl. Wiſſ. X, 32—46.; Ewald, Salomo, Verſuch einer pſychol.-biogr. Darſtellung. Gera 1800; J. de Pineda, de rebb. Salom. libb. 8. Colon. 1686; Bertheau, zur iſraelit. Geſch. Götting. 1842. S. 318—325; Niemeyer, Charakteriſt. der Bibel. IV, 562 ff.; dann die Schriften von Heß u. A.; auch Winer, Realwörterb. d. Art. „Salomo" Bd. II. S. 361—366. L. Dieſtel.

Saltzmann, Friedrich Rudolph, ein zu ſeiner Zeit in gewiſſen Kreiſen ſehr beliebter religiöſer Schriftſteller, nicht zu verwechſeln, wie jetzt häufig geſchieht, mit ſeinem Vetter, dem aus Goethe's „Wahrheit und Dichtung" bekannten Aktuarius, wurde in Straßburg geboren den 9. März 1749. Seine erſten Jahre verbrachte er in der bedeutenden, halb deutſchen und halb franzöſiſchen Fabrik- und Handelsſtadt Mariakirch

(Sainte-Marie aux Mines), wo ſein Vater Pfarrer der evangeliſchen Gemeine war. Nach der Berufung des letzteren an die proteſtantiſche Hauptkirche in Straßburg, wo ſeine Beredſamkeit noch in gutem Andenken ſteht, beſuchte Saltzmann das berühmte, von Sturm geſtiftete, damals noch durchaus deutſche, nun gänzlich umgeſtaltete Gymnaſium und hierauf die propädeutiſchen, die theologiſchen und juriſtiſchen Vorleſungen der in jenen Jahren noch rein proteſtantiſchen Univerſität ſeiner Vaterſtadt. Die katholiſche Univerſität war noch zu Molsheim. Sein Diplom als Licentiat erhielt er am Anfange von 1773, beſuchte alſo noch die letzten Collegien mit Goethe, der mit ſeiner Schweſter (Frau Dr. Diebald) in gewiſſen Kreiſen zuſammentraf, aber mit ihm ſelbſt in keine nähere Berührung kam. Kurz nach einer Reiſe durch die Schweiz, Oberitalien und Südfrankreich übernahm Saltzmann die Hofmeiſterſtelle bei dem jungen Baron v. Stein (dem ſpäteren preußiſchen Miniſter) und brachte mit ihm das Jahr 1774 theils in Göttingen, theils in der Familienreſidenz zu. Nach Straßburg zurückgekehrt, im beſten Einverſtändniß mit der Familie von Stein, ſehr geehrt von der hohen Freifrau, deren Sinn und Bildung er gern belobte, ſucht er Eingang in die Univerſität durch Vorleſungen über Geſchichte, mehr an Voltaire und Gibbon als an Schöpflin, Koch und Lorenz ſich anſchließend, was nicht gefiel. Seine Ernennung als Geheimer Legationsrath am Sachſen-Meiningen-Coburgiſchen Hofe, mit Erhebung in den Adelsſtand, durch die Familie von Stein veranlaßt, gefiel den Mitgliedern der Univerſität vielleicht eben ſo wenig, und er machte ſich, bald nach ſeiner Vermählung mit einer ausgezeichneten Erbin, eine andere Laufbahn, eine akademiſche Buchhandlung, die Buchdruckerei der typographiſchen Geſellſchaft und das Privilegium einer politiſchen Zeitung erkaufend. Da er von Haus aus vermögend, ſehr vorſichtig und für die Welt gebildet war, ſollte ihm dieß wohl eine ruhige und dabei einträgliche Stellung gewähren. Es iſt ihm auch gelungen, eine feſte und ruhige Haltung, ſo wie ein genügendes Einkommen ſich zu ſichern, aber in welchen Stürmen und unter welchen Prüfungen! Kaum war er als Juriſt, Journaliſt, Direktor einer Buchhandlung und eines politiſchen Leſeinſtituts zum öffentlichen Leben bezeichnet, in die Verwaltung der Vaterſtadt berufen, als die äußere Ruhe dahin war. Zum Deputirten vorgeſchlagen, wurde er als Feuillant von ſeinen Gegnern des Ariſtokratismus, ohnerachtet ſeiner reichen patriotiſchen Gabe vom 1. Sept. 1790, in allen Clubs und Flugſchriften des Tages angeklagt. Und ſeine Verbindungen mit Herrn von Saint-Martin, mit der Familie v. Stein, dem Prinz Emil von Heſſen, den Freiherrn von Türkheim und von Dietrich (für welchen er, nicht der Aktuarius, in ſeiner Zeitung vergebens kämpfte), ſo wie ſein Adelsdiplom, gaben der Anklage eine Wahrſcheinlichkeit, die ihn der politiſchen Laufbahn entriß, nahe an's Schaffot und auf die Liſte der Emigrirten brachten. Es folgte Schlag auf Schlag. Den 13. Brumaire 93: Befehl, in 24 Stunden „par forme d'emprunt" 60,000 Franken an den Generalzahlmeiſter des Heeres zu ſchicken. Wenige Wochen darauf: Beſchluß von Saint-Juſt und Lebas, ihn gefänglich zu belangen, und Mandat von dem Schlagfertigſten der Terroriſten, Eulogius Schneider, ihn feſtzunehmen, was einer Verurtheilung zum Tode vollkommen ähnlich war. Auch hatte Saltzmann, von Freunden gewarnt, ſchon die Flucht ergriffen. Da er wohl wußte, daß eine Entfernung vom franzöſiſchen Boden die Confiskation ſeines Vermögens nach ſich ziehen würde, ging er von Straßburg nach Nancy, von da nach Glebweiler, und auch hier nicht ſicher, nach Tarare, Sainte Colombe, Villeurbonne u. ſ. w., lieber bisweilen im Walde ſchlafend, als nur einmal den Fuß auf fremden Boden ſetzend. Er wurde demohngeachtet von der Verwaltung ſeines Diſtriktes auf die Emigrationsliſte eingetragen, welches die Confiskation ſeiner Güter nach ſich zog. Obgleich ſeine zurückgelaſſene Gattin, eine hochbegabte Frau, von Woche zu Woche alle patriotiſchen Requiſitionen befriedigte, ſo wurde doch auch über ſie und ſelbſt des Flüchtigen Schweſter die gefängliche Einziehung in das biſchöfliche Seminarium verhängt. Selbſt nach Robespierre's Fall kannte Saltzmann nur mit Mühe die Zeugniſſe aller Vorſteher der Gemeinen, in welchen er ſich vom 28. Februar 1793 bis

zum 30. Herbſtmonat 1794 aufgehalten hatte, vorweiſend, ſeine Streichung aus der Emigrantenliſte und die Aufhebung des Beſchlags ſeiner Güter erlangen.

Mit welcher chriſtlichen Gleichmuth er, der ſich in ſeinen hinterlaſſenen „Memoires" eines früheren kalten und ſtolzen Stoicismus anklagt, dieſe Erlebniſſe aufnahm und wie ſchnell ſie ihn auf dem Wege ſeiner religiöſen Ausbildung förderten, bezeugt ein herrlicher, an ſeine Gattin kurz nach der Ankunft in Tarare, geſchriebener Brief von 1794. Er war von Haus aus im evangeliſchen Sinne erzogen, hatte ſich auf ſeinen Reiſen in Deutſchland mit ausgezeichnet frommen Forſchern befreundet und ſich auf ſeiner Flucht, nicht ohne Saint-Martin's Dazwiſchenkunft, mit katholiſchen Myſtikern und Theoſophen in der Nähe von Lyon vertraut gemacht. Sein künftiger Lebenszweck, ſein Wirkungskreis war in ſeinem Geiſte ein anderer geworden. Obgleich er nach ſeiner Rückkunft in die Heimath ſeine früheren Geſchäfte wieder aufnahm, um ſeine zerrütteten Vermögensumſtände, welche durch die Geſchäfte eines achtbaren, aber zum Handelsſtande nicht geborenen Tochtermannes noch mehr als einmal hart angetaſtet wurden, wieder in Ordnung zu bringen; doch begann er jetzt die Reihe jener feſtgläubigen, immer vom Bibeltexte ausgehenden, aber auch immer in Myſticismus und Theoſophie umſchlagenden Schriften herauszugeben, die zwar bei der Mitwelt ſeinem Namen wenig Ruhm verſchaften, da er ſich nie nannte, die aber auf den beiden Ufern des Rheins, in der Schweiz und in Württemberg, ja ſelbſt in Norddeutſchland Viele erbauten und ihm ausgezeichnete Freunde erwarben. Es ſind dieß vorzüglich: 1) Das chriſtliche Erbauungsblatt, das eine ganze Reihe von Jahren, von 1805 an, erſchien; 2) „Es wird Alles neu werden", 7 Stücke, 1802—1810; 3) Ueber die letzten Zeiten, 1806; 4) Blicke in das Geheimniß des Rathſchluſſes Gottes über die Menſchheit von der Schöpfung bis an's Ende dieſer Weltzeit, 1810; 5) Religion der Bibel, 1811; 6) Geiſt und Wahrheit oder Religion der Geweihten, 1816; 7) eine bedeutende Anzahl kleiner Abhandlungen, alle in ſeiner eigenen, ſpäter an ſeinen zweiten Tochtermann, Heinrich Silbermann, General-Sekretär des Direktoriums oder Oberkirchenraths Augsburger Confeſſion abgetretenen Buchdruckerei erſchienen. — Nr. 1. bedarf keiner näheren Bezeichnung; Nr. 2. iſt keine fortlaufende Abhandlung, ſondern eine Sammlung von Aufſätzen, Sendſchreiben, Auszügen aus den berühmteſten Myſtikern und Theoſophen, Rusbroeck, Terſtegen, Katharina von Siena, Frau Bourignon, Frau Guyon, Jane Leade, Frau Broune, Swedenborg, Bromley (über die göttlichen Offenbarungen); von Erſcheinungen, ſelbſt Träumen. Beſonders zu bemerken ſind hier die „Instructions édifiantes sur le jeûne de J. C. au désert". Paris. Didot. 1791, von Frau Broune, die Saltzmann überſetzt, und dann ſeine eigene apologetiſche Abhandlung über Myſtik und Myſtiker, ſowie die über Todtenbehältniß oder Hades; Nr. 3. bezieht ſich auf Kelber's „vernünftige und ſchriftgemäße Gedanken über die Schöpfung und Dauer der Welt, eine zu Nürnberg 1805 erſchienene Schrift über das tauſendjährige Reich. Saltzmann's Aufgabe iſt hier, Reineres vorzutragen, „vor den Ausrechnungen der Zukunft Chriſti zu warnen, irrige Vorſtellungen zu rügen und diejenigen, die ſich berufen glauben, über dieſe Zukunft zu ſchreiben, auf den rechten Geſichtspunkt zu ſtellen"; Nr. 4., Saltzmann's Hauptwerk, gibt die zur Theorie gereiften Anſichten von Nr. 3., mit 6 Tabellen zur Ueberſicht der ſechs Tauſend Jahre der Weltgeſchichte, oder vielmehr der Erddauer, gegen welche Aſtronomie und Geologie ſo laute und ſo deutliche Zeugniſſe abgeben, und einer 7ten über das Jahr 6000—7000 oder die letzte Monarchie Daniel's, die Weltmonarchie, die mit Wiederherſtellung des Paradieſes endigt; Nr. 5. enthält Abhandlungen über Hauptſtellen der Bibel und zwei Sendſchreiben an Oberlin über das tauſendjährige Reich, mit welchem der erleuchtete Geiſtliche des Steinthales ſo gern, ſo poetiſch und ſo zutrauensvoll ſich beſchäftigte; Nr. 6. eins der gefeierteſten Produkte aus Saltzmann's Feder, wird beſonders von Schubert wegen ſeines „tiefgedachten Inhaltes" gelobt und ſetzt mit Sorgfalt die Anſicht vom doppelten Sinn der heil. Schrift auseinander.

In allen dieſen Schriften herrſcht derſelbe Karakter, der felſenfeſte Glaube an

Offenbarung und Aechtheit der kananiſchen Texte, auch derſelbe Grundton, evangeliſche Frömmigkeit und endlich dieſelbe Schreibart, d. h. eine einfache, ſchlichte Sprache, ohne alle Rhetorik. Und doch bietet das Ganze eine Theologie von eigenthümlicher Geſtalt. Es hat der Saltzmann'ſche Freundeskreis dieſes Merkwürdige: Saint-Martin zeigt, was Theoſophie und Myſtik aus dem Chriſtenthum machen, wenn es ohne Bibelſtudium aufgefaßt wird; Jung-Stilling mit Bibelſtudium, ohne Philologie und mit wenig Philoſophie; Friedrich von Meyer, mit fleißiger Philologie, ohne Rückſicht auf jede rationelle Spekulation; Saltzmann, mit der hingebenſten Ehrfurcht für die Bibel nach den beſten Ueberſetzungen, aber ohne höhere philoſophiſche oder philologiſche Wiſſenſchaft. Saltzmann war ein geiſtreicher, feiner, gelehrter Forſcher; er verſtand Griechiſch und etwas Hebräiſch, beſaß die beſten Ueberſetzungen, kannte die Dogmatik und Kirchengeſchichte, ging immer vom göttlichen Worte aus, aber fand immer gern darin oder knüpfte an daſſelbe mit großem Vertrauen die Anſichten ſeiner Lieblinge, Jakob Böhm, Hans Engelbrecht, Oetinger, Bengel und zuletzt Hahn, deſſen N. Teſtam. er mit Anmerkungen und Verbeſſerungen überall beſchrieben, hinterließ. Allegoriſche Deutungen der Kirchenväter waren ihm auch willkommen. Was aber ſich an die heil. Schrift nicht anſchloß, war ihm vom Uebel. Den „Sciences occultes" war er ganz entgegen. Zeuge der allgemeinen Begeiſterung Straßburgs für Mesmer, Puyſégur und Caglioſtro hielt er ſich fern von allen dreien, was umſomehr anzuerkennen iſt, da er mit Saint-Martin ſo innig und für Glauben an das Hereinragen der Geiſterwelt in die unſerige ſowie Hinüberſchauen der Erwählten in dieſelbe, ſo empfänglich war, und da er ſelbſt auf einer ſeiner Reiſen in Deutſchland der Gegenſtand „eines außerordentlichen Schauens für eine Seherin ſeiner Heimath" ſollte geweſen ſeyn.

Man hat ihn als Separatiſt geſchildert, und auf ſeinem myſtiſch-theoſophiſchen Standpunkte gehörte er auch wirklich mehr der allgemeinen als ſeiner ſpeciellen Kirche an, in deren Tempeln man ihn ſelten ſah, aber dieß hing theils mit der Form des herrſchenden Rationalismus, theils mit ſeinen innigen Verbindungen mit den Freunden aus anderen Genoſſenſchaften zuſammen. Engherzig war er ſo wenig in der Wahl ſeiner Dogmen als in der ſeiner religiöſen Correſpondenten oder in der ſeiner Lektüre, und ein Separatiſt war er nur im kirchlichen, nicht im dogmatiſchen Sinne. Als Beweis, wie freiſinnig und weitherzig er ſeyn konnte, diene die Thatſache, daß er einem angehenden Profeſſor der Geſchichte geradezu die Schriften Voltaire's empfahl, die er ſelbſt in dieſem Falle „mit großem Gewinn, als Schatz von Ideen und Muſter der Darſtellung" benutzt habe.

Seiner religiöſen Schriftſtellerei widmete er übrigens nur ſeine Mußeſtunden. Die Arbeitszeit gehörte ſeiner politiſchen Zeitung, und es war die Redaktion derſelben weder unter dem Direktorium, noch in den Auflöſungstagen des Kaiſerreiches, noch unter der Emigrantenherrſchaft der Reſtauration, eine leichte. Es iſt hier nicht der Ort (man ſehe die Revue d'Alsace, année 1860) alle, beinahe an's Fabelhafte gränzenden Plackereien aufzuzählen, denen der im höchſten Grade bedachtſame, friedliebende, eingeſchüchterte Myſtiker als Zeitungsſchreiber ſich ohne Aufhören ausgeſetzt ſah; nur dieß ſey bemerkt, daß man ſich kaum ein geplagteres Leben, als das von Saltzmann, aber auch kaum ein ruhigeres, durch alle Stürme gereinigteres, milderes und ſich glücklicher fühlendes Gemüth vorſtellen mag, als das ſeinige.

In ſeinen letzten Jahren, an Nervenſchwäche leidend, ruhte er von aller Arbeit. In dieſer Zeit ſah ihn H. von Schubert, der eben ſo treu als genialiſch ihn alſo ſchildert:

„Am Tage nach meiner Ankunft in Straßburg war mein erſter Ausgang zu dem ehrwürdigen Saltzmann. — — Fr. v. Meyer in Frankfurt hatte mich zuerſt auf einige Werke dieſes chriſtgläubigen Juriſten aufmerkſam gemacht, deren tiefgedachter Inhalt mich damals ſehr anzog, namentlich auf die Schriften: „Geiſt und Wahrheit", „Tod, Todtenbehältniß und Errettung vom Tode" u. ſ. f. Er kam mir, auf ſeinen

Stock geſtützt, entgegen. Eine Erſcheinung von rührender Art. Jene Züge im Angeſichte und in der äußeren würdigen Haltung waren noch nicht erloſchen, in denen ſich die innere Hoheit des Geiſtes und des Gemüthes kund gab, welche Goethe, Jung-Stilling, Herder für Salzmann gewann, aber der edle Falke, welcher vormals ſo manchen kühnen Flug in die Höhe gewagt, hatte ſeine Schwingen zuſammengelegt und ſich auf dem Felſen ſeines Horſtes zur Ruhe geſetzt. Es war bei ihm ſchon damals, als ich ihn im Jahre 1820 ſah, jener, ich möchte wohl ſagen, ſelige Zuſtand der Entkleidung von dem eigenen Selbſt eingetreten, der ſich ſpäter faſt bis zur völligen Selbſtvergeſſenheit ausbildete" (ſ. Schubert's Selbſtbiographie, 3. Bd. S. 430. Vergl. deſſelben „Wanderbüchlein eines reiſenden Gelehrten" u. ſ. w. 2. Ausg. Erlangen 1834). Treffliche Schilderung, obgleich ſonderbares Zuſammenſchmelzen des älteren Aktuarius Saltzmann, den Schubert nie geſehen und der ſchon 1812 geſtorben, mit dem jüngeren Legationsrath, mit dem er correſpondirte und den er 1820 beſuchte.

Saltzmann's ſchriftlicher Nachlaß iſt bedeutend: 1) Schreiben an Hrn. F. v. Meyer bei Anlaß von „Theodul's Gaſtmal", der bekannten, auch in's Franzöſiſche überſetzten Streitſchrift des Darmſtädtiſchen Oberhofpredigers Starck; ſehr gehaltvoll; 2) Schreiben an einen Staatsmann über die Demuth; 3) Schreiben an einen geiſtlichen Oberen über die Liebe; 4) Mémoires ou Souvenirs, wovon ſich etwa 80 Folio-Seiten erhalten haben, vieles aber der Scheere ſeiner allzu ſehr von ihm gefeierten Gattin, die ſein Vermögen gerettet und wirklich außerordentlich feſt, gewandt und geiſtreich mit dem Ungeheuer des „Terreur" gekämpft hatte (ſ. Revue d'Alsace, 1860) anheim gefallen iſt; 5) ohngefähr 30 Abhandlungen über die letzten Zeiten, die Rückkehr der Juden, die Erfüllung der Weiſſagungen, die Auferſtehung, die Fortſchritte in der Religion, überhaupt die höchſten Probleme.

Von ſeinem ausgedehnten, ſeinerſeits mit großer Sorgfalt geführten Briefwechſel mit Lavater, Heß, Georg Müller, Maulinie, Saint-Martin, Biſchof Grégoire, Oberlin, Fr. von Meyer, Schubert, Prinz Emil von Darmſtadt, Baronne de Krudener, Nüſcheler, Legrand u. ſ. w., hat ſich nur das Koſtbarſte, die Correſpondenz mit Jung-Stilling, erhalten. Die einander ſcharf gegenüberſtehenden Anſichten der beiden Freunde über die geſammte prophetiſche und apokalyptiſche Eſchatologie werden mit der größten Beſcheidenheit und einer oft an's Herbe ſtreifenden Freimüthigkeit erörtert, die bisweilen an die glänzendſten Zweikämpfe der Litterärgeſchichte erinnert. Es läßt ſich kaum ein wichtigerer Beitrag zur Geſchichte der theoſophiſchen Myſtik Deutſchlands in den zwanzig letzten Jahren des vergangenen und den zwanzig erſten des gegenwärtigen Jahrhunderts denken, als dieſe anderthalb hundert Briefe. Selbſt im Beſitze dieſer Reliquien ſind wir ganz bereit, dieſelben bei beſter Muße zu veröffentlichen. Sie zeigen die beiden gefeierten Männer in ihrem reinſten Lichte: in hoher Begeiſterung für hohe Wahrheit und kindlicher Demuth mit rieſenhaftem Glauben. [Man ſehe oben „Saint-Martin" und weiter hin „Stilling-Jung".] Matter.

Salve Regina — ſo lautet der Anfang und Name einer Antiphon der römiſchen Kirche, in welcher die Maria als mater misericordiae, als vita, dulcedo et spes nostra, als advocata nostra von den exules filii Hevae begrüßt und angerufen wird. Das Lied beſteht aus ſieben ungleichen, überhaupt nicht metriſch geordneten Zeilen, und ſoll, nach der Angabe des Durandus (Rationale div. l. IV. c. 22.), einen Biſchof Petrus von Compoſtella (aus dem 9. Jahrhundert) zum Verfaſſer haben, deſſen Name ſonſt unbekannt iſt; Andere, wie Tritheim, nennen als Verfaſſer den Benediktiner Hermannus Contractus (um 1059). Die Schlußzeile (O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria) ſoll erſt hinzugekommen ſeyn, nachdem der heil. Bernhard, als er in den Dom zu Speyer eintrat, in ſeliger Verzückung dieſe Worte ausgerufen hatte, die ihm zu Ehren nun auch den hohen Bogen über dem Altar des reſtaurirten Domes als Inſchrift ſchmücken. Die gereimte Form dieſer letzten Zeile läßt allerdings erkennen, daß ſie ein Zuſatz zu dem Original iſt. Der Geſang wird als Abendgebet nach dem Completo-

rium an dem der Marienverehrung beſonders gewidmeten Samſtag angeſtimmt in der Zeit von Trinitatis bis Advent; van Advent bis Lichtmeß tritt an ſeine Stelle das Alma redemtoris mater, von Lichtmeß bis Oſtern das Ave regina coelorum, van Oſtern bis Pfingſten das Regina coeli laetare (ſ. „die Marienverehrung in ihrem Grunde und nach ihrer mannichfaltigen kirchlichen Erſcheinung", Paderborn 1853. S. 111. Marzahl und Schmeller, liturgia sacra IV. S. 51). Bei Du Cange, Gloss. s. v., leſen wir auch von wunderſamen Wirkungen dieſes Geſanges, da 1220 in Paris die Mönche eines Kloſters durch entſetzliche Erſcheinungen des Satans geängſtigt wurden, aber durch's Anſtimmen des Salve Regina ſich augenblicklich des ſchlimmen Gaſtes entledigten. Als Poeſie ſteht es hinter dem Stabat mater und manchen anderen Marienliedern zurück; der Gedankengehalt iſt ſo dürftig, daß ein ehrlicher evangeliſcher Homilet nicht begreift, wie Jemand einen ganzen Cyklus van Predigten darüber halten kann, was gleichwohl van Früheren und Späteren geſchehen iſt. (Ein Dominikaner Bzovius, der die Annalen des Baronius fortzuſetzen unternahm, hat von 40 Marienpredigten den größeren Theil dem Salve Regina gewidmet; und zur Zeit J. M. Sailer's ſind Predigten über daſſelbe, die Sailer ſelbſt beſürwartete, von Seb. Winkelhaſer erſchienen.) Beſſer eignet es ſich als Text für muſikaliſche Campaſitianen; eine ſolche für Chargeſang haben ihm Pergaleſe, Benelli, Joſ. Haydn, Stadler, Vogler, Häſer, Bernhard Klein u. A. gewidmet. — Vgl. auch Daniel, thes. hymn. II. S. 321 f.; Gerbert, musica sacra II. S. 37. Palmer.

Salvian, Biſchaf, ſ. Priscillian.

Salvianus, in Gallien gebaren, vielleicht in Köln oder in der Umgegend, wohl zu Anfange des 5. Jahrhunderts, wahrſcheinlich im Heidenthume, inſofern es ſa am eheſten erklärlich wird, warum er ſich mit einer Heidin vermählte; als Chriſt war er das Werkzeug für die Bekehrung ſeiner Frau; ſeitdem gelobten beide Ehegatten das Gelübde der Keuſchheit. Nach Hilarius von Arles in einer Predigt über den Honaratus, Biſchof derſelben Stadt, muß er die Mönche in Lerinum genau gekannt haben; ob er ſelbſt als Mönch daſelbſt gelebt habe, muß dahingeſtellt bleiben; wenigſtens wird es nirgends gemeldet. Sa viel iſt aber gewiß, daß er Prieſter zu Marſeille wurde und daſelbſt das geiſtliche Amt verwaltete; denn Gennadius und Hilarius vaf Arles a. a. O. nennen ihn Presbyter, und Gennadius insbeſondere presbyter apud Massiliam. Er ſtand in Verbindung mit angeſehenen Biſchöfen, mit dem genannten Honaratus, mit Eucherius von Lyan, deſſen beiden Söhnen, Salonius und Veranus, er Unterricht gab (Gennadius a. a. O.). Gennadius ſagt von ihm: vivit usque hodie senectute bona (490—495); er ertheilt ihm das Lab, das nachher Ado van Vienne wiederhalte, er ſey humana et divina literatura instructus. Er hat in der That Mehreres geſchrieben; Folgendes iſt auf uns gekommen: 1) de avaritia, wie Gennadius die Schrift betitelt hat, die eigentlich keinen Titel hat, ſondern nur die Ueberſchrift: Timotheus servus minimus servorum Dei ecclesiae catholicae etc. in 4 Büchern, gerichtet gegen die herrſchende Habſucht der Laien, aber zugleich darauf berechnet, die Kirche zu bereichern, das läßt ſich nicht läugnen. Den Namen Timatheus hat der Verfaſſer aus Demuth gewählt. Er ſpricht ſich über dieſe Schrift, die um das J. 440 entſtanden, aus in der Epiſtel an Salonius. 2) De gubernatione Dei et de justo praesentique judicio in 8 Büchern, öfter unter dem Namen de providentia angeführt, um 451 geſchrieben, ſoll die Zweifel an der göttlichen Varſehung, die durch die öffentlichen Unglücksfälle gerade der chriſtlich gewordenen Völker angeregt wurden, widerlegen; ſie erinnert ſa an die Schrift Auguſtin's: de civitate Dei, und an des Oraſius Geſchichtswerk, und gibt einen neuen Beweis davan, wie ſehr dieſe Zweifel verbreitet, wie tief gewurzelt ſie waren. Schan in dieſer Beziehung hat die Schrift hiſtoriſche Bedeutung, aber auch wegen der darin enthaltenen Sittenſchilderungen, die freilich ſehr ungünſtig ſind. Die Schrift hat wegen ihrer angenehmen Schreibart die Verfaſſer der histoire litt. de France bewogen, Salvian mit Lactanz zu vergleichen. Sie wurde un-

geachtet ihrer Weitschweifigkeit viel gelesen und hochgeachtet. Gennadius führt sie an unter dem Titel: de praesenti judicio, und als aus 5 Büchern bestehend. Ob er nur 5 Bücher gekannt oder ob er das Werk in einer anderen Ordnung vor sich hatte, bleibt dahingestellt. — 3) 9 Briefe an verschiedene Personen. Gennadius nennt noch andere Schriften des Salvian: de virginitatis bono ad Marcellum, 3 Bücher; Expositionis extremae partis libri Ecclesiastis ad Claudianum episcopum Viennensem, lib. I.; de principio Genesis usque ad conditionem (creationem?) hominis. „Homilias ad episcopos multas factas", unverständlich; soll es heißen, wie Wetzer und Welte meinen, daß Salvian für Bischöfe solche Homilien gemacht? möglich, — aber nun setzt Gennadius noch hinzu: Sacramentorum quantas nec recordor; vielleicht meint er Homilien über die Sakramente. Ebenso unverständlich ist es, wenn er nach Anführung der Schrift de praesenti judicio hinzusetzt: pro eorum praemio satisfaciendo; man weiß nicht, worauf eorum sich bezieht.

Salvian's Schriften wurden meist einzeln herausgegeben, de avaritia von Richardson, Basel 1528; de gubernatione Dei von Brassicanus, Basel 1530; alle Werke von Pithoeus, Paris 1580. Die beste Gesammtausgabe ist die von Baluzius, Paris 1663, 1669 und 1683, in Verbindung mit den beiden Commonitorien des Vincentius Lirinensis in einem Kleinoctavbande. Herzog.

Salz, מֶלַח, ἅλας, nimmt in der heil. Schrift und zwar Alten und Neuen Bundes eine bedeutungsvolle Stelle ein, in dem Alten Testament vorzüglich durch seine Verwendung bei den Opfern, im Neuen Testamente durch seine bildliche Anwendung auf die Stellung eines wahren Christen in der Welt.

Was das Erste betrifft, so verordnet das mosaische Gesetz Levit. 2, 13. zunächst von den Speiseopfern, daß sie alle gesalzen werden sollen; vergleichen wir damit die Praxis des jüdischen Opferdienstes, wie er aus Ezech. 43, 24. bei der Schilderung des künftigen Tempeldienstes, aus Philo (opp. II, 255) und aus Josephus (Antt. 3, 9. 1: εἶτα καθαροποιήσαντες [οἱ ἱερεῖς] διαμελίζουσι [die Brandopfer] καὶ πάσαντες ἅλσιν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἀναπίθασιν) erhellt, so könnte man fragen, ob hier nicht eine Abweichung, resp. eine Erweiterung des mosaischen Gesetzes stattgefunden habe? allein dem ist nicht so; der Zusatz in Lev. 2, 13: „denn in allem deinem Opfer sollst du Salz opfern!" zeigt vielmehr, daß die Speiseopfer schon ursprünglich keineswegs die einzigen gesalzenen Opfer seyn sollten, daß Moses vielmehr bei den blutigen Opfern es nur nicht mehr für nöthig erachtete, das Salzen derselben erst einzuschärfen, da dies nach der allgemeinen Sitte des Alterthums geschah (z. B. bei den Griechen und Römern, s. Plin. 31, 41. Ovid. fast. 1, 337. vgl. Spencer logg. rit. 3, 2. 2. Lakomacher antiqq. graec. sacr. p. 350 sq. J. H. Hottinger. de usu salis in cultu sacro. Marb. 1708. II. 4. J. H. Schickedanz. de salis usu in sacrif. Servest. 1758. 4.); es ist darum durchaus dem mosaischen Gesetze gemäß, wenn Jesus selbst Mark. 9, 49. sagt: „Alles Opfer wird mit Salz gesalzen." Daß auch das Rauchwerk gesalzen worden sey und die Schaubrode mit Salz bestreut worden, ist hiernach als eine Consequenz anzunehmen, wird aber nicht ausdrücklich gesagt, wie Winer (Art. „Räuchern") angibt. Eine Erweiterung des mosaischen Gesetzes hinsichtlich des Salzgebrauchs tritt indessen hervor schon zu den Zeiten des Ezechiel, wenn er (16, 4.) unter den Zeichen der Wildheit Israels vor seiner Annahme zum Volke Gottes auch nennt, daß es unbeschnitten, nicht mit Wasser gebadet, nicht mit Salz abgerieben und nicht in Windeln gewickelt gewesen sey (vgl. Hieronymus z. d. Stelle); ferner kam nach Mischna Erubin 10. 14. die Sitte auf, denn Ausgang zum Altar mit Salz (Sand wäre nicht heilig genug gewesen) zu bestreuen, damit die Priester nicht ausgleiten möchten. Die mosaische Verordnung, zu jedem Opfer Salz zu nehmen, hat ihren obersten Grund in der allgemeinen Sitte des Morgenlandes, besonders der Araber, daß bei Abschließung von Bündnissen die beiden Parteien zusammen einige Körnlein Salz genießen; diese Bedeutung des Salzgebrauchs bei den Opfern ist in Levit. 2, 13. ausdrücklich hervorgehoben. Jene

Sitte war und iſt jetzt noch im Orient ſo allgemein und herrſchend, daß eine feſte Ordnung Num. 18, 19. geradezu ein בְּרִית מֶלַח, ein Salzbund genannt, und 2 Chron. 13, 5. ſogar von dem Bunde Gottes mit Iſrael dieſer Name gebraucht wird; und daß die heutigen Araber Jeden, der mit ihnen Salz gegeſſen hat, als ihren Verbündeten, als ihren Bundesgenoſſen oder Schützling betrachten (Niebuhr B. 48. Roſenmüller, Morgenland II, 150. vgl. Lycoph. Cass. 134 sq.) in dem Salz das Sinnbild treuer Freundſchaft erblicken (Schultens Anthol. arab. p. 550) und bei dem untereinander genoſſenen Salz und Brod bitten und ſich betheuern (Arvieux, Nachr. III, 164 f.). Das Salz der Opfer war alſo das Symbol der Feſtigkeit des Bundes zwiſchen Jehovah und dem Volke Iſrael. Man hat dieſe oberſte Bedeutung vielfältig nicht in das Auge gefaßt und ſich mit der untergeordneten, auch der Heidenwelt eigenen Bedeutung beim Salzen ihrer Fleiſchopfer begnügt; dieſe, die Heidenwelt, hatte keinen Bund mit Gott, ihre Opfer waren keine Bundeshandlungen, ihr Salzen bedeutete darum nur (der möglichen Fäulniß gegenüber) die Unverſehrtheit, die Heiligkeit des Opferfleiſches. Für den Iſraeliten dagegen kam noch eine höhere Bedeutung hinzu: die Unverſehrtheit, die Heiligkeit des Bundes ſelbſt, in welchen er ſich eingeſchloſſen wußte und deſſen er ſich kraft der Entſündigung durch das Opfer wieder auf's Neue ſollte getröſten dürfen. Wenn Winer (Art. „Salz") ſagt: „Wie nun menſchliche Speiſe durch Salz ſchmackhaft und genießbar wird, ſo mag man auch die den Göttern dargebrachten Speiſen, die Opfer, urſprünglich aus eben dieſem Grunde mit Salz beſtreut haben; bei den Iſraeliten war dieß hinſichtlich aller Opfer aus dem Pflanzenreiche ausdrücklich verordnet", ſo drückt er damit, wie wir glauben, den Salzgebrauch ſogar bei den heidniſchen Opfern doch auf eine zu tiefe Stufe der Bedeutung herab, geſchweige denn, daß dieſe Zuſammenſtellung mit den altteſtamentlichen Opfern derſelben geradezu unwürdig iſt. Die Eigenſchaft des Salzes, vor der Fäulniß und damit vor jeder Verderbniß zu bewahren, war die Urſache, warum bei der Schließung eines jeden Bündniſſes das Salz gebraucht wurde: das geſchloſſene Bündniß ſollte bewahrt bleiben vor jeder Verderbniß und jedem Verrath, friſch, rein und heilig.

Das Salz hatte im Alten Teſtament wie in der Heidenwelt indeſſen noch eine andere Bedeutung und Verwendung, indem es über eine Stätte, welche dem Fluche verfallen war, geſtreut wurde, zum Zeichen, daß hier nichts fortan gedeihen ſollte, gleichwie in einem mit Salz geſchwängerten Boden von keiner Vegetation die Rede iſt (Deuter. 29, 23. Richt. 9, 45. Zeph. 2, 9. vgl. Plin. 31, 7. Virgil. Georg. 2, 238); מְלֵחָה = salsa terra gilt daher geradezu als Bezeichnung für ein wüſtes, unfruchtbares Land (Jerem. 17, 6. Hiob 39, 6.).

Daß die Hebräer in dem Salz wie alle andere Völker ein unentbehrliches Gewürz ſahen und es darum ſchon wegen ſeines Werthes für das tägliche Leben hoch ſchätzten, verſteht ſich von ſelbſt, iſt aber beſonders ausgeſprochen in einigen prägnanten Stellen, ſo Hiob 6, 6. Sir. 39, 31., und erhellt auch aus politiſchen Maßregeln, wie in 1 Makk. 10, 29. Der bedeutende Verbrauch des Salzes nun ſchon zu den Opfern iſt zu erſehen aus den Verfügungen, von welchen Eſr. 6. u. 7. erzählt wird, und aus der Notiz bei Joseph. Antt. 12, 3. 3. und in Middoth 5, 3., wornach im Tempel ſtets eine große Quantität Salzes vorräthig ſeyn mußte und im zweiten Tempel eine beſondere Salzkammer ſich befand. Salz wurde daher auch auf dem Tempelmarkte feilgeboten (vgl. Maii diss. de usu salis symb. in rebus sacris. Giess. 1692. 4. Wolkenius, de salitura oblationum Deo factarum. Lips. 1747. 4.). Einen der fäulnißwidrigen Eigenſchaft des Salzes ganz entſprechenden, übrigens wunderbaren Gebrauch von Salz machte Eliſa nach 2 Kön. 2, 19—22., den in das Gebiet des Mythus zu werfen, kein Grund vorliegt.

Die Quellen, woher die Hebräer vorzüglich ihr Salz bezogen, war das Salzmeer und insbeſondere das im Südweſten deſſelben liegende Salzthal, wo nach den jährlichen Ueberſchwemmungen in den Lachen und Gruben umher immer eine große Menge Salz-

waſſers zurückbleibt und verdunſtet und hierdurch das Salz von Jahr zu Jahr ſich in ſolchen Quantitäten anhäuft, daß in dem Salzthal ſich ſogar ein drei Stunden langer Salzberg, Kaschm-Uselom, befindet, an welchem das Steinſalz in 40—50 Fuß hohen und 100—200 Fuß langen Felsmaſſen zu Tage anſteht. Indeſſen halten die Iſraeliten ihr Salz nicht nur von dieſen Salzfelſen, ſondern ſie hatten früh ſchon der Natur den Proceß der Verdunſtung des Salzwaſſers und Gewinnung des Kochſalzes abgelernt, da das Waſſer des todten Meeres bei ſeinem außerordentlichen Salzgehalt (auf 100 Pfund Waſſer 24½ Pfund Salz und davon wiederum etwas über 7 Pfund (7,07) Kochſalz, während ſelbſt beim atlantiſchen Ocean, der zu den ſalzhaltigſten Meeren gehört, auf 100 Pfd. Waſſer nur 2½ Pfd. Kochſalz kommen) ſehr leicht dieſen Proceß erkennen und nachahmen ließ. Die dem todten Meere benachbarten Stämme, Iſraeliten, Araber u. ſ. w. trieben daher bald und treiben zum Theil heute noch damit einen Handel, der früher ziemlich einträglich war. Wenn zum Tempeldienſt nach dem Bericht des Joſephus kein anderes Salz gebraucht werden durfte, als „ſodomitiſches“, ſo hatte dieß ſeinen Grund ſchwerlich in der chemiſchen Beſchaffenheit deſſelben, ſondern 1) darin, daß dieſes Salz ein Zeuge des einſtigen gewaltigen Gottesgerichtes und ein Prediger zur Buße war, und 2) darin, daß es ein einheimiſches Produkt, ein Produkt des heiligen Landes war (über andere im Talmud erwähnte Arten von Salz ſ. Othon. lexic. rabb. p. 668, über מלח סלקונטית insbeſondere M. Aboda sara 2, 6., welchen zu gebrauchen den Juden ſogar verboten war, ſ. d. rabbin. Ausll. z. d. St.); der chemiſche Gehalt des ſodomitiſchen Salzes hat nicht die Güte unſeres europäiſchen Salzes, daher nach Biſchof Gobat's Verſicherung die Europäer und ſogar manche Araber in Jeruſalem ihr Salz aus Europa beziehen.

Dieſer chemiſche Gehalt des ſodomitiſchen Salzes iſt nun auch beſonders geeignet, uns eine ganz eigenthümliche Sinnbildlichkeit zu erklären, welche Jeſus dem Salze gibt in dem berühmten dunklen Ausſpruche: „Wenn nun das Salz dumm wird, womit ſoll man ſalzen? es iſt Nichts hinfort nütze [weder auf das Land, noch in den Miſt], denn daß man es hinausſchütte und laſſe es die Leute zertreten“ (Matth. 5, 13. Mark. 9, 50. Luk. 14, 35.). Warum in dieſen Stellen Jeſus ſeine Jünger ermahnt, Salz bei ſich zu haben (und dabei doch Frieden unter einander), warum er ſie ſelber das Salz der Erde nennt, warum daher auch Paulus (Kol. 4, 6.) den Seinigen zuruft: „Eure Rede ſey allezeit mit Salz gewürzet!“ iſt klar: — Gottes Wort und Gottes Geiſt im Herzen und auf der Zunge wehrt bei uns ſelbſt und bei denen, mit welchen wir umgehen, allem faulen Geſchwätz und faulen Treiben, und ſchon nach der Analogie von 1 Moſ. 18, 26. 28: 30. 31. 32., geſchweige denn bei der miſſionirenden Wirkſamkeit aller wahren Jünger Jeſu „conſervirt“ ſie die Erde. Ebenſo klar iſt, daß wo ein ſolcher Jünger ſeinen Salzgehalt verliert und wiederum das faule weltliche Weſen in ſich aufkommen läßt, er weggeworfen und von der Welt ſelbſt zertreten wird. Die ſchwierige Frage iſt nur: — wie geſchieht dieſes „Entſalzen“ (Luther überſetzt das „ἄναλον γένεσθαι“ praktiſch durch „Dummwerden“) des Salzes? Daß es vorkommt, erſehen wir auch aus Plinius, wenn er (31, 39.) von einem sal iners und (31, 44.) von einem tabescere des Salzes redet, wiewohl es Chemiker gibt, welche behaupten, daß Plinius hier etwas Anderes im Auge habe, als unter dem ἄναλον γένεσθαι zu verſtehen ſey. Jedenfalls aber iſt aus den Worten Jeſu zu ſchließen, daß er nicht von einer bloßen Möglichkeit, ſondern von etwas Erfahrungsgemäßem, ja von etwas Bekanntem redet, und es ſtimmt dazu die Nachricht des Joſephus, daß Herodes einmal mit Salz, welches in dem Magazin verdorben war, habe die Tempelvorhöfe überführen laſſen, „damit es die Leute zertreten“. Aber woher rührte eine ſolche Verderbniß, ein ſolches Entſalzen des Salzes? Wir entlehnen die chemiſchen Notizen zur Beantwortung dieſer Frage aus dem intereſſanten Aufſatze des Chemikers G. H. Zeller in C. G. Barth's Jugendblätter. 1853. April und Mai. Man hat ſich, wie wir glauben, und es gilt dieß auch bei Zeller, die Frage ſchwerer gemacht, als ſie ſowohl für den

Chemiker wie für den Theologen ist, indem man zunächst immer von den Erfahrungen unseres europäischen Kochsalzes ausging und zu wenig auf den geistigen Proceß achtete, welcher hier im Bilde vorgestellt wird, besonders zu wenig auf die Worte Jesu, welche bei Lukas dem Salzgleichniß unmittelbar vorausgehen (V. 33.): „ein Jeglicher, der nicht absagt Allem, das er hat, kann nicht mein Jünger seyn". Das europäische Kochsalz besitzt einen Grad von Reinheit, bei welcher man lediglich keine Erfahrung vom „Dummwerden" desselben hat; man kann zwar auf chemischem Wege es in seine beiden Bestandtheile, Salzsäure und Natron, zersetzen und so aus dem Stoffe die eigentliche Salzkraft, den Verstand, herausziehen, aber um den Geist eines so gewaltigen Mittels wie Schwefelsäure (Vitriolöl) und um einen so künstlichen Proceß handelt es sich bei dem volksthümlichen Gleichniß nicht. Andererseits muß das Gleichniß Jesu auch auf unser europäisches Salz passen, so gewiß als auf europäische Christen. Aber man bedenke doch, daß die Reinheit unseres europäischen Salzes bereits das Resultat eines Processes ist, wie ihn die europäische Christenheit noch nicht absolvirt hat, eines ungeheueren Naturprocesses in seinen mächtigen Lagern unter der Erde und eines künstlichen über der Erde, wogegen die Manipulationen am todten Meere eben auch höchst unvollkommen waren und sind. Je mehr ein Jünger Jesu den entsprechenden Proceß der Reinigung durchgemacht hat, destomehr schwindet die Neigung und Gefahr des „Dummwerdens", der Verderbniß seines geistlichen Salzes. Das Salz, welches aus dem todten Meere gewonnen wird, besitzt noch eine Beimischung von kalk- und gypshaltigem Erdreich, gegen welche die dem europäischen Kochsalz (schon von der Mutterfohle in der Pfanne) noch anhängenden fremden Bestandtheile (Gyps, etwas Glauber- und Bittersalz, nebst salzsaurem Kalk und salzsaurer Bittererde, Alles zusammen ½ bis 1½ Procent) kaum in Betracht kommen; allein absolut reines und darum vor dem Dummwerden, dem Entsalzen, durchaus sicheres Salz kann man nirgends auf Erden herstellen, so wenig, als irgend ein Christ hier, „so lange er im Fleische ist", über alle Gefahr des Verlustes seines geistlichen Salzes hinauskommt. Jene fremden Bestandtheile aber sind es, welche, je größer ihre Beimischung ist, desto leichter die Zersetzung und damit die Entsalzung des Salzes herbeiführen können; und zwar entsteht dadurch an Stelle des *milden, zarten und doch durch und durch kräftigen* Salzes zunächst ein *scharfsalzig*, aber *herb und bitterlich* schmeckendes Produkt, hernach, wenn der salzsaure Kalk vollends durch die Feuchtigkeit der Luft hinweggespült ist, ein *fades*, unangenehm laugenhaft schmeckendes Produkt, das zurückbleibende und krystallisirende kohlensaure Natron; auch dieser Proceß der Verderbniß des Salzes mit seinen zwei Stadien hat seine psychologische Realität.

Es bleibt uns nur noch übrig, zu bemerken, daß dieses Entsalzen geschehen kann nicht nur an Ort und Stelle, wo das Salz gewonnen wird, unter den Einwirkungen der freien Natur, sondern auch in den Magazinen, und daß der Herr bei seinem Ausspruche offenbar Letzteres im Auge hat als etwas Naheliegendes und Bekanntes; bei Ersterem würde man sich ja nicht einmal die Mühe des Hinausschüttens nehmen. Während in der freien Natur jener Proceß wohl hervorgerufen wird durch die Einwirkung der heißen Sonnenstrahlen, des Mangels an Regen und vielleicht auch elektrische Einflüsse, entsteht er in Magazinen durch die Feuchtigkeit und Dumpfheit der Luft, wie sie solchen Gewölben eigen ist. In beiden Fällen entweicht das Geistige (Oetinger in seinem bibl. Wörterbuch nennt es „die Süßigkeit des reinen Salzes von Oben her") und bleibt das Verdorbene zurück. Pf. Pressel.

Salzburger. Der Name der Salzburger hat in der Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands eine Berühmtheit erlangt, ähnlich der der Hugenotten in Frankreich und der Hussiten in Böhmen, die Berühmtheit eines Volkes von Martyrern für die Sache des Evangeliums und der Reformation. Zwar haben die Salzburger nicht wie viele ihrer evangelischen Leidensbrüder in Frankreich und Böhmen das Leben für ihren Glauben hingeben müssen, aber sie haben ihm doch ihre Güter und ihr Vaterland auf-

geopfert, und haben unter den durch ganze Menſchenalter fortgeſetzten Unbilden und Quälereien, die ihnen von ihrer papiſtiſchen Obrigkeit angethan wurden, eine Geduld im Leiden bewieſen und eine Enthaltſamkeit von jeglichem Verſuch gewaltthätiger Selbſthülfe, die ihr Martyrium in noch viel reinerem Lichte erſcheinen läßt, als das der Hugenotten und Huſſiten. Sie haben hierin die meiſte Aehnlichkeit mit den Waldenſern der erſten Zeit; und ſo Manche ſind darum der Meinung geweſen, durch dieſe wäre wahl ſchon der erſte Same der evangeliſchen Lehre von Oberitalien aus in die benachbarten Bergthäler Salzburgs gebracht worden. Allein geſchichtlich läßt ſich keine Spur davon nachweiſen, und unter den Ländern, welche waldenſiſche Schriftſteller, wie Leger ſelbſt, als die Zufluchtsſtätten ihres verfolgten Volkes anführen, wird Salzburg nicht genannt. Um ſo gewiſſer iſt es dagegen, daß die huſſitiſchen Lehren früh ſchon in das Salzburgiſche eindrangen und ſich darin weit verbreiteten; denn Erzbiſchof Eberhard III. erließ ſchon im Jahre 1420 eine ſtrenge Verordnung zur Unterdrückung dieſer Ketzerei in ſeinen Landen. Ob nun wohl die ſtrenge Maßregel dieſes Fürſten und ſeiner Nachfolger jede öffentliche Aeußerung eines von der Kirchenlehre abweichenden Glaubens darnieder hielten, ſo pflanzte ſich derſelbe doch zweifelsohne unter den einfachen Bewohnern dieſer abgelegenen Gebirgsthäler im Geheimen fort, ſo daß die lutheriſche Lehre dort gleich einen ſehr lebhaften und weit verbreiteten Anklang fand. Bekannt wurde ſie dort ſchon durch einige der erſten Schriften Luther's, die ja ihren Weg bis in die verſteckteſten Winkel, ſo weit man deutſch leſen konnte, ſchon bald nach ihrem Erſcheinen fanden, und bald auch durch die mündliche Verkündigung evangeliſch geſinnter Prediger. Unter dieſen iſt zuerſt zu nennen der edle, väterliche Freund Luther's, der in dieſem ſelbſt die erſten Keime der entſtehenden evangeliſchen Erkenntniß gepflegt und entwickelt hatte und der ſeit 1518 Hofprediger des Erzbiſchofs zu Salzburg war, Dr. Staupitz. Allein ſchon nach zwei Jahren nahm Matthias Lange die Maske ab, hinter der er Anfangs ein Gönner der neuen Meinungen zu ſeyn ſchien, und verlangte von ſeinem Hofprediger, daß er öffentlich Luther's Lehre für ketzeriſch erklären ſolle. Staupitz wußte ſich zwar dieſer ſchweren Zumuthung zu entziehen, allein er ward von da an immer ängſtlicher und behutſamer in ſeinen Aeußerungen und zog ſich ſchon im Jahre 1521 ganz aus dem öffentlichen Leben in die Stille des romantiſch gelegenen Kloſters am Chiemſee zurück. Im folgenden Jahre veranlaßte ihn der Erzbiſchof ſogar völlig aus dem der lutheriſchen Lehre ſo geneigten Auguſtinerorden aus- und in den der Benediktiner einzutreten, und machte ihn zum Abt von St. Peter in Salzburg, damit er nicht mehr in Verkehr mit Luther und ſeinen Anhängern kommen könnte. Doch hat er ſein Licht auch in dieſer Einſamkeit wohl nicht ganz unter den Scheffel geſtellt, da noch vor ſeinem 1525 erfolgten Tode mehrere der ihm untergebenen Brüder dem Mönchsleben entſagten, zum großen Verdruß des Erzbiſchofs und des Kloſters, das durch die Hand eines ſpäteren Priors deßhalb alle auf die Reformation bezüglichen Schriften in der hinterlaſſenen Bibliothek Staupitz's verbrennen ließ. Lauter noch und entſchiedener als Staupitz predigte das Evangelium zu Salzburg Paul Speratus, der noch bei den Lebzeiten des letzteren dort Domprediger war. Allein eben deßhalb ward auch er bald ſeines Amtes entſetzt und aus dem Lande vertrieben. Der dritte in der Reihe der öffentlichen Zeugen für die evangeliſche Wahrheit in dem Erzbisthum war Stephan Agricola, welcher nach Staupitz die Stelle eines Hofpredigers von Salzburg bekleidete und erſt in derſelben mit Luther's Schriften bekannt wurde und die Mißbräuche der römiſchen Kirche mit Nachdruck angriff. Dafür wurde er erſt in ein Gefängniß am Innfluß geſteckt und ſollte dann in einem anderen Gefängnißthurm in Salzburg ſelbſt mit Pulver in die Luft geſprengt werden. Aber die Exploſion erfolgte aus Verſehen zu früh, der mönchleriſche Mordplan wurde ruchbar und erregte einen ſolchen Unwillen unter dem Volke, daß man den Gefangenen im Jahre 1524 nach dreijähriger Haft wieder entſpringen ließ, worauf er evangeliſcher Prediger in Augsburg wurde. Einen Blutzeugen ſollte jedoch die Verkündigung des Evangeliums in

Salzburg auch haben in der Perſon Georg Schärer's, eines ehemaligen Barfüßer-Mönchs, der in Radſtadt, der Hauptfeſtung des Erzbisthums, ſeit 1525 Prediger war und dort durch ſein freimüthiges evangeliſches Bekenntniß die Wuth der Papiſten ſo heftig entzündete, daß ſie nicht eher ruheten, als bis er hingerichtet war. Das Volk aber erzählte ſich, der Rumpf des Enthaupteten habe zum Zeichen ſeiner Unſchuld nach nachher ſich vom Bauch auf den Rücken und Arme und Beine kreuzweis über einander gelegt. Dieß ſcheint nun aber auch das einzige blutige Opfer geweſen zu ſeyn, welches der evangeliſchen Lehre in Salzburg fiel. Denn die etlichen dreißig Perſonen beider Geſchlechter, welche vom Jahre 1525—1580 als Ketzer theils verbrannt, theils erſäuft, theils enthauptet wurden, waren keine Anhänger der Lehre Luther's, ſondern Wiedertäufer, wie Veeſenmeyer nachgewieſen hat in Illgen's Zeitſchrift II, 1.

Der Erzbiſchof Lange wurd je länger je mehr ein entſchiedener Gegner der neuen Lehre und bekannte dieß ganz offen gegen Melanchthon auf dem Augsburger Reichstage 1530, indem er ihm ſagt: „In dieſer Sache gibt es nur vier Wege: der erſte, daß wir euch Lutheriſchen folgen; das wollen wir nicht; der zweite, daß Ihr Lutheriſchen uns weichet; das könnet ihr, wie ihr ſagt, nicht thun; der dritte, daß man beide Theile vermittele; das iſt unmöglich; darum bleibt nur der vierte, daß ein jeder Theil denke, wie er den anderen aufhebe.“ Doch ging er auf dieſem vierten Wege nur ſo weit, daß er in ſeinem Lande die Prediger des Evangeliums verfolgte. Erſt unter ſeinen Nachfolgern dehnte ſich die Verfolgung auf alle evangeliſch geſinnten Salzburger aus, wo ſie als ſolche erkannt wurden. So erließ Wolfgang Dieterich, nachdem er eigens wegen dieſer Angelegenheit nach Rom gereiſt war, im Jahre 1588 ein ſogenanntes Reformationsmandat, welches allen „der allein ſelig machenden Religion widerwärtigen“ Einwohnern der Stadt Salzburg gebot, entweder zum katholiſchen Glauben zurückzukehren oder binnen Monatsfriſt das Land zu verlaſſen; und da die meiſten das letztere erwählten, ſo folgte ein zweites Mandat, welches ihre zurückgelaſſenen Güter für confiscirt erklärte.

Dieſelbe Maßregel wurde unter ſeinem Nachfolger im Jahre 1614 auf die ganze Landſchaft angewendet, und wurden Kapuziner in Begleitung von Soldaten überall hingeſchickt, um die Ketzer zu bekehren oder fortzujagen. Die meiſten ließen ſich dadurch zu einer ſcheinbaren Unterwerfung unter das papiſtiſche Joch bewegen. Die wenigen Getreuen wanderten nach Oeſterreich und Mähren aus, wo man damals ſehr mild mit den Evangeliſchgeſinnten verfuhr. In Salzburg ſchien nun Alles wieder gut katholiſch zu ſeyn und der Erzbiſchof triumphirte über den guten Erfolg ſeiner Contrereformation. Während der ganzen Zeit des 30jährigen Krieges ruhte der Religionsſtreit im Salzburgiſchen, indem der damalige Erzbiſchof Paris eine ſtrenge Neutralität in der äußeren und inneren Politik beobachtete und nur auf die Hebung der bürgerlichen Wohlfahrt ſeines Landes bedacht war, was ihm auch ſo gut gelang, daß Salzburg wirklich aufblühte, während alle anderen Länder Deutſchlands von den Kriegsdrangſalen ſo ſchrecklich verheert wurden. Ein ſolcher Fürſt war aber auf dem Biſchofsſitz von Salzburg ein weißer Rabe, und gleich unter ſeinem Nachfolger Maximilian Gandolph brach 1685 die Verfolgung heftiger denn je zuvor wieder aus. Veranlaſſung dazu gab die Entdeckung, die ein von den Jeſuiten erzogener Pfarrer im Tefferegger Thal machte, daß da eine ganze Gemeinde „heimlicher Lutheraner“ lebte, die nur äußerlich zuweilen der Meſſe beiwohnten, in ihren Häuſern aber eigentlich ihre Erbauung ſuchten in der Bibel, Luther's und Spangenberg's Poſtillen, dem kleinen Katechismus, der Seelenarzenei von Urban Rhegius und anderen geiſtlichen Schriften und im gemeinſchaftlichen Beten und Singen oft bei ſtiller Nacht. Zwei von denſelben, unter welchen auch der Bergmann Joſeph Schaitberger, der bekannte Verfaſſer des Exulanten-Liedes und des evangeliſchen Sendbriefs, das die Uebereinſtimmung des Glaubens dieſer evangeliſch geſinnten Salzburger mit der Augsburgiſchen Confeſſion darthut, wurden vor Gericht geſtellt, und da ſie da ihre Abweichung von der herrſchenden Glaubenslehre offen und ſtandhaft bekannten, wurden ſie mehre Monate lang ins Gefängniß geſetzt, und als auch da die

Kapuziner ſich vergebens bemühten, ſie zum Widerruf zu bewegen, ſo wurden ſie entlaſſen mit der willkommenen Verpflichtung, ihrem Landesherrn ſelbſt ſchriftlich eine Darſtellung ihres Glaubens zu übergeben. So einfach chriſtlich und bibliſch dieſelbe aber auch lautete, ſo war dadurch der Bruch mit der römiſchen Kirche in den Augen des Erzbiſchofs nur noch mehr conſtatirt, und um denſelben zu heilen, ließ dieſer nun im Teſſeregger Thal alle lutheriſchen Bücher, die man finden konnte, verbrennen und den Lutheriſchgeſinnten nur die Wahl zwiſchen Abſchwören oder Auswandern, und diejenigen, welche den Glauben und ein unbeflecktes Gewiſſen dem Vaterlande vorzogen, trieb man dann zum Lande hinaus mit Vorenthaltung ihrer Güter und ihrer Kinder. Es waren ihrer über Tauſend und der zurückgelaſſenen Kinder mehr als ſechshundert, und dazu geſchah dieſe Austreibung mitten im Winter. Dieſe gröbliche Verletzung des weſtphäliſchen Friedensvertrages erregte im evangeliſchen Deutſchland eine allgemeine Entrüſtung, welche zuerſt der Kurfürſt Friedrich Wilhelm von Brandenburg und nach ihm das Collegium der evangeliſchen Stände in Regensburg Ausdruck gaben in nachdrücklichen Gegenvorſtellungen, die ſie dem Erzbiſchof über ſein Verfahren machten, indem ſie ihn an die Paragraphen erinnerten, die den nach dem Normaljahr erſt übergetretenen Unterthanen der anderen Conſeſſion doch das Recht des Hausgottesdienſtes ſicherten oder wenigſtens eine Auswonderung ohne Abzug an Vermögen und mit dreijähriger Friſt*).

Dem Vorwurf eines Bruchs der Reichsgeſetze wußte indeß Gandalph zu begegnen, indem er vargab, die Vertriebenen wären weder Lutheraner noch Reformirte, ſandern Sektirer, die ſich des Religionsfriedens gar nicht zu getröſten hätten, und ſich erbot, ihnen ihre Kinder und Güter wieder ausliefern zu laſſen, ſobald ſie glaubwürdige Zeugniſſe von proteſtantiſchen Obrigkeiten beibrächten, daß ſie wirklich der lutheriſchen oder calviniſchen Conſeſſion angehörten. Den Beweis, daß ſie nicht zu den Augsburgiſchen Conſeſſionsverwandten gehört, ſollte zugleich ein lateiniſches Schriftchen geben, welches ihnen indeſſen nichts anderes Unevangeliſches nachzureden weiß, als doß ſie die Ohrenbeichte annahmen und das Zeichen des Kreuzes machten. Die Zeugniſſe für ihre proteſtantiſche Rechtgläubigkeit, welche ſich die Vertriebenen von den Geiſtlichen zu Augsburg und von anderen proteſtantiſchen Städten nach wohlbeſtandener Prüfung ausſtellen ließen, wurden in Salzburg hernach nicht weiter beachtet.

---

*) Dieſe im fünften Artikel enthaltenen Paragraphen lauten wörtlich:

§. 34. „Es iſt ferner beliebt worden, daß die Unterthanen der Katholiſchen, ſo der Augsburgiſchen Conſeſſion zugethan, ſo wie auch die Katholiſchen der Augsburgiſchen Conſeſſionsverwandten Unterthanen, ſo anno 1624 das öffentliche oder Privat-Exercitium ihrer Religion zu keiner Zeit des Jahres gehabt, ingleichen auch diejenigen, welche nach Publikation des Friedens etwa in künftiger Zeit eine andere Religion als des Landesherrn ergreifen und annehmen würden, ſollen geduldet werden und mit freiem Gewiſſen in ihren Häuſern ohne Gefahr der Inquiſition privatim ihrer Andacht abwarten können. Es ſoll ihnen auch nicht verwehrt werden, in der Nachbarſchaft, ſo oft und wes Orts es ihnen beliebt, dem öffentlichen Religions-Exercitium beyzuwohnen, oder ihre Kinder fremden und auswärtigen ihrer Religion zugethanen Schulen oder zu Hauſe privatis praeceptoribus in die Unterweiſung zu geben."

§. 36. „Da aber ein Unterthan, ſo weder öffentlich noch privatim ſeiner Religion Exercitium im Jahr 1624 gehabt, oder auch erſt nach publicirtem Frieden die Religion ändern wird, von ſich ſelbſt abziehen wollte, oder von dem Landesherrn ſolches zu thun befehligt wäre, dem ſoll frei ſtehen, entweder mit Behaltung oder Veräußerung ſeiner Güter abzuziehen, die behaltenen durch Diener zu verwalten, und ſo oft es die Sache erfordert, ſein Gut zu beſichtigen, ſeine Proceſſe zu führen, oder Schulden einzutreiben, frei und ohne Geleitsbrief ſich dahin zu verfügen."

§. 37. „Es iſt aber verglichen, denjenigen Unterthanen, ſo weder öffentliches noch Privat-Exercitium ihrer Religion beſagtes Jahr gehabt, den Termin zum Abzug nicht geringer als fünf Jahre. Denen aber, welche nach publicirtem Frieden die Religion ändern, nicht unter drey Jahren, es ſey denn, daß ſie eine geraumere und längere Zeit erlangen möchten, angeſetzt werden ſoll. Es ſollen auch diejenigen, ſo entweder aus ſich ſelbſten oder aus Zwang abziehen wollen, keines Wegs die Zeugniſſe wegen ihrer Geburt, freier Ankunft und ehrlichen Wandels verweigert oder dieſelben mit ungewöhnlichen Reverſen, hochgeſpannten Abzugs-Geldern, über die Gebühr belegt werden."

Mit dem Tode Gandulph's, der schon im Jahre 1586 erfolgte, traten für die Evangelischgesinnten in Salzburg wieder bessere Zeiten ein. Unter der Regierung der beiden nächsten Erzbischöfe wurde ihnen weniger nachgespürt, und sie selbst gebrauchten auch, durch die erlittenen Verfolgungen ängstlicher gemacht, noch mehr Vorsicht, ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte zu verbergen. Oft hielten sie dieselben im Walde, begaben sich dahin mit ihren Aexten, als wollten sie Holz fällen, gruben dort aus Löchern ihre Bibeln und Predigtbücher und stellten rund um Wachen aus, während sie da lasen und beteten. Ihre Bücher und der heilige Geist waren ihre Prediger und erhielten unter ihnen den evangelischen Glauben in größerer Lauterkeit und Innigkeit von Geschlecht zu Geschlecht fort, als da, wo er offen bekannt und mit allen Gnadenmitteln der Kirche gepflegt wurde. Und zu diesen ihren theuersten Schätzen, den von den Vätern ererbten alten Glaubensbüchern, kam nun noch ein neues hinzu, das besonders zu ihrer Befestigung beitrug, nämlich das oben erwähnte einfältige und treuherzige Sendschreiben des Joseph Schaitberger, welches derselbe in Nürnberg, wo er noch bis in das dritte Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts lebte, für sie drucken ließ und das sie sich in vielen tausend Exemplaren fort und fort von Nürnberg und Augsburg zu verschaffen wußten.

So stand es mit der Sache des Evangeliums in Salzburg, als im Jahre 1728 Leopold Anton aus dem tyrolischen Geschlecht der Freiherren von Firmian den erzbischöflichen Stuhl bestieg.

Dieser, ein hochmüthiger Emporkömmling von hartem, höchst unfreundlichem Wesen, war nämlich darauf bedacht, sein Ansehen und seine Macht zu heben und seine Familie durch Ankauf von Majoraten in Tyrol zu bereichern. Um das erstere zu erlangen, suchte er sich dem päbstlichen Stuhle möglichst gefällig zu machen; in der Hoffnung, durch dessen Gunst das Bisthum Passau auch noch unter die Herrschaft seines Krummstabes zu bringen; und zu dem letzteren suchte er die Mittel in einer möglichst fiskalischen Verwaltung seines Landes. In beider Hinsicht aber waren ihm die Rathschläge seines Kanzlers von Räll sehr willkommen, der auf die Austreibung der heimlichen Lutheraner einen Finanzplan entwarf, der seines Herrn Fiskus und daneben auch seinen eigenen Beutel füllen sollte. „Er wolle die Ketzer aus seinem Lande hinaus haben", sprach Leopold Anton, „sollten auch Dornen und Disteln auf seinen Aeckern wachsen", und sein Wunsch ward schon nach wenigen Jahren und zu buchstäblich erfüllt. Vor Allem ließ er eine Schaar Jesuiten als Bußprediger umherziehen, die überall nach ketzerischen Meinungen und Büchern zu spähen hatten, und diesen kam zu leichterer Auffindung derselben die specifisch katholische Grußformel: „Gelobt sey Jesus Christus!" zu Statten, welche gerade damals durch eine besondere, mit Ablaßversprechungen von Benedikt XIV. reichlich unterstützte Empfehlung bei den päbstlich Gesinnten in Gebrauch gekommen war und deren sich die Evangelischen eben wegen des damit verbundenen Aberglaubens nicht bedienen mochten. Wurde dieser Gruß nicht mit der bekannten Antwort; „in Ewigkeit! Amen!" erwidert, so hatten die Patres schon eine Spur vom abweichenden Glauben und versäumten dann nie, diese so lange mit aller Zudringlichkeit und mit allen Zwangsmitteln in die Gassen und in die Häuser hinein zu verfolgen, bis sie evangelische Bücher und Bekenntnisse entdeckt hatten. Eine solche Entdeckung aber wurde der eines schweren Verbrechens gleichgeachtet. Die Unglücklichen, die so als Lutheraner erkannt waren, wurden ins Gefängniß geworfen, der Qual des Hungers und Durstes ausgesetzt und oft mit Ruthen gepeitscht, und das Alles, ehe sie noch vor Gericht gestellt waren. Dieß Schicksal traf im Dezember 1729 auch zwei angesehene Bauern, Hanns Lerchner und Veit Bremer. Fast noch dreiwöchentlicher schwerer Haft wurden sie wieder auf freien Fuß gesetzt mit dem Bedeuten, daß wenn sie binnen 14 Tagen nicht die lutherische Ketzerei abgeschworen hätten, sie von Neuem gefänglich eingezogen werden würden. Sie kamen darauf bei der Obrigkeit um die Erlaubniß ein, ihre Güter zu verkaufen und auszuwandern, und da der Bescheid lautete,

nur mit Zurücklaſſung ihrer Güter und Kinder dürften ſie ziehen, ſo gingen ſie heimlich über die Gränze und beſchwerten ſich über dieſen graben Bruch des weſtphäliſchen Religionsfriedens bei den evangeliſchen Ständen zu Regensburg. Dieſe übergaben auch alsbald dem ſalzburgiſchen Geſandten eine nachdrückliche Vorſtellung gegen ſolch ungeſetzliches Verfahren, worin ſie für die beiden Ausgewanderten die Herausgabe ihrer Güter und ihrer neun noch unmündigen Kinder verlangten; und da der Geſandte ſich weigerte, dieſe Schrift ſeinem Herrn einzuſchicken, indem er behauptete, die Klagen wären unbegründet und die Kläger nur Rebellen, ſo überſandten ſie eine noch nachdrücklichere an den Erzbiſchof ſelbſt. Allein es erfolgte darauf keine Antwort, und Lerchner kehrte auf verſtahlenen Wegen wieder in ſeine Heimath zurück und brachte heimlich ſeine Familie und was er von ſeinen Gütern zu Geld machen konnte, glücklich heraus. Veit Bremer war weniger glücklich, da ſein Weib, das noch katholiſch geſinnt war, ihm nicht folgen wollte und ſeine Anweſenheit der Geiſtlichkeit verrieth, worauf er wieder gefangen genommen wurde und ſich bereden ließ, ſeinen evangeliſchen Glauben abzuſchwören. Unterdeſſen gingen die Verfolgungen in Salzburg immer weiter fort und an allen Orten wurden Männer und Jünglinge um ihres evangeliſchen Glaubens willen mißhandelt und eingekerkert, mit Geldbußen beſtraft oder aus dem Lande gejagt, und das oft nur auf Aeußerungen hin, wie dieſe, welche Einer that, den man frug, was er von dem Fegfeuer halte, und der die witzige Antwort gab: „Entweder die Armen kommen nicht hinein, oder die Reichen ſind ſchlimm herauszubringen.“

Jedoch dieſe Verfolgungen bewirkten ganz das Gegentheil von dem, was die Papiſten damit bezweckten. Das Beiſpiel der vielen ſtandhaften und opferfreudigen Bekenner ſtärkte den Glauben in ihren Brüdern, machte ſie nur muthiger im Bekenntniß und veranlaßte ſie nach häufiger als ſonſt, erbauliche Zuſammenkünfte zu halten; und da in den Predigten jetzt immer mehr auf Luther und die Reformation geſchimpft wurde, ſo gingen ſie auch ſeltener in die Kirchen. Dafür wurde in vielen Gerichten mit Geldſtrafen eingeſchritten gegen die, welche die Meſſe und Predigt verſäumten oder die Faſttage nicht hielten. Die Bedrängten wandten ſich nun in großer Zahl an die evangeliſchen Stände in einer von vielen hundert Unterſchriften bedeckten Bittſchrift, worin ſie ihre Verwendung in Anſpruch nahmen, um Gewiſſensfreiheit und evangeliſche Prediger zu erlangen oder die Erlaubniß, mit ihrem Vermögen und ihren Familien auszuwandern. Ihre Abgeordneten, die ſich einzeln auf öden Gebirgspfaden aus dem Lande ſchlichen, überreichten dieſelbe in Regensburg im Monat Juni des Jahres 1731. Auch nahmen ſich die Stände ihrer Glaubensgenoſſen mit Wärme an, allein der ſchleppende Geſchäftsgang, auf dem ihre Vorſtellungen ſich durch die Hände der ſalzburgiſchen Geſandten nach dem Sitze der erzbiſchöflichen Regierung bewegten und die ausweichende allgemeine Antwort, die ſie von daher bekamen, verhinderten danach jedes handelnde Einſchreiten des Reichstags zur Aufrechterhaltung des in Salzburg gröblich verletzten Religionsfriedens; und eine andere Geſandtſchaft der Salzburger an den Kaiſer in Wien war ſchon in Linz als ein Rebellenhaufe von kaiſerlichen Draganern feſtgenommen und in die Gefängniſſe der Heimath zurückgebracht worden. Jetzt ließ die ſalzburgiſche Regierung jede Verſammlung über vier Perſonen verbieten, und Patrouillen durchſtreiften in allen Richtungen das Land, um dem Verbot Nachdruck zu geben und alle rebelliſchen Gelüſte im Keime zu erſticken. Um indeß dem Reichstage gegenüber den Schein zu wahren, ſah ſich die Regierung endlich gemüßigt, eine Commiſſion abzuordnen, welche von Amt zu Amt umherzog, um die Beſchwerden der Proteſtanten zu vernehmen und ihre Namen aufzuzeichnen. Der Kanzler von Röll ſtellte ſich ſelbſt an die Spitze derſelben und machte den Evangeliſchgeſinnten die huldvollſten Eröffnungen, damit ſie um ſo argloſer ſich als ſolche zu erkennen geben ſollten; er verſprach ihnen freie Religionsübung nach proteſtantiſcher Weiſe in ihren Häuſern auf ſo

lange, bis die Angelegenheit durch die Geſetze geordnet ſeyn würde, und gab ihnen dann auf, innerhalb dreier Tage die Namen aller derer anzuſchreiben, die Willens ſeyen, die katholiſche Kirche zu verlaſſen. Darauf hielten die Häupter der Partei, über dreihundert an der Zahl, eine Zuſammenkunft im Schwarzachthal und beſprachen mit einander die Folgen, welche die geforderte Angabe der Namen haben konnte. Man wiſſe ja nicht, ob die Verſprechungen erfüllt würden, ob man ihnen evangeliſche Prediger bewilligen oder ob man ſie verjagen, vielleicht ſelbſt hinrichten würde. Wer ſeinen Namen angebe, müſſe ſich auf Alles gefaßt machen. Darauf ſtärkte man ſich im Gebet, und die, welche nun entſchloſſen waren, auf jede Gefahr hin ihren evangeliſchen Glauben zu bekennen, tauchten den Finger in ein großes, in der Mitte des Kreiſes ſtehendes Salzfaß, und genoſſen das Salz wie eine heilige Hoſtie zum Zeichen ihrer Gemeinſchaft am Evangelium und mit allen ſeinen Bekennern, und ließen dann gleich ihre Namen aufſchreiben.

So ward der Salzbund geſchloſſen am 5. Auguſt 1731; und darauf wurden die Namensliſten der evangeliſchen Bekenner Salzburgs der Commiſſion übergeben und wieſen zum großen Erſtaunen derſelben eine Zahl von 20,678 Perſonen auf. Aber wie die Einſichtsvollen befürchtet hatten, ſo geſchah es nun wirklich: die Feindſeligkeiten der Regierung und der Geiſtlichkeit gegen die offenkundig von der Kirche Abgefallenen ſtiegen nun noch viel höher. Ihren Todten wurde die Beerdigung auf dem Kirchhof verweigert, und ſie mußten ſie ſelbſt in ungeweihter Erde verſcharren; ihre Brautleute bekamen keine kirchliche Trauung und mußten ſich mit dem bloßen Verlöbniß im Beiſeyn der Ihrigen begnügen; ihre Kinder wollte kein Prieſter taufen, und ſie mußten zur Laientaufe ihre Zuflucht nehmen; die Tagelöhner und Bergleute unter ihnen wurden abgedankt. Auch wurden ihnen von Neuem die Zuſammenkünfte auf's Strengſte unterſagt, und um noch ſchärfer gegen ſie verfahren und einem etwaigen Aufſtand begegnen zu können, wurden von Oeſterreich Truppen requirirt. Der Kaiſer, dem die Bewegung in den Landen des Erzbiſchofs von dieſem als eine Rebellion dargeſtellt worden war, ſchickte ihm 4—6000 Mann Fußvolk und Reuter zu Hülfe, von denen die erſten Colonnen im September 1731 einrückten und in die Häuſer der Evangeliſchen einquartiert wurden; auch die nachfolgenden wurden ſämmtlich nur in die Häuſer der Evangeliſchen gelegt und erfüllten da ihre Miſſion auf ähnliche Weiſe wie die Dragoner Ludwig's XIV. bei ihren Glaubensbrüdern in Frankreich. Dieſe Truppen beſetzten vorerſt alle Päſſe auf den Gränzen nicht nur, ſondern auch im Innern des Landes; darauf drangen ſie bei Nacht in die Häuſer derjenigen ein, die in den heimlichen Verſammlungen vorlaſen und beteten und die ihnen als die Rädelsführer des Aufſtandes bezeichnet waren, und brachten ſie, 70 an der Zahl, unter empörenden Mißhandlungen und Verhöhnungen in die Gefängniſſe der Hauptſtadt. Dort ſuchte man theils mit fürchterlichen Drahungen, theils mit thealogiſchen Einwürfen ſie von ihrem Glauben abzubringen; da ſie aber Alle ſtandhaft blieben, ſo wurden ſie nach langer Haft des Landes verwieſen und mußten ihre Habe und Manche auch ihre Familien zurücklaſſen. In den Päſſen, die man ihnen mitgab, waren ſie als Rebellen ſo beſchrieben, daß Einer von ihnen ſagte: „Wenn das Alles wahr wäre, was hier geſchrieben ſteht, dann hatten wir verdient, daß man uns den Kopf vor die Füße legte.“ Dieſe Gewaltthätigkeiten kamen auch zu den Ohren der evangeliſchen Stände in Regensburg und ſpornten ſie von Neuem an, ſich ihrer bedrängten Glaubensgenoſſen anzunehmen. Beſonders drang Brandenburg darauf, beim Kaiſer nachdrücklich über dieſen Bruch des weſtphäliſchen Friedens Beſchwerde zu führen, unter Hinweiſung darauf, daß die römiſch-katholiſchen Unterthanen evangeliſcher Fürſten in der Ausübung ihrer Religion unbehelligt wären und man ſonſt genöthigt wäre, an dieſen Repreſſalien zu nehmen. Darauf überſandten die evangeliſchen Stände dem Kaiſer Ende Oktober ein Memorial, in welchem ſie den Ungrund der von dem Erzbiſchof von Salzburg ſeinen evangeliſchen Unterthanen zur Laſt gelegten rebelliſchen Geſin-

nungen darthaten und zur Abstellung der gegen dieselben gebrauchten, höchst ungerechten Gewaltmaßregeln um eine aus Evangelischen und Katholischen zusammengesetzte kaiserliche Untersuchungscommission baten, die alsbald an ihr Werk gehen möge, da summum periculum in mora sey. Allein der Kaiser restribirte, eine solche Commission sey noch nicht an der Zeit, da er den Erzbischof schon gleich zu Anfang ermahnt habe, mit seinen evangelischen Unterthanen nach Recht und Gesetz zu verfahren. — Inzwischen waren von den im Sommer nach Regensburg ausgesandten Abgeordneten der Evangelischen zwei, Namens Heldensteiner und Forstreute, im November nach Berlin gekommen und hatten für ihre Klagen ein offenes Ohr bei den Ministern und beim Könige selbst gefunden, nachdem der Letztere durch ein vom Probst Roloff mit ihnen angestelltes Examen sich die Ueberzeugung verschafft hatte, daß ihr Glaube der der Augsburgischen Confession wäre. Es wurde ihnen gute Aufnahme in den preußischen Landen für alle ihre Glaubensgenossen versprochen, welche auswandern würden, und sie selbst begaben sich, reich beschenkt und hoch erfreut, mit dieser frohen Botschaft auf den Heimweg. Ehe sie aber noch ankamen, war bereits eine neue Gewaltmaßregel vom Erzbischof ergriffen worden, die die Evangelischen von Salzburg mehr als alle anderen in Noth brachte. Am 31. Oktober ward nämlich von demselben ein Emigrationspatent erlassen, worin den Evangelischgesinnten, weil sie ihr der Commission gegebenes Versprechen, sich stille zu halten, gebrochen und sich öffentlich zusammenrottirt hätten, geboten wurde, binnen acht Tagen das Land zu verlassen. Nur den Vermögenden wurde je nach der Größe ihres Besitzthums zu dessen Veräußerung eine Frist von einem bis drei Monaten gestattet. Später wurde zwar dieser Termin auf vieles Bitten wegen des bevorstehenden Winters aus besonderer Gnade noch bis Georgi, Ende April, verlängert; allein Ende November ward wirklich der Anfang mit dem Vollzug dieses Austreibungsgesetzes gemacht, während die Evangelischen im Vertrauen auf den westphälischen Friedensvertrag, der den Auswanderern drei Jahre Frist sicherte, sich noch gar nicht zum Abzug gerüstet hatten. Zwei Compagnien Soldaten rückten unvermuthet in's St. Johannis-Gericht ein, griffen dort die Evangelischen, wo sie gingen und standen, auf und schleppten sie so, wie sie waren, nach der Gränze, ohne daß sie auch nur noch einmal in ihre Häuser gehen, von den Ihrigen Abschied nehmen und etwas von ihren Habseligkeiten mitnehmen konnten. Diese Härte sollte, wie man hoffte, die noch Schwankenden von der Sache der Evangelischen abschrecken und in die Arme der katholischen Kirche zurücktreiben; allein sie hatte die entgegengesetzte Wirkung. Sie erweckte bei allen Evangelischgesinnten eine solche Theilnahme für die mißhandelten Dulder und stellte die Sache des verfolgten Evangelinms in ihren Augen so hoch, daß Viele, wie von heiliger Ansteckung ergriffen, sich freiwillig dem Zuge der so gewaltsam Fortgeschleppten anschlossen und baten, sie doch mitzunehmen, während die Soldaten sie zurückstießen. In Salzburg wurden sie lange aufgehalten, ehe ihre Pässe ausgefertigt waren. Viele wurden währenddeß dort noch eingekerkert und über einen Platz im Gefängniß geführt, wo Blut vergossen war, das man für das Blut ihrer hingerichteten Brüder ausgab. Als aber auch dieser letzte Versuch, ihre Standhaftigkeit zu erschüttern, fehlschlug, schiffte man sie endlich im Dezember auf der Salza ein und brachte so den ersten Haufen, 800 Menschen stark, über die bayerische Gränze. Ihm folgte gleich darauf ein anderer Zug von 500; den Uebrigen ließ man noch einige Monate Bedenkzeit. In derselben sprengte man lügenhafte Gerüchte aus über das Elend, das die Ausgewanderten in der Fremde betroffen und aufgerieben habe, und die Jesuiten versuchten nochmals ihr Bekehrungsgeschäft mit dem Bedeuten, daß, wer nicht umkehre, mit dem nächsten Zuge fort müsse. Aber die wahren Berichte von der ausgezeichnet guten Aufnahme, deren sich die Ausgewanderten bei ihren Glaubensgenossen im Reich zu erfreuen hatten, drangen über die Berge Salzburgs und bestärkten die Evangelischen in der Bereitwilligkeit, lieber das Vaterland als den Glauben zu verlassen; doch wurde fälschlich von der Salzburgischen Regierung behauptet und den Aus-

getriebenen in ihre Päſſe geſchrieben, ſie wären freiwillig ausgewandert. Man ließ ihnen aber nur die Wahl zwiſchen Papismus oder Auswanderung, und in dieſem traurigen Dilemma erboten ſich Viele im Monat Februar, auszuwandern, wenn man ihnen Zeit ließe bis Georgi und ihre Brüder Alle aus dem Gefängniſſe entlaſſe. Den Wohlhabenden, deren es ſehr viele unter den Evangeliſchen gab, war nunmehr dieſe längſte Friſt zur Auswanderung gewährt worden; allein auch dieſe war viel zu kurz, als daß ſie ihre Habe, zumal bei ſo vielen Angeboten, hätten zu Geld machen können, und oft, wenn ſich Gelegenheit zum Verkaufe fand, wurde dem Kauflustigen der Handel verboten. Ihre fahrende Habe, ihr vieles Vieh mußten ſie für ein Spottgeld davongeben und ihre liegenden Güter mußten ſie in den Händen katholiſcher Verwalter und Nutznießer zurücklaſſen, die ſie, wenn ſie einmal fort waren, perſönlich nicht zur Verantwortung ziehen konnten. Ueber ihr Eigenthumsrecht bekamen ſie zwar Taxationsſcheine, die ſie theuer bezahlen mußten, aber dieſe blieben für die Meiſten werthloſe Rechtstitel, da auch in der dreijährigen Friſt, die ihnen für den Verkauf ihrer zurückgelaſſenen Güter gewährt werden mußte, dieſer durch dieſelben Mittel von der Regierung hintertrieben werden konnte. Weit mehr aber als dieſe ſchändliche Beraubung ihrer Güter, bei der die weſtphäliſchen Friedensbeſtimmungen dem Buchſtaben nach beobachtet, aber in Wahrheit doch gänzlich umgeſtaßen waren — denn der Auswanderer ſollte frei über ſein zurückgelaſſenes Eigenthum ſchalten können durch Andere oder in eigener Perſon —, weit mehr als dies ſchmerzte ſie die Beraubung ihrer Kinder, die ihnen ſehr oft vor dem Auszug noch wieder abgenommen und ihren zurückgebliebenen Verwandten übergeben wurden, damit dieſe ſie auf ihre Koſten im katholiſchen Glauben erziehen ſollten.

So waren denn bis zum feſtgeſetzten Termine Georgi über 14,000 der beſten und wohlhabendſten Unterthanen aus dem Salzburgiſchen ausgetrieben worden, und viele der vorher blühendſten Gerichtsbezirke waren völlig verödet und zeigten, was der Erzbiſchof freventlich gewünſcht hatte, dem Papismus wenigſtens äußerlich ergebene Bewohner, aber verwahrloſte Aecker, auf denen Dornen und Diſteln wuchſen. Während ſolchergeſtalt die Auswanderung der Evangeliſchen auf die empörendſte Weiſe ſchon faſt ganz vollendet war, unterhandelten die evangeliſchen Stände in Regensburg immer noch mit dem Salzburgiſchen Geſandten in einem fruchtloſen Schriftwechſel über die geſetzmäßige Art, wie dieſelbe zu bewerkſtelligen wäre. Da verwandten ſich die proteſtantiſchen Mächte außer Deutſchland, Dänemark, England, die Generalſtaaten, für die bedrängten Salzburger beim Kaiſer, und dies hatte die Wirkung, daß derſelbe nochmals den Erzbiſchof ermahnte, mit ſeinen Unterthanen nach den Beſtimmungen der Reichsgeſetze zu verfahren, widrigenfalls er genöthigt ſeyn würde, eine Localcommiſſion zur Unterſuchung ihrer Beſchwerden anzuordnen. Allein der Erzbiſchof wußte auch dieſe glimpfliche Drohung zu beſchwichtigen, indem er dem Kaiſer berichtete, die Auswanderer hätten ſelbſt den Abzug noch vor Verlauf der dreijährigen Friſt begehrt*).

Die einzige reelle Hülfe kam den evangeliſchen Salzburgern nur von dem König von Preußen. Dieſer hatte ſchon im Februar 1732 ein Patent ausgehen laſſen, in welchem er allen vertriebenen Glaubensgenoſſen die Aufnahme in ſeinem Lande zuſichert, ſie allen Reichsſtänden, durch deren Lande ſie ziehen würden, empfiehlt und bekannt gibt, daß dieſelben zu Regensburg und in Halle durch ſeine Commiſſarien empfangen und mit Reiſegeld verſehen werden ſollten, nämlich für einen Mann täglich 4 Ggr., für eine Frauensperſon 3 Ggr., für ein Kind 2 Ggr. Auch ſollten ſie von da an wie preußiſche Unterthanen angeſehen ſeyn, und für alle Unbilde, die ihnen hinſichtlich ihrer hinterlaſſenen Güter noch angethan würden, würde Se. Majeſtät

*) Demnach wurde in Schweinfurt beim Durchzug der Auswanderer in der Kirche für den Kaiſer gebetet: „Vergelte Ihm dieſe preißwürdigſte Reichs-Obriſt-Richterliche Amts-Hülfe und kaiſerlichen Reichsgeſetzmäßigen großmüthigen Schutz reichlich.“

Rechenſchaft fordern. Gleichzeitig mit dieſem Patente, welches der preußiſche Geſandte den Reichsſtänden in Regensburg zu ratificiren hatte, erklärte der König den Verwaltungen der kathaliſchen Stifte in Magdeburg und Halberſtadt, daß, wenn der Herr Erzbiſchof in Salzburg fortfahre, wie bisher, die Evangeliſchen in ſeinem Lande zu bedrängen, er ſich genöthigt ſehen würde, Beſchlag auf das katholiſche Kloſtergut zu legen. Auf gleiche Weiſe drohte Dänemark, Schweden und die Generalſtaaten von Holland nach dem Vorgange von Preußen mit Repreſſalien. Auch wandte ſich aus Furcht vor denſelben die papiſtiſche Geiſtlichkeit von Halberſtadt wirklich an den Erzbiſchof mit der Bitte, glimpflicher gegen ſeine evangeliſchen Unterthanen zu verfahren aus Rückſicht auf die katholiſchen Geſammtintereſſen; allein er behauptete auch ihnen gegenüber, er ſey in ſeinem Rechte und erweiſe dieſen Rebellen noch mehr Gnade, als ſie verdienten.

Die Auswanderer zogen indeß, nachdem ſie von dem Patent des Königs von Preußen Kunde erhalten, mit viel leichterem Herzen aus, und auch diejenigen, welche der Verluſt ihrer Güter und die Ausſicht, als Bettler in der Fremde umherirren zu müſſen, bisher noch bedenklich gemacht hatte, ſchloſſen ſich nun mit Freuden dem Zuge an. Eine allgemeine Collekte, welche auf den Anſtoß des Königs von England in allen evangeliſchen Landen für ſie erhoben wurde und welche gegen 900,000 Gulden zuſammenbrachte, ermuthigte ſie noch mehr und unterſtützte ſie moraliſch nicht minder als materiell. Auch wollten andere evangeliſche Länder und Städte ſie gern aufnehmen, wie namentlich Holland; aber die Salzburger wollten ſich nicht von einander trennen und folgten faſt alle der Einladung nach Preußen unter der Anleitung des preußiſchen Commiſſärs Göbel, der von Regensburg aus ihre Züge auf verſchiedenen Wegen dirigirte. Das Ziel derſelben war Lithauen, wo ihnen ein weites fruchtbares, aber menſchenleeres Land zur Coloniſirung angewieſen wurde. Die Meiſten ſollten ihren Weg über Berlin an die Oſtſee nehmen; einige Züge wurden über Magdeburg, andere über Frankfurt a. d. O. nach Stettin inſtradirt. Durch das Herzogthum Bayern geleiteten ſie nach Salzburgiſche Commiſſäre, die auch dieſe letzte Gelegenheit ſich nicht entgehen ließen, mit allerlei Anforderungen ſich von ihrer Armuth zu bereichern, und ſo fanden ſie auch bei den katholiſchen Einwohnern dieſer Gegenden nur ſchlechte Verpflegung für theuere Bezahlung. Aber ſowie ſie mit den Städten Donauwörth oder Nördlingen evangeliſchen Boden betraten, wurden ſie nicht bloß wie Brüder behandelt, ſondern wie Glaubenshelden und Märtyrer für das Evangelium mit allen erdenklichen Ehren- und Liebesbezeugungen überhäuft. Man hatte ſo lange allenthalben von ihren Leiden, von ihrer Standhaftigkeit und Opferfreudigkeit gehört, daß ihre Erſcheinung ein Aufſehen und eine Begeiſterung in dem evangeliſchen Volke erregte, wie ſie ſeit den Triumphzügen Guſtav Adolph's nicht mehr erlebt worden war. Vor den Thoren der Städte empfing ſie immer die Geiſtlichkeit mit der Schuljugend und geleitete ſie ſingend gewöhnlich zuerſt in die überfüllten Kirchen, wo ihnen paſſende Predigten gehalten wurden, in Nördlingen z. B. über Matth. 19, 29. und 1 Moſ. 12, 1. Dann wurden ſie immer auf Veranſtaltung des Magiſtrats theils in öffentlichen Gebäuden und auf ſtädtiſche Koſten, theils bei den Bürgern einquartiert, und Alle wetteiferten, ſie an Leib und Seele zu erquicken, und fühlten ſich geehrt, wenn ſie ihrem dringenden Verlangen nach weiterer Unterweiſung in der evangeliſchen Lehre entſprechen konnten. Nachdem ſie dann ſo einige Tage in den Städten geraſtet und ſich innerlich und äußerlich geſtärkt hatten, zogen ſie weiter, reich beſchenkt und begleitet von den innigſten Segenswünſchen ihrer Wirthe, die ſich nur mit vielen Thränen von ihnen trennten, als ob ſie immer zuſammen gelebt hätten. In Augsburg war zwar der Liebeseifer der evangeliſchen Einwohner gegen die Auswanderer nicht weniger thätig; aber der katholiſche Rath verweigerte hartnäckig ihre Aufnahme in der Stadt ſelbſt, und ſo wurden ſie denn in den Gartenwohnungen vor den Thoren und zum Theil in eilig aufgerichteten Bretterhütten untergebracht, nachdem das Examen, welches der edle Senior Url-

ſperger und andere evangeliſche Geiſtliche mit ihnen vorgenommen, ihren Glauben als völlig übereinſtimmend mit der Augsburgiſchen Confeſſion erwieſen hatte. Um ſo ſtattlicher war die Aufnahme in Nürnberg, wo gegen 14,000 durchzogen und wo dennoch die Bürger ſich faſt um ſie ſtritten und ihrer in ihren Häuſern nie genug bekommen konnten. In Erlangen und Schwabach wurden ſie beſonders von den ſeit einem halben Jahrhundert daſelbſt anſäſſigen reformirten Flüchtlingsgemeinden mit großer Herzlichkeit empfangen und bewirthet und mit Fabrikaten ihrer Webſtühle zum Theil neu bekleidet. Die Markgräfin von Bayreuth, die in Erlangen ihren Wittwenſitz hatte, nahm ihrer mehr als 50 in ihr Schloß. Auch durch Darmſtadt und Frankfurt a. M. kamen große Züge und wurden in beiden Städten, in der erſteren beſonders auch vom landgräflichen Hofe, auf das Herzlichſte empfangen und reichlich bewirthet. In Frankfurt wurde den Einziehenden auf den Straßen von den ſie dicht umſtehenden theilnehmenden Bürgern von allen Seiten Geld zugeſteckt. Zu ihrer Speiſung im Armenhaus hatte die Metzgerzunft 300 Pfund Fleiſch geſchenkt, und auf der Meſſe, die gerade damals ſtattfand, kauften ſie Alles, was ſie haben wollten, umſonſt. In ihrer Herberge fanden ſie anſehnliche Geſchenke an Geld, Kleidungsſtücken und erbaulichen Büchern. Auch hier zeichnete ſich die reformirte Flüchtlingsgemeinde namentlich aus. Man wollte gern welche von ihnen behalten; aber ſie ſchlugen es aus, weil ſie dem König von Preußen ihr Wort gegeben hätten. Sonntags hielt der treffliche Verfaſſer des ſo reich geſegneten Hausgebetbuches, Joh. Fr. Stark, vor ihnen die Predigt und Nachmittags wurden ſie in der Hauptkirche in Gegenwart einer unglaublichen Menge von Zuhörern über die Hauptſtücke des Katechismus befragt. Am Tage ihrer Weiterreiſe wurden ſie nochmals in der Kirche verſammelt und mit beweglicher Rede unter Anrufung des göttlichen Segens verabſchiedet. Dabei wurde der Ertrag einer Collekte, die ſich auf 6000 Gulden belaufen hatte, ſo unter ſie vom Rath vertheilt, daß jeder Mann 2 Gulden, jede Frau 1 Thaler und jedes Kind 1 Gulden empfing. Bei Vielen koſtete es aber große Mühe, ſie zur Annahme dieſer Gabe zu bewegen, weil ihnen zu Ohren gekommen war, daß man geſagt hatte, ſie wären nicht des Gewiſſens halber, ſondern Geld zu ſammeln ausgezogen. Beim Abſchied ſangen ſie das Exulantenlied und riefen denen, die ſie um ihre Fürbitte baten, zu: „Wir wollen eurer nicht vergeſſen, ſo wahr der Herr Jeſus unſer nicht vergeſſen wird.“ — Leipzig blieb mit der reichen Beſchenkung der Auswanderer nicht hinter Frankfurt zurück. Eine Wöchnerin bekam dort ſo viel, daß ſie ſagte, ſie habe in ihrem Leben nicht ſo viele Groſchen bei einander gehabt, als ſie jetzt Dukaten beſitze. Für die Wirthshäuſer und die öffentlichen Herbergen blieben keine Salzburger mehr zu beherbergen übrig, weil die Hausbeſitzer ſie förmlich in Beſchlag nahmen. In Halle beſuchten ſie auch das Waiſenhaus und wurden da leiblich und geiſtlich geſpeiſt durch Franke und Freilinghauſen. In der Katechiſation antworteten die Meiſten trefflich; Einige zeigten ſich noch ſehr unwiſſend; als man aber eine ältere Frauensperſon, die noch gar wenig von dem evangeliſchen Glauben wußte, hernach beſonders vornahm und frug, warum ſie denn eigentlich ihr Vaterland verlaſſen habe, antwortete ſie: „Ach, ich habe in meinem Leben von Gott ſo wenig gehört; denn bei uns hört man von ihm ſo viel nicht, und möchte doch auch gern von dem lieben Gott etwas mehr wiſſen und fromm werden. Nicht minder gut war die Aufnahme in Wittenberg, Magdeburg und in allen größeren und kleineren Städten, durch welche die Salzburger kamen. In Potsdam traf der erſte Zug ſchon am 29. April ein, als der König ſich gerade dort aufhielt. Er ließ die Wanderer gleich in den Schloßgarten führen und nahm ſie mit der Königin daſelbſt in Augenſchein. Der Commiſſarius ſtattete ihm Bericht ab über ihre Aufführung auf der Reiſe, und der König ſelbſt examinirte Einige in ihrem Glauben und war überraſcht von ihren trefflichen Antworten. So frug er einen Knaben von 14 Jahren, der ſeine beiden katholiſchen Eltern verlaſſen hatte, wie er das verantworten könne. Er gab zur Antwort: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, iſt meiner nicht werth“; und

als ihn der König weiter frug, was er denn nun ohne Vater und Mutter anfangen wollte, erwiederte er: „Vater und Mutter verlaſſen mich, aber der Herr nimmt mich auf.“ Dem König gefielen die Leute ausnehmend; er ſprach, als er ſie entließ: „Ihr ſollt's bei uns gut haben, Kinder!“ — und ließ ſie reichlich beſchenken und bewirthen.

Berlin war der Sammelplatz für alle Züge der Ausgewanderten; man ſah dort gegen 18,000. Sie wurden Alle durch die Geiſtlichkeit und Schuljugend vor den Thoren eingehalt und ſingend durch die Stadt nach ihren Quartieren geführt, und dabei wurde ihnen auf den Straßen ſchon von allen Seiten Geld gereicht, zumal Solchen, die die Theilnahme noch in erhöhtem Maaße erregten, wie ein Vater, der ein Pferd hinter ſich führte, das an jeder Seite ein kleines Zwillingskind in einem Korbe trug und einen fünfjährigen Knaben auf dem Rücken. Es wiederholten ſich hier alle die Beiſpiele rührenden Wetteifers in der Verpflegung der Flüchtlinge, die ſie ſchon ſo oft auf ihrer Reiſe erlebt hatten, und immer erfand die Liebe wieder neue Weiſen, ihnen wohlzuthun und Freude zu machen. So ließ der König unter Anderm eine große Menge Tuch zu Kleidern unter ihnen vertheilen; die Königin lud Viele von ihnen an ihren eigenen Tiſch und ließ eine ſchöne Salzburgerin in ihrer Nationaltracht abmalen und ihr Bild im Schloß Monbijou aufhängen. Solche Auszeichnung widerfuhr freilich nur den Angeſehenſten, unter welchen Einer war, der in ſeiner Heimath ausgedehnte Güter und über 100 Stück Vieh im Stich gelaſſen hatte, und als man ihn frogte, wie er das habe über's Herz bringen können, antwortete: „Wenn ich geſtorben wäre, ſo hätte ich ſie ja auch verlaſſen müſſen!“ In Berlin fanden bei dem Zuſammentreffen der verſchiedenen Auswandererzüge oft Männer ihre verlarenen Frauen wieder und Eltern ihre Kinder, und gab es da Auftritte und Erlebniſſe, aus denen ein Gaethe ein ebenſo ergreifendes Epos hätte machen können, wie aus der Geſchichte, die ihm den Stoff zu „Hermann und Dorotheo“ abgab. Dieſelbe hatte ſich auf dem Durchzug durch Bayern in Altmühl zugetragen mit all' den Hauptzügen, dem anfänglichen Widerſpruch des Vaters gegen die arme Schwiegertochter, der ungeſchickten Brautbewerbung des blöden Jünglings u. ſ. w., die der Dichter ſo lieblich ausgemalt hat. Die Entwicklung erzählt Göcking in ſeiner Emigrationsgeſchichte vom Jahre 1734 folgendermaßen: „Der Vater ſtand in Gedanken, als hätte der Sohn dem Mädchen ſein Herz eröffnet; daher frug er ſie, wie ihr denn ſein Sahn gefalle und ob ſie ihn denn auch gerne heirathe. Die Salzburgerin aber erwiederte, man ſolle ſie nicht foppen; zu einer Magd hätte man ſie verlangt und zu dem Ende wäre ſie ſeinem Sohn nachgegangen; wollte man ſie dazu annehmen, ſo wolle ſie allen Fleiß und Treue beweiſen, foppen aber ließe ſie ſich nicht. Nun entdeckte ihr der Sohn die wahre Urſache, warum er ſie mit nach ſeines Vaters Haus geführt. Das Mädchen ſah ihn darauf an, ſtand eine kleine Weile ſtill und ſagte endlich: „Wenn es denn Euer Ernſt iſt, daß Ihr mich haben wollt, ſo bin ich es auch zufrieden und will Euch halten wie mein Auge im Kopfe“, und damit griff ſie in ihren Buſen und zog einen Beutel mit 200 Dukaten heraus und ſetzte hinzu: „Und das iſt mein Mahlſchatz!“

So folgte alſo für die Salzburger auf die Jahre vielfacher Verfolgung, Mißhandlung und Schmach, die ſie in ihrer Heimath für den evangeliſchen Glauben erduldet hatten, eine Ueberhäufung von Ehren- und Liebesbezeugungen, die ſie in der Fremde um der gleichen Urſache willen erfuhren und die ſich auf dem ganzen langen Marſche bis Berlin und über Berlin hinaus noch ſteigerte. Es gehörte in der That viel chriſtliche Demuth und viel natürliche Beſcheidenheit und Nüchternheit des Karakters dazu, um ſo viel Huldigungen und Gutthaten ohne Schaden für den innern Menſchen empfangen zu können, und wohl mag Mancher gedacht haben wie der, den man in Berlin zum Weintrinken nöthigen wollte und der ſprach: „Ach, uns geſchieht gar zu viel Gutes! Wir müſſen Gott danken und ihn bitten, daß er uns die Gnade, darin wir ſtehen, erhalten wolle. Ich ſorge ſehr, es werden ſehr Viele unter uns durch die Wohlthaten,

damit man uns überſchüttet, verwöhnt werden. Wir werden allenthalben gar zu ſehr gelobt. Man hält uns unſere Gebrechen und Sünden nicht genug vor. Unſer junges Volk kann das nicht vertragen. Gott laſſe uns doch nicht aus ſeiner Gnade fallen!“ Doch wird überall, wo ſie durchkamen, von ihnen nur Löbliches berichtet und hat ihre Erſcheinung auf Jedermann faſt einen geiſtlichen und erbaulichen Eindruck gemacht. Von Berlin geleiteten die Auswanderer anſtatt der bisherigen militäriſchen Commiſſäre nunmehr Candidaten der Theologie oder auch die ihnen beſtimmten Pfarrer zuerſt nach Stettin, von wo ſie bis Königsberg zu Schiffe fuhren und von da wieder landeinwärts in ihre neue lithouiſche Heimath, wo die Erſten im Juni 1732 eintrafen. Dieſes Land, von See'n und Flüſſen durchſchnitten, bedurfte fleißiger Hände zum Anbau, lohnte dann aber auch durch ſeine Fruchtbarkeit den Fleiß. Da bauten ſich nun die befreundeten Familien nachbarlich an, wozu ihnen Holz und Steine freigebig geliefert wurden, und ließen die verlaſſenen Orte von Salzburg wieder neu erſtehen. In 3 Jahren ſtand da eine Stadt und mehrere Dörfer und viele Höfe in einer vorher menſchenleeren Oede. Die Meiſter und Geſellen aller Handwerke erhielten freies Meiſter- und Bürgerrecht und zum Anbau wüſter Plätze außer den rohen Stoffen noch 15 Thaler vom Hundert nach dem Werth des Hauſes und auf 9 Jahre Freiheit von allen Abgaben. Zwar hatten die Feinde in Salzburg und in den katholiſchen Nachbarländern ausgeſprengt, die Ausgewanderten wären zum Theil auf der See untergegangen, zum Theil von Polen todtgeſchlagen worden; ja, der König von Preußen ſelbſt hätte ſie, weil ſie ſich ſeinen harten Anordnungen nicht hätten fügen wollen, als Rebellen erſchießen laſſen; allein Briefe, die die Auswanderer aus Lithauen an zurückgebliebene Freunde in Salzburg ſchrieben und die ihre Lage als eine ſehr glückliche ſchilderten, widerlegten dieſe Lügen und lockten noch manchen evangeliſch geſinnten Salzburger, die geiſtliche Stickluft in ſeinen ſchönen ſüdlichen Thälern mit der Freiheit des nordiſchen Flachlandes zu vertauſchen, und immer noch waren Friedrich Wilhelm's Commiſſäre bereit, die Ausziehenden in derſelben freigebigen Weiſe auf der Reiſe und am Ort der neuen Anſiedelung zu unterſtützen, ſo daß die Zahl der Kalaniſten auf 20,000 und darüber ſtieg. Die Ausgaben, die der königliche Schatz davon hatte, beliefen ſich freilich auch auf *mehrere Millionen Thaler*; aber nicht leicht hat ein *Kapital beſſere Zinſen* getragen als das da angelegte, und Friedrich Wilhelm bewies ſich in dieſem mit ſo bewunderungswürdiger Energie durchgeführten Unternehmen nicht blos als einen edlen Beſchützer des evangeliſchen Glaubens, ſondern auch als einen trefflichen *Staatsökonomen*, und verfolgte in Beidem die Bahn, die ſein glorreicher Großvater, der große Kurfürſt, bei der Aufnahme der aus Frankreich fliehenden Reformirten zu ſo großem Segen für ſeine Staaten betreten hatte.

Für Salzburg dagegen war Alles das Schaden, was für Preußen Gewinn war, und bald bekamen auch die erzbiſchöflichen Steuerkaſſen durch ihre viel geringeren Einnahmen die Verödung des Landes zu empfinden; ja ſogar eine Hauptfinanzquelle des Erzbisthums drohte gänzlich zu verſiechen, die des *Salzbergwerkes* zu Dürrenberg, indem ganz zuletzt noch faſt ſämmtliche Bergknappen deſſelben, 750 an der Zahl, ſich weigerten, den von den Unterthanen geforderten Verdammungseid gegen den evangeliſchen Glauben abzulegen, und ebenfalls ihren Glaubensbrüdern in das Ausland nachzogen. Dazu kam ein Koſtenaufwand von 1,100,000 Gulden, welche die Unterhaltung der öſterreichiſchen Truppen während der viermonatlichen Beſetzung des Landes verurſacht hatte. Um dieſe Ausfälle zu decken, mußten die Steuern im Lande erhöht werden, und um die menſchenleeren Thäler wieder zu bevölkern, mußten durch Verheißung von Steuerfreiheit und anderen Vortheilen neue Einwanderer mühſam herbeigezogen werden, die — meiſt Abenteurer und Bettler — das Land bei Weitem nicht ſo fleißig bebauten und nicht wieder zu dem Flor brachten, den es unter ſeinen wackeren früheren Bewohnern gehabt hatte. Aber nicht bloß dem eigenen katholiſchen Unterthan kam der katholiſche Fanatismus ſeines Herrn gegen ſeine evangeliſchen Landeskinder theuer zu ſtehen,

ſondern auch die katholiſchen Nachbarländer, Tyrol, Steyermark und die welſchen Canſtnien, wurden dadurch beunruhigt, indem auch hier ſich Sympathieen für die in Salzburg bedrängte Glaubensfreiheit regten und eine Auswanderungsluſt, die nur durch Aufbietung der Militärmacht niedergehalten werden konnten.

So hatte Leopold Anton von Firmian durch ſeine herzloſe und ehrgeizige Kirchenpolitik weder für ſich ſelbſt irgend etwas gewonnen, noch irgend ſonſt Jemand es zu Danke gemacht, während er ſein Land decimirt und des beſten und edelſten Theiles ſeiner Bürger beraubt hat zu einem warnenden Beiſpiel für alle Machthaber, die ſich gelüſten laſſen, Contre-Reformationen mit dem Schwert zu unternehmen. Die ausgewanderten Salzburger dagegen werden immer in der Geſchichte der evangeliſchen Kirche als beſonders erbauliche Muſter der Glaubenstreue daſtehen und zugleich als eine glänzende Beſtätigung der Verheißung Mark. 10, 29: „Es iſt Niemand, ſo er verläßt Haus, oder Brüder oder Schweſtern, oder Vater oder Mutter, oder Weib oder Kind, oder Aecker um meinetwillen und um des Evangelii willen: der nicht hundertfältig empfange jetzt in dieſer Zeit Häuſer und Brüder und Schweſtern und Kinder und Aecker mit Verfolgungen, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben.“ Es ging ihnen auch in dieſer Welt noch viel beſſer, als ſie es erwarteten, da ſie auszogen, und als ſie in ihrem Exulantenlied ſangen.

Quellen: Göcking, Emigrationsgeſchichte von Salzburg. Leipzig 1734. — Panſe, Geſchichte der Auswanderung der evangeliſchen Salzburger. Leipzig 1827. — Schaurath, Sammlung der Conclusa des Corpus Evangelicum. Regensburg 1752.

Köſter.

Salzmeer, todtes Meer, ſ. Bd. XI. S. 11.

Samaria und die Samaritaner. Mitten im Herzen von Paläſtina liegt Samarien, eine Provinz von etwa 12 Stunden in der Länge von Norden nach Süden, und 10 Stunden in der Breite, gleich dem übrigen Paläſtina von Höhenzügen durchſchnitten, mit einzelnen größern und kleinern, meiſt fruchtbaren Thälern. Der nördliche Gränzort dieſer Provinz iſt Dſchenin, am Südrande der Ebene Esdrêlom (Jesreêl). Zur Zeit des Joſephus hieß derſelbe (de B. J. l. III. c. 3. §. 4) *Γίναια*, Ginaea, in früher Zeit En-Gannim, nach Joſua 19, 21. zu Iſaſchar gehörig, und nach Joſua 21, 29. eine Levitenſtadt. Die ſüdliche Gränze bildet der verfallene Chân Lebân, wo früher der Flecken Lebôna lag (vgl. Richt. 21, 19.). Im Oſten wird ſie durch den Jordan, im Weſten durch die Saron-Ebene begränzt.

Die Zeit, wann dieſes Ländchen eine beſondere Provinz bildete, und wann alſo dieſe Eintheilung von Palaestina cisjordanica in die 3 Diſtrikte Judaea, Samaria und Galilaea entſtanden ſey, läßt ſich nicht mit Genauigkeit angeben. Wir finden ſie zuerſt 1 Makk. 10, 30. und dann im N. Teſt. und bei Joſephus (vgl. beſonders de B. J. III, 3); aber ſchon Joſ. 20 7. (wie unter dem Art. „Paläſtina“ bemerkt iſt) weiſt nicht undeutlich darauf hin. War dem Exil lag aber kein Grund zu einer ſolchen Eintheilung vor, da das ganze Land Anfangs nach den Stämmen abgetheilt war, die erſten Könige ihre Herrſchaft nicht auf die Provinz Judäa, und die iſraelitiſchen Könige nach der Theilung des Reichs nicht auf die von Samaria beſchränkten, ſondern auch über Galiläa ausdehnten; und wenn daher 1 Kön. 13, 32., 2 Kön. 17, 24. und an anderen Stellen von den Städten in Samaria die Rede iſt, ſo bezieht ſich dies wohl nicht auf dieſe einzelne Provinz, ſondern auf das ganze iſraelitiſche Reich, welches gleich der Provinz nach der Hauptſtadt benannt wurde. Dieſe war Samaria, שֹׁמְרוֹן, und chaldäiſch (Eſra 4, 10. 17.) שֹׁמְרַיִן, griech. *Σαμάρεια* genannt, wie auch 1 Makk. 10, 30. 11, 28. und im N. T. für das Land gebraucht wird. 1 Kön. 16, 24. wird der Urſprung des Namens und der Stadt angegeben. 'Omri (עָמְרִי), der ſechſte iſraelitiſche König, kaufte, nachdem ſein Palaſt zu Thirza verbrannt war, von einem gewiſſen שֶׁמֶר einen Berg, und erbaute darauf eine Stadt, die er nach dem früheren Beſitzer שֹׁמְרוֹן nannte, und

welche von dieſer Zeit an die Haupt- und Reſidenzſtadt der iſraelitiſchen Könige wurde. Dieſe Etymologie erweiſt ſich aber als falſch, da der Name, von שָׁמֵר abgeleitet, nicht שֹׁמְרוֹן, ſondern שֹׁמְרוֹן heißen müßte, — ein Name, welcher auch bei Joſ. 11, 1. 12, 20. 19, 15. von der Hauptſtadt eines kleinen Reichs in dem Antheil des Stammes Sebulon vorkommt. Läge der Erklärung etwas Richtiges zu Grunde, ſo müßte der urſprüngliche Beſitzer שֹׁמֵר geheißen haben; denn von dieſer Participialform ſtammt das Wort unmittelbar ab. Wahrſcheinlich aber ſoll es einen Ort bezeichnen, der das Land behütet, beſchützt, entweder als Reſidenz der Könige, oder weil er ſtark befeſtigt war. Daß dies Letztere der Fall war, erſehen wir aus 2 Kön. 10, 2., wo dieſe Stadt עִיר מִבְצָר — „eine feſte Stadt“ — genannt wird; auch ward ſie von dem ſyriſchen Könige Ben Hadad II. unter der Regierung von Achab und Joram zu wiederholten Malen vergeblich belagert (vgl. 1 Kön. 20., 2 Kön. 6. 7.). Erſt Salmanaſar eroberte ſie im 9. Jahre des Königs Hoſea und führte die Iſraeliten aus dem Lande hinweg (2 Kön. 17. 18.). Aber er ſandte Koloniſten aus Babel, Cutha u. ſ. w., welche die Städte wieder bewohnten. — Zu der Zeit der Makkabäer war Samaria wieder eine bedeutende und ſtark befeſtigte Stadt, und Joſephus nennt ſie (Antt. l. XIII. c. 10. §. 2) eine *πόλις ὀχυρωτάτη*. Die Söhne des Hyrcanus, Ariſtobulus und Antigonus, belagerten ſie ein volles Jahr, ſchlugen die derſelben zu Hülfe eilenden Syrer, und eroberten ſie endlich, worauf ſie Hyrcanus ſchleifen ließ (Jos. de B. J. I, 2, 7; Antt. XIII, 10, 2). Der römiſche Feldherr und Statthalter, Gabinius, ließ ſie gleich anderen zerſtörten Städten wieder aufbauen, daher ſie auch *πόλις Γαβινίου, Γαβινιόπολις* genannt wurde (Jos. Antt. XIV, 5, 3), worauf ſie Herodes der Große mit 6000 Koloniſten bevölkerte, vergrößerte, verſchönerte, ſtark befeſtigte und mit einem dem Kaiſer Auguſtus geweihten Tempel ſchmückte, dem zu Ehren er auch ihren Namen in den von *Σεβαστή* (Augusta) umwandelte. Von den weiteren Schickſalen dieſer Stadt iſt wenig bekannt. Der Apoſtel Philippus verkündete dort mit vielem Erfolg das Evangelium (Apgſch. 8, 5 ff.), und ſpäter finden wir bis zum Jahre 536 n. Chr. Biſchöfe von Samaria (Sebaſte) erwähnt. Jetzt iſt es ein armſeliges Dorf mit elenden Hütten, bewohnt von fanatiſchen Muhammedanern, und hat faſt nichts als den Namen „Sebaſte“ oder „Sebaſtie“ bewahrt (vgl. Schultens, vita Saladini, ind. geogr. s. h. v., wo es سبصطية und سبسطية geſchrieben wird; auf der Konſtantin. 1270 d. H. gedruckten Karte ſteht سابسطية; die erſte Schreibart iſt offenbar die richtige). Es liegt auf einem Bergabhange. Auf der Oſtſeite, am äußerſten Abhange, ſtehen ziemlich bedeutende Ruinen der der Sage nach von der Kaiſerin Helena prächtig erbauten Johanniskirche. Die äußerſte Mauer zeigt noch zwei ſchöne, runde Bogenfenſter mit architektoniſchen Verzierungen; im Innern, welches theilweiſe zu einer Moſchee benutzt wird, und wo auch das Grab eines muhammedaniſchen Heiligen und eine Palme iſt, ſind noch mehrere Mauern und runde Bogen erhalten. Das Grab Johannes' des Täufers wird in einer unterirdiſchen Kapelle gezeigt. (Nach Theodoret. III, 7. p. 253 wurden deſſen Gebeine unter dem Kaiſer Julian verbrannt. Auch in Damaskus, in der Umaijadenmoſchee, iſt ein Grabmal Johannes' des Täufers, und ſein Kopf ſoll in dem Grundſtein derſelben liegen.) Von Außen iſt Alles mit Schutt umgeben. Nahe dem Eingange ſieht man noch zwei alte Ciſternen. In weſtlicher Richtung davon liegen die wenigen Lehmhütten des Dorfes, und weiterhin, etwa 1000 Schritt in derſelben Richtung, kommt man an drei theilweiſe noch erhaltene Reihen von Säulen ohne Kapitäle; 80 derſelben ſtehen noch aufrecht, von Oſten nach Weſten gehend; die beiden ſüdlicheren ſtehen näher an einander, die nördlichſte ungefähr doppelt ſo weit von der mittleren entfernt; viele ſind abgebrochen, viele liegen zerſtreut auf dem Erdboden oder ſind den Berg hinuntergeſtürzt. Eine einzelne Säule ſteht etwa 20 Schritt von der letzten, ſüdlichſten, Reihe, tiefer unten am Berge. So iſt an dieſer Stadt die Weiſſagung des Prapheten Micha (1, 6.) buchſtäblich in Erfüllung gegangen. Dieſe Colonnaden führten an den äußerſten Weſt-

abhang, wo aber von einer Feſtung oder einem Poloſt keine Spur mehr vorhanden iſt. Wahrſcheinlich ſtand hier der Polaſt der iſraelitiſchen Könige, mit herrlicher Ausſicht über eine weite, durch Höhenzüge begränzte Ebene nach dem Mittelmeere hin.

Zwei Stunden ſüdöſtlich davon liegt Nablûs, in alter Zeit Sichem genannt, eine der älteſten Städte, ſchon 1 Moſ. 12, 6. erwähnt als der Ort, an welchen Abrohom kam, und wieder 1 Moſ. 33, 18—20. 34, 2. als Sitz der Cheviter unter dem Fürſten Chamor, deſſen Sohn Sichem war. Domit ſcheint angedeutet zu werden, doß Chomor der Erbauer von Sichem geweſen ſey und die Stadt noch dem Namen ſeines Sohnes benannt habe. Jokob kaufte von ihnen ein Stück Ackers, auf welchem ſpäter die Gebeine Joſeph's begroben wurden (Joſ. 24, 32.). Wahrſcheinlich erhielt Sichem den Nomen von ſeiner Loge, da ſie an den Rücken des Berges Gorizim angebaut wor — שְׁכֶם, „die Schulter, der Rücken". Simeon und Levi ermordeten alle männlichen Bewahner der Stadt, weil Sichem ihre Schweſter Dina geſchwächt hatte (1 Moſ. 34.), und führten die Weiber und Kinder gefangen mit ſich fort. Von Hebron aus zogen die Söhne Jakob's gen Sichem, ihre Heerden dort zu weiden, und in dieſer Gegend war es, wo ſie Joſeph verkauften (1 Moſ. 37.). Joſuo hielt dort unter einer Eiche die letzte Anſprache und Ermahnungen an das Volk (Joſ. 24, 1. 25.). Abimelech, der uneheliche Sahn Gideon's, zerſtörte die Stadt gänzlich und ſtreute Salz ouf die Trümmer, um anzudeuten, daß ſie nie wieder aufgebaut werden ſollte (Richt. 9.). Gleichwahl ſcheint ſie kurz darauf wieder hergeſtellt warden zu ſeyn, da ſie Richt. 21, 19. ſchon wieder erwähnt wird; und daß Sichem bald wieder eine bedeutende Stadt wurde, erſehen wir aus 1 Kön. 12, 1., wo es heißt, daß Rehabeam nach Sichem zog, weil dort ſich gonz Iſrael verſammelt hatte, ihn zum Könige zu machen; und wenn es ebendaſ. V. 25. heißt: „Jerabeam boute Sichem auf dem Gebirge Ephroim und wohnte darin", ſo iſt dies wahl nur von einer Vergrößerung, Befeſtigung oder Verſchönerung zu verſtehen. Hieraus, wie ous 1 Chron. 6, 67., erſehen wir zugleich, daß Sichem dem Stamme Ephroim zugefollen war, wie ouch ous Joſ. 21, 21. hervorgeht, wo es als Levitenſtodt genonmt wird. Für die Wichtigkeit dieſer Stodt ſprechen ouch andere Bibelſtellen, wie Pſ. 60, 8., wiederholt in Pſ. 108, 8.

Eigenthümlich iſt, daß die LXX den Namen der Stodt verſchieden wiedergeben. In den meiſten Stellen wird es *Συχέμ* geſchrieben; daneben ſteht aber 1 Moſ. 33, 18. *Σαλήμ, πόλις Σηχίμων*, und 35, 4. *ὑπὸ τὴν τερέβινθον τὴν ἐν Σηχίμοις*. Sanſt findet ſich dafür Joſ. 24, 32. und Sir. 50, 28. (26.) *ἐν Σικίμοις*, Richt. 9. *ἄνδρες Σικίμων* neben *Συχέμ*. 1 Kön. 12, 1: *εἰς Σίκιμα*, V. 25: *τὴν Σίκιμα*. Pſ. 60, 8. (6.) und Pſ. 108, 8. (7.): *διαμεριῶν Σίκιμα*. Hoſ. 6, 9: *ἐφόνευσαν Σίκιμα*. Bei Josephus Antt. I, 21: *εἰς Σίκιμον*, aber ebendaſ. XI, 8, 6: *ἐν Σικίμοις* und *τὴν Σίκιμα*.

Später erhielt ſich Sichem als Mittelpunkt des ſamoritoniſchen Cultus, und hat ſich bis auf den heutigen Tag in einem gewiſſen Flor erholten, während ihre Nachborſtadt faſt ganz verſchwunden iſt. Der Tempel auf dem Gorizim, welcher mit Zuſtimmung Alexander's des Großen erbout oder vergrößert und verſchönert wurde (Joseph. Antt. XI, 8, 5) word noch 200jährigem Beſtehen im J. 129 v. Chr. durch Joh. Hyrcanus zerſtört (Joseph. Antt. XIII, 9, 1).

Im N. T. wird Sichem unter dem Namen *Συχέμ* erwähnt Apgſch. 7, 16.; aber Ev. Joh. 4, 5. wird es *Συχάρ* oder nach einigen Codices *Συχάρ* genonnt. Dies kann mit Rückſicht auf die trapiſche Bedeutung von שכר die dem Verderben geweihte und demſelben (in ihrer Trunkenheit) entgegen eilende Stodt bezeichnen. Richtiger aber wohl ſteht es für שֶׁקֶר, chald. שִׁקְרָא „Lüge", wie ק auch in *σαβαχθάνι* für שְׁבַקְתָּנִי durch *χ* wiedergegeben iſt; und es wird damit der Cultus der Samaritaner nach jüdiſcher Auffaſſung als ein Cultus der Lüge bezeichnet. Aber ouch noch jener Ableitung würde ſich der Haß der Juden in dem Namen zeigen. — Nohe der Stodt war der Jokobsbrunnen, an welchen ſich Jeſus ſetzte. Dieſer, in der Geneſis nicht erwähnt, war ohne Zweifel

von Jakob auf dem von ihm gekauften Stück Feldes für seine Heerden gegraben worden, und ist jetzt ganz ausgetrocknet. Er liegt eine halbe Stunde von der Stadt entfernt, früher, und namentlich zur Zeit Jesu, lag er derselben wahrscheinlich ganz nahe, wie aus der Erzählung Joh. 4. hervorgeht, und wie auch einzelne Ueberreste in seiner Nähe bekunden. Dafür spricht ferner noch der spätere Name der Stadt, Neapolis, jetzt Nâblûs, von den arabischen Schriftstellern نابلس geschrieben, und zwei Stellen in Euseb. Onomast. s. v. *Τερέβινθος· ἐν Σικίμοις, πλησίον Νέας πόλεως*, und s. v. *Συχέμ· νῦν ἔρημος· δείκνυται ὁ τόπος ἐν προαστείοις Νέας πόλεως.* Da nun von einer Zerstörung der Stadt in dem 1. Jahrhundert n. Chr. nirgends die Rede ist, und Sichem zu Ehren des Kaisers Vespasian den Namen Flavia Neapolis erhielt, so muß man wohl annehmen, daß dieser Kaiser die Stadt nach der Westseite hin vergrößert, vielleicht auch Kolonisten dorthin versetzt habe, und daß dadurch der östliche Theil derselben allmählich verödet sey. Vespasian erhob sie wahrscheinlich zu einer Kolonie, da sie von dieser Zeit an das Recht der Münzprägung hatte und bis zum Jahre 250 n. Chr. unter Volusian dort geprägte Münzen vorkommen, obgleich diese erst seit Philippus Arabs die Aufschrift „Colonia" tragen. Nach Ulpian brachte auch Septimius Severus eine Kolonie dahin. — Zur Zeit des Josephus wurde sie von den Eingeborenen *Μαβορθά* oder *Μαβαρθά* genannt (vgl. de B. J. IV, 8, 1). Er sagt daselbst, Vespasian kam von Ammaûs *διὰ τῆς Σαμαρείτιδος καὶ παρὰ τὴν Νεάπολιν καλουμένην, Μαβορθὰ δὲ ὑπὸ τῶν ἐπιχωρίων.* Dieser Name (bei Plin. H. N. V, 13 „Mamortha" geschrieben) steht wahrscheinlich für מַעֲבְרְתָא „Uebergang", weil die Straße von Galiläa nach Judäa hier durchführt. Andere Conjekturen über die Bedeutung dieses Namens s. bei Juynboll, Commentarii in hist. gentis Samaritanae. Lugd. Bat. 1846. 4°.

Auf dem Berge Garizim wurde ein Tempel des Zeus erbaut. Es gab hier Anfangs viele Christen. Viele Bewohner wurden durch Christum bekehrt. Viele Christen flohen auch später von Jerusalem dahin; Justinus Martyr war hier geboren, und auch von Neapolis, wie von Samaria (Sebaste), werden vom Anfang des 4. Jahrh. bis zum J. 536 n. Chr. Bischöfe erwähnt. An dem Jakobsbrunnen stand früher eine Kirche, welche die Kaiserin Helena, Mutter Constantin's des Großen, erbaut haben soll, die aber erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts erbaut worden ist. Der Kaiser Zeno (im 5. Jahrhundert) erbaute eine der Jungfrau Maria geweihte Kirche auf dem Garizim. Justinian umgab diese mit einer Mauer, und stellte 5 Kirchen, die durch Feuersbrunst zerstört waren, wieder her. Die Kreuzfahrer setzten hier einen Suffraganbischof des Patriarchen von Jerusalem ein. Saladin plünderte die Stadt im J. 1184, welche von 1187 an in der Gewalt der Moslemen blieb. Zwar erlangten sie die Christen wieder im J. 1242, mußten sie aber nach 2 Jahren den Muhammedanern wieder überlassen.

Die Lage von Nâblûs ist von überraschender Schönheit. Wenn man von Süden, von Jerusalem kommend, den steilen Berg, an dessen Fuß der oben erwähnte Chân Lebân liegt, herabsteigt, überschaut man ein ca. 4 Stunden langes und etwa halb so breites, von mäßigen Bergen eingeschlossenes, sehr fruchtbares, mit Getreide, Baumwolle und Sesam bebautes Thal, an dessen Süd- und dann an der Westseite der für jene Gegenden auffallend gute Weg dahinführt. An der Nordostecke des Garizim wendet sich die Straße wieder in direkter Richtung nach Westen. Nicht weit davon kommt man nahe bei dem Jakobsbrunnen vorbei, und dann durch einen Olivenhain in die Stadt. Kommt man von Norden, von Galiläa, her und reitet den letzten Berg hinunter, so hat man die Stadt mit ihren Gärten und trefflichen Obstbäumen vor sich, die sich an den fast bis zu seinem höchsten Gipfel fruchtbaren Garizim anlehnt, und gegenüber den ganz steilen, baum- und vegetationslosen und fast nur von Schakals bewohnten Ebal hat. Sie ist reich an Quellen und Brunnen trefflichen Wassers, und ein Bach mit klarem frischem Wasser befruchtet die Gärten, welche das schönste Obst und die wohlschmeckendsten Wassermelonen liefern. Das Klima ist gemäßigt. Durch den Garizim den heißen Süd-

winden verſchloſſen, ſteht Nâblûs nur den Oſt- und Weſtwinden offen, welche die Sommerhitze, namentlich in den Abendſtunden, ſehr abkühlen, und ſelbſt die der 40 heißeſten Tage, von Ende Juni bis Anfang Auguſt, ganz erträglich machen. Kurz, Alles iſt anmuthig und lieblich, nur nicht die Bewohner, die von jeher ein unbändiges, aufrühreriſches Volk waren, und deren urſprünglicher Karakter ſich auch auf die heutigen Muhammedaner fortgeerbt hat, welche wegen ihres Fanatismus in ganz Paläſtina berüchtigt ſind. Faſt immer ſtehen die einzelnen Ortſchaften um Nâblûs mit einander in Fehde, und als ob ſich ſeit Rehabeam's Zeiten der gegenſeitige Haß zwiſchen Samaria und Judäa bis auf den heutigen Tag fortgepflanzt habe, ſo finden auch häufig Kämpfe zwiſchen den Fellah's beider Diſtrikte ſtatt.

Hier nun wohnen ſeit Jahrtauſenden ununterbrochen die Samariter oder Samaritaner, welche zwar nie eine bedeutende Rolle in der Weltgeſchichte geſpielt haben, deren Geſchichte aber mit der der Juden eng verbunden iſt. Der Name iſt aus dem Griechiſchen abgeleitet, von *Σαμαρείτης*, Femin. *Σαμαρεῖτις*, und dieſes von *Σαμάρεια*, lat. Samaria, Samarita und Samaritanus. Im hebräiſchen Texte des A. T. findet er ſich nur ein einziges Mal (2 Kön. 17, 29.) in der Form שֹׁמְרֹנִים, von שֹׁמְרוֹן, dem Namen der Stadt, abgeleitet. Von den ſpäteren Juden werden ſie כּוּתִים, Kuthier, genannt, weil ſie hauptſächlich von aſſyriſchen Koloniſten, welche Salmanaſar aus כּוּתָה (2 Kön. 17, 24 ff.) ſchickte, abſtammen ſollen. Sie ſelbſt nennen ſich שֹׁמְרִים, „Hüter, Bewahrer", nämlich des Geſetzes, und dieſelbe Bedeutung des Wortes „Samariter" finden wir auch bei Kirchenvätern, wie bei Epiphan. adv. haer. lib. I. haer. 9: *Ἑρμηνεύονται Σαμαρεῖται φύλακες διὰ τὸ ἐν τάξει φυλάκων τέτυχθαι ἐν τῇ γῇ, ἢ ἀπὸ τοῦ φύλακας αὐτοὺς εἶναι τῆς κατὰ τὸν νόμον Μωϊσέως διατάξεως*, und in dem 2. Buch der Chronik des Euſebius nach Hieronymus: Rex Chaldaeorum ad custodiendam regionem Judaeam accolas misit Assyrios, qui aemulatores legis Judaicae facti Samaritae nuncupati sunt, quod latina lingua exprimitur „custodes". Wahrſcheinlich haben ihnen die Samaritaner ſelbſt dieſe Bedeutung des Wortes ſuppeditirt. In dem Arabiſchen werden ſie demgemäß Singul. سامرى, Plur. سامرة genannt. Am liebſten aber nennen ſie ſich „Iſraeliten" und behaupten, daß ſie die wahren Iſraeliten ſeyen, daher ſie ihre Glaubensverwandten nur „Juden" genannt wiſſen wollen. Hieraus ergibt ſich, daß ſie ſich nicht als eine Sekte der Juden, ſondern dieſe vielmehr als eine von ihnen abtrünnig gewordene Sekte betrachten und, da ſie bekanntlich nur den Pentateuch als göttliche Schrift anerkennen, auch hinſichtlich der ſpäteren Geſchichte bedeutend von ihnen abweichen; und ſelbſt für die Zeit bis auf Moſes finden ſich einige Abweichungen, bedingt durch die von unſerm Text verſchiedenen Lesarten des ſamaritaniſchen Pentateuchs. So werden von Adam bis zu der Sündfluth 1307 Jahre gerechnet, während unſer Text die Geſammtzahl von 1556 Jahren gibt. Von der Sündfluth bis zu dem Auszug Abraham's aus Charan hat unſer Text nach 1 Moſ. 11, 10—26. u. 12, 4. im Ganzen 367, der ſamaritaniſche aber 1017 Jahre. Von da an bis zu dem Auszug der Kinder Iſrael aus Aegypten zählen die Samaritaner 430 Jahre, indem ſie 2 Moſ. 12 40. für „die Zeit aber, da die Kinder Iſrael in Aegypten gewohnt haben", leſen: „die Zeit aber, da die Kinder Iſrael und ihre Väter in dem Lande Kanaan und in dem Lande Aegypten gewohnt haben". Sie machen dabei geltend, daß der Aufenthalt Abraham's und ſeiner Nachkommen in Kanaan (vgl. 1 Moſ. 21, 5. 25, 26. 47, 9.) genau die Hälfte dieſes Zeitraums, alſo 215 Jahre, begreift. Von da an bis zu dem Auszug der Kinder Iſrael aus Aegypten werden wieder 215 Jahre gerechnet, was auch einigen Schein für ſich hat, da Moſes nach 2 Moſ. 6, 16—20. als der Urenkel von Levi genannt wird, alſo ſchwerlich bis zu ſeinem Auszuge aus Aegypten 430 Jahre verfloſſen ſeyn konnten. Incluſive der 40jährigen Wanderung in der Wüſte rechnen ſie nun von Adam bis zu dem Eintritt der Kinder Iſrael in Kanaan 2794 Jahre. — Die Zeit von Joſua und den Richtern, welche 260 Jahre umfaßt, nennen ſie die Zeit der Gnade, während welcher ganz Iſrael einmüthig in wahrer Frömmigkeit den Herrn ver-

ehrte, und den (nach ihrer Relation) auf dem Berge Garizim erbauten Tempel als den Mittelpunkt des Jehovahcultus betrachtete. Von Josua berichten sie viel, Manches in faſt wörtlicher Uebereinſtimmung mit unſerm Texte, Anderes abweichend mit vielen Ausſchmückungen; von den Richtern wiſſen ſie nur wenig, und die Namen ſind ſehr corrumpirt. Nach Simſon's, des letzten „Königs", Tode nahm der Götzendienſt in Iſrael überhand, und bald darauf fand die Trennung der Juden von den Iſraeliten ſtatt, herbeigeführt durch Eli. Dieſer, von dem Geſchlechte Ithamar's, eignete ſich unrechtmäßigerweiſe den Tempelſchatz zu, und maßte ſich die hoheprieſterliche Würde an, welche in dem Geſchlechte des Pinehas erblich war. Er ging darauf nach Silo, wo er einen dem des Garizim ähnlichen Tempel erbaute und Opfer brachte. Samuel wurde von ihm im Unglauben und in der Zauberei erzogen, nannte ſich einen Propheten, und regierte das Volk 40 Jahre. Saul, von ihm zum König erwählt, zerſtörte den Tempel des Garizim, der aber bald wieder aufgebaut wurde. Unter Rehabeam erfolgte (nach der religiöſen) auch die politiſche Trennung. Jerobeam knechtete das Volk und führte den in Aegypten erlernten Götzendienſt ein. In dem Reiche Juda traten falſche Propheten auf, welche durch Zauberei und Sterndeuterei weiſſagten, ſo beſonders Elias. Unglaube und Götzendienſt verbreiteten ſich immer mehr in beiden Reichen; nur die Nachkommen des Pinehas und Joſeph hielten getreu an dem alten Cultus und dem heiligen Berge. — Von den aſſyriſchen Königen wiſſen ſie nichts, nur von Nebukadnezar, welcher nicht nur die Juden, ſondern auch die Samaritaner (Iſraeliten), und zwar die Erſteren nach Babel, die Anderen nach Roha (Edeſſa) und Charan führte; die noch Uebrigen ſchleppte der König von Aegypten mit ſich fort. Fremde kamen in das Land, deren Hungersnoth (vergl. 2 Kön. 17, 25 ff.) die Urſache der Rückkehr der Iſraeliten aus der Gefangenſchaft nach 70jähriger Dauer derſelben war. Surdi, der König von Charan, gab ihnen die Erlaubniß dazu. Zorobabel kam mit den Juden aus Babel, Sanballat, der „Levit", mit den Iſraeliten aus der Umgegend von Charan. 300,000 kehrten zurück; Surdi verſtattete nur den Iſraeliten den Wiederaufbau des Tempels auf dem Garizim, nicht aber den Juden die Herſtellung des Tempels zu Jeruſalem *), und ließ die Fremden aus dem Lande herausziehen; nur Wenige blieben zurück. Später erlangten die Juden durch allerhand Intriguen die Erlaubniß zum Aufbau ihres Tempels, und drückten die Iſraeliten auf das Grauſamſte, ſo daß dieſe zuletzt aus Verzweiflung faſt ſämmtlich auswanderten. Einige gingen nach وادى الكوثة. Als die Juden wieder durch fremde Mächte unterjocht wurden, kehrten die Ausgewanderten aus allen Gegenden, und namentlich auch aus Cutha wieder zurück, und daher gaben ihnen die Juden den Namen الكوتيين (Cuthäer), ſo daß von dieſer Zeit an der Name „Iſraeliten" für die Samaritaner aufhörte (vgl. Joseph. de B. J. I, 2: τὸ χουθαῖον ἔθνος). Alexander der Große begünſtigte die Samaritaner in Folge eines Traumes, in welchem er ihren Hoheprieſter geſehen hatte (denn ſie wenden die Erzählung des Joſephus [Antt. XI, 8, 5] auf ſich an). Vor ſeinem Zuge nach Aegypten aber verlangte er, daß auf dem Garizim und an andern Orten Bildſäulen von ihm aufgeſtellt würden. Die Samaritaner gaben allen ihren neugeborenen Kindern den Namen „Alexander", und als er zu ihnen zurückkehrte, beſchwichtigten ſie ſeinen Zorn dadurch, daß ſie ihm ſagten, ſie hätten ihm keine ehernen, ſondern lebendige Bildſäulen errichten wollen. — Nach Alexander herrſchte Ptolemäus in Aegypten, zu welchem auf ſeinen Befehl Eleazar mit Andern von den Juden, und

*) Die Urſache enthält folgende Legende: Zorobabel und Sanballat geriethen vor dem König über die Oibleh (den Ort der Anbetung) in Streit. Zorobabel ſprach für Jeruſalem, Sanballat für den Garizim. Der Letztere warf die heiligen Schriften der Juden in das Feuer, ſo daß ſie verbrannten. Als Zorobabel daſſelbe mit der Thora der Iſraeliten (Samaritaner) that, ſprang ſie dreimal unverſehrt wieder heraus. Merkwürdig iſt, daß Michael der Große, jakobitiſcher Patriarch, und der Armenier Sembat faſt ganz daſſelbe von dem Evangelium der Monophyſiten erzählen.

Aaron von den Samaritern geſchickt wurden. Er wies Jedem ein beſonderes Zimmer an, gab Jedem einen Dalmetſcher bei, und ließ die heiligen Schriften überſetzen, wobei er erkannte, daß das Recht auf Seiten der Samaritaner war. — Joh. Hyrcanus zerſtörte Sebaſte und tödtete viele Samaritaner, vermachte aber nicht, Nâblûs zu erobern (gegen den Bericht des Joſephus [Antt. XIII, 9]). Cleopatra liebte und ſchützte die Samaritaner gegen die Juden, aber Herodes der Große wüthete gegen beide gleichmäßig. Die Seleuciden werden von den Samaritanern kaum erwähnt. Die Erzählung von der Suſanna iſt ihnen bekannt. Hadrian, Anfangs wohlwollend gegen die Samaritaner, verfolgte ſie ſpäter auf das Grauſamſte, ward aber zuletzt wieder günſtig gegen ſie geſtimmt. Unter den beiden Antoninen — ſie kennen nur Einen — kehrte die goldene Zeit des Joſua zurück. Um ſo härter wurden ſie unter Commodus und [Septimius oder Alexander?] Severus gedrückt. Da erhob ſich Baba rabba, Sohn des Hoheprieſters Nathanael, der ihnen durch ſeine Klugheit und Tapferkeit eine kurze Zeit der Ruhe und Unabhängigkeit verſchaffte. Bald darauf erneuerten ſich die Bedrückungen von Seiten der heidniſchen und ſpäter der chriſtlichen Kaiſer auf das Heftigſte, und Zeno (? er wird زيتون geſchrieben) erbaute ſogar eine Kirche auf dem heiligen Berge. Kurz darauf trat Muhammed auf, dem ein weiſer Samaritaner verkündete, daß er in den Sternen geleſen habe, er (Muhammed) werde die ganze Welt unterjochen; und er erhielt dafür die ſchriftliche Zuſage von ihm, daß er den Samaritanern freie Religionsübung und all' ihr Hab und Gut laſſen wolle. — So weit geht der Bericht der Samaritaner.

Dem Koran zufolge ſcheint die Sekte der Samaritaner bis auf das Zeitalter des Moſes zurückgeführt zu werden. Es heißt dort Sur. 20, 87—96., daß السّامرى — „der Samaritaner“ — das goldene Kalb in der Wüſte gegoſſen und ihn Moſes dafür aus der Gemeinſchaft der Menſchen geſtoßen habe, indem er zu Jedem, der ihm begegnete, ſagen mußte: لا مساس, „keine Berührung!“. Die muhammedaniſchen Interpreten fabeln noch Mehreres dazu und ſagen, ſein eigentlicher Name ſey Muſa-ibn-Dhafar geweſen; er war Einer der vornehmſten Iſraeliten, und ſeine Nachkommen wohnen noch auf einer Inſel des arabiſchen Meerbuſens, deren Bewohner daſſelbe jedem Nahenden zurufen. Andere laſſen ihn aus Kermân oder einem anderen Lande ſtammen und machen ihn zu einem Proſelyten. — Sieht man die Stelle genauer an, ſo findet man, wie ſchon Selden (de diis Syris, Syntagma I, cap. 4) behauptet hat, daß mit dem Namen السّامرى Aaron ſelbſt gemeint ſey, der dieſen Beinamen erhielt, weil ihn Moſes zum שֹׁמֵר der Iſraeliten einſetzte, während er ſelbſt auf dem Sinai war, daß dieſer Beiname aber Muhammed veranlaßt habe, ihn mit den Samaritanern zu verwechſeln, die er nach jüdiſcher Auffaſſung als Unreine, nicht zu Berührende darſtellt.

Es kommt nun darauf an, den wahren Urſprung der Samaritaner zu ermitteln.

So lange das Reich Iſrael beſtand, war Jeruſalem der Mittelpunkt des Cultus für alle gläubigen Iſraeliten. Die Zerſtörung des Tempels hob die religiöſe Bedeutung von Jeruſalem auf, der Wiederaufbau deſſelben ward die Urſache des Zerwürfniſſes und damit der Entſtehung der Sekte der Samaritaner.

Als die Juden, mit des Königs Cyrus Erlaubniß zurückgekehrt, den Tempel in Jeruſalem wieder aufzubauen begannen, verlangten die Kolaniſten von [dem Lande] Samaria, Theil zu nehmen an dem Bau (Eſra 4, 2.), weil ſie verſicherten, ſeit der Zeit, da ſie Aſarhaddon (nach Joseph. Antt. XI, 4, 3 Salmanaſar) in das Land gebracht habe, nicht geopfert zu haben. Die Juden verſtatteten es ihnen nicht, daher dieſe ſie an dem Weiterbau verhinderten, und derſelbe erſt nach langer Unterbrechung (538 oder 536 v. Chr. angefangen und 517 oder 516 vollendet) unter Darius Hyſtaſpis zu Stande kam. Nehemia erlangte von Artaxerxes Langimanus die Erlaubniß zum Wiederaufbau der Stadt und Stadtmauern und kam zum zweiten Male im 32. Jahr von deſſen Regierung, alſo 432 v. Chr., nach Jeruſalem, wo er ſogleich Hand an das Werk legte und es trotz dem

Widerſpruch des Präfekten Sanballat in Samaria bald ausführte. Eſra und Nehemia drangen nun auf pünktliche Erfüllung des Geſetzes, und da viele Juden ſich mit Töchtern der Fremden (Kaloniſten) im Lande verheirathet hatten, ſo verlangten ſie die augenblickliche Verſtoßung dieſer Frauen mit ihren Kindern, wozu ſich auch die Meiſten verſtanden. „Einer aus den Kindern Jojada, des Sohnes Eljaſchib, des Hoheprieſters, hatte ſich befreundet mit (war Schwiegerſohn des) Sanballat, dem Choroniten (d. i. aus Moab); aber ich jagte ihn von mir“, ſagt Nehemia 13, 28. Weiter finden wir nichts in der Bibel. Joſephus aber ſagt Antt. XI, 7, 8: „Nach dem Tode des Hoheprieſters Johannes erhielt deſſen Sohn Jaddûa dieſe Würde und verwaltete ſie in Gemeinſchaft mit ſeinem Bruder Manaſſe. Dieſer war ein Schwiegerſohn des von Darius dem Letzten (Codomannus) nach Paläſtina geſchickten Satrapen Sanballat, eines Chuthäers, zu denen auch die Samaritaner gehören. Sanballat hoffte durch dieſe Heirath ſeiner Tochter, Nikaſô, die Juden ſich geneigt zu machen. Dieſe aber verſtießen Manaſſe, worauf Sanballat ihm die hoheprieſterliche Würde verſprach, indem er hoffte, durch ein Edikt des Königs ihm einen dem jeruſalemiſchen gleichen Tempel erbauen zu können. Nach der Niederlage des Darius trug er Alexander dem Großen ſein Geſuch vor, erlangte von ihm die Genehmigung und erbaute ſogleich den Tempel, an welchem er ſeinem Schwiegerſohne das erbliche Hoheprieſterthum verlieh.“ Dieſe Erzählung ſcheint mit den Angaben des Nehemia in direktem Widerſpruch zu ſtehen. Nach dieſem war Sanballat ſchon perſiſcher Statthalter, als er im 20. Jahre der Regierung von Artaxerxes Longimanus, 447 v. Chr., alſo über 100 Jahre vor Darius Codamannus — Joſephus gibt fälſchlich Antt. XI, 5 das 25. Jahr der Regierung von Xerxes an, welcher nur 20 Jahre (487—467 v. Chr.) regiert hat —, zum erſten Male nach Jeruſalem reiſte (vgl. Neh. 2, 1.), und ein Enkel des damaligen Hoheprieſters Eljaſchib war es, welcher eine Tochter Sanballat's heirathete und deshalb vertrieben wurde. Hieraus ergibt ſich, wie auch aus Jos. Antt. XI, 7 (ſ. oben), daß der Sanballat des Joſephus ein Anderer geweſen ſeyn muß, als der des Nehemia, welcher ihn einen Charaniten nennt, während er nach Joſephus ein Chuthäer geweſen ſeyn ſoll. Auf die ſamaritaniſchen Nachrichten, denen zufolge er ein Levit war, können wir nichts geben, da ſie aus ganz ſpäter Zeit ſind. Wenn wir nun Joſephus, der offenbar auch andere Quellen als die hiſtoriſchen Bücher des A. T. (und namentlich wohl eine Geſchichte der Hoheprieſter) benutzt hat, Glauben ſchenken, ſo ſind wir genöthigt, zwei Sanballat anzunehmen, welche beide dem hoheprieſterlichen Geſchlechte verſchwägert waren. Nach Nehemia a. a. O. war Eljaſchib noch Hoheprieſter, als er das letzte Mal nach Jeruſalem kam; deſſen Sohn war Jojada, und ein Sohn von dieſem war Schwiegerſohn Sanballat's, des Choroniters. Nach Joſephus a. a. O. Kap. 7 folgte Judas, Sohn des Eljaſchib, dieſem in ſeiner Würde (eine Verwechslung zwiſchen יוֹחָנָן und יְהוּדָה lag nicht fern). Nach deſſen Tode trat des Judas Sohn, Johannes, in das Amt. Nehemia gibt 12, 11. Jonathan als den Sohn des Jojada, ſetzt aber V. 22. die Reihenfolge der Hoheprieſter ſo: Eljaſchib, Jojada, Jochanân und Jaddûa, und nennt im folgenden Vers Jochanân einen Sohn des Eljaſchib. Wir ſehen daraus, daß V. 22. Jachanân (Johannes) für Jonathan von V. 11. ſteht, mit dieſem verwechſelt worden iſt; und um V. 22 u. 23. zu vereinigen, müſſen wir annehmen, daß auf Jojada nicht deſſen Sohn, ſondern deſſen Bruder Jachanân gefolgt ſey, wofern wir nicht V. 23. das Wort בֵּן, wie 1 Maſ. 29, 5. vgl. mit 24, 29. und 28, 5., und ebenſo 2 Sam. 19, 24. vgl. mit 9, 6., in der Bedeutung von „Enkel“ auffaſſen wollen. Auf Johannes folgt nach Joſephus a. a. O., wie auch nach Neh. 12, 22., Jaddûa, Sohn des Johannes (wenigſtens nach Joſephus), und deſſen Bruder Manaſſe war nach Joſephus die eigentliche Veranlaſſung zu dem Schisma. Es entſteht nun hier die große Schwierigkeit, daß daſſelbe Faktum der Mißheirath bei dem Sohne des Jojada (Neh. 13, 28.) und abermals bei deſſen Enkel, dem Sohne des Jochanân aber Jonathan, alſo ganz kurz hinter einander, vorgekommen ſeyn ſoll. Zudem wird der 100jährige Zwiſchenraum zwiſchen

Nehemia und Sanballat II., Zeitgenossen Alexander's des Großen, nur durch zwei Hohepriester, Judas (Jojada) und Johannes (Jochanân oder Jonathan) ausgefüllt, was kaum glaublich ist. Es scheint hier eine Lücke in der Reihe der Hohepriester zu seyn.

Um nun beide Berichte möglichst mit einander zu vereinigen, möchte ich annehmen, daß jener anonyme Sohn des Jojada und Schwiegersohn Sanballat's I. nach seiner Vertreibung aus Jerusalem den Cultus auf dem Garizim eingerichtet und einen Tempel dort gebaut habe, als dessen Hohepriester er und seine Nachkommen fungirten, ohne die Anerkennung von den persischen Königen nachgesucht oder erlangt zu haben. Einer aus diesem hahepriesterlichen Geschlechte — möglicherweise aber auch aus dem der Juden, da wir sehen, daß trotz dem Verbot des Esra die Mißheirathen sehr bald wieder überhand genommen hatten (vgl. Neh. 13, 23.); auch hatte Tobias, der Ammoniter (Neh. 2, 10.) und Rathgeber Sanballat's einen Schwager in Jerusalem (Neh. 6, 19.) — heirathete später die Tochter Sanballat's II., welcher nun die offizielle Anerkennung von Seiten des Oberherrn (Alexander's des Großen), womit zugleich weltliche Macht und Ansehen verbunden war, auf seine Bitten erlangte, und, um denselben auch äußerlich mit dem jüdischen Hahepriester wetteifern zu lassen, den Tempel nach dem Muster des jerusalemischen ganz neu aufbaute (oder auch nur vergrößerte und verschönerte). Josephus würde demnach beide Sanballat und beide hahepriesterlichen Schwiegersöhne mit einander vermengt und einen aus zweien gemacht haben. Auf ähnliche Weise hat schon Juynboll (Commentarii in histor. gentis Samar. p. 89) diese Schwierigkeit zu lösen gesucht. —

Eine andere Frage, in der neuesten Zeit von Herrn Hengstenberg (die Authentie des Pent. I, S. 3—28) angeregt, ist die, ob überhaupt unter den Samaritanern noch Ueberreste der Israeliten zu finden seyen? Hengstenberg läugnet dies, gestützt zuvörderst auf die Nachrichten der Bibel. Der erste assyrische König, welcher Israel mit Krieg überzog, war Pûl (Phul) (2 Kön. 15, 19.). Dieser aber legte nur dem israelitischen Könige Menachem eine bedeutende Contribution auf, und zog wieder ab. Nach ihm kam Tiglath Pileser, welcher (s. ebendas. V. 29.) zur Zeit des Königs Pekach den nördlichen Theil des Landes eroberte und die Bewohner als Gefangene wegführte. Salmanasar dagegen (2 Kön. 17, 6. 23. 18, 11.) nahm ganz Israel weg, und schleppte die Israeliten in die Gefangenschaft, so daß nur nach der Stamm Juda übrig blieb. Er schickte dafür Kolonisten aus Babel, Cutha und anderen Orten in das Land. Wenn man diese Stelle mit Esra 4. vergleicht, wo die Bewohner des Landes Samaria sich selbst als Kolonisten darstellen, so liegt die Ansicht sehr nahe, daß nur Solche und keine Israeliten mehr im Lande gewesen seyen. Allein 1) läßt sich erwarten, daß der assyrische König nur die tüchtigen und brauchbaren Männer, sowie die Reichen und Vornehmen weggeführt, die Gebrechlichen und Schwachen aber und das niedrige Volk zurückgelassen habe, sowie auch daß Viele sich durch die Flucht der Gefangenschaft entzogen haben mögen; auch wird dies durch 2 Chron. 30. bestätigt, wo gesagt wird, daß der jüdische König Hiskia durch ganz Israel und Juda die Aufforderung ergehen ließ, nach Jerusalem zu der Feier des Passah zu kommen, und nach 2 Chron. 34, 6. 9. ließ der König Josias in Manasse, Ephraim, Simeon bis zu Naphthali den Götzendienst ausrotten, und die Leviten hatten von Manasse, Ephraim und dem übrigen Israel Gelder für den Tempelschatz eingesammelt. 2) Es sind bei Esra a. a. O. die Vornehmsten der Kolonisten erwähnt, welche die Macht in dem Lande hatten, die also ohne Zweifel nicht den überwundenen Israeliten, sondern eben diesen Kolonisten, auf deren Ergebenheit der König mit mehr Sicherheit rechnen konnte, anvertraut war. Zudem sagt Josephus (Antt. XI, 8, 2) ausdrücklich, daß, durch das Versprechen Sanballat's bewogen, viele Priester und Israeliten (Laien), welche gleich Manasse fremde Frauen genommen hatten, zu diesem übertraten (vgl. auch Jos. Antt. XI, 8, 6. 7).

Einen zweiten Grund für seine Behauptung findet Herr Hengstenberg darin, daß die Physiognomie der Samaritaner nach der Angabe von Robinson (Palästina III,

S. 327) durchaus gegen die israelitische Abkunft spreche. Dies ist allerdings richtig, und es ist auffallend, daß man den israelitischen Typus unter den Arabern, selbst unter den Beduinen, nach langen Jahrhunderten wieder erkennt, auffallend auch, daß dieser Typus in der hahepriesterlichen Familie, also in dem Mannsstamme, da diese doch als eine einzeln stehende mit den andern sich verschwägern mußte, durchgängig sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, während alle andern Samaritaner nicht nur von diesem, sondern auch von dem der sie umgebenden Araber ganz abweichen. Es scheint demnach der männliche Stamm der andern aus wirklichen Israeliten hervorgegangenen Samaritaner gänzlich ausgestorben zu seyn (vgl. auch Juynboll a. a. O. S. 12 f.).

Von der Geschichte der Samaritaner, seitdem sie eine besondere Sekte bildeten, sind uns nur einzelne Data bekannt, welche Juynboll a. a. O. S. 93 ff. zusammengestellt hat. Sanballat unterwarf sich und sein Land freiwillig Alexander dem Großen, und stellte ihm 8000 Mann Hülfstruppen bei der Belagerung von Tyrus und Gaza, welche Alexander nach Aegypten mitnahm, und wegen ihrer treu geleisteten Dienste als Besatzung in der Thebais zurückließ. Ob er nach Samaria und Sichem gekommen sey, ist nicht bekannt; dies könnte erst nach seiner Rückkehr aus Aegypten geschehen seyn. Als die Samaritaner erfuhren, daß Alexander den Juden freundlich entgegengekommen war, schickten sie eine glänzende Deputation nach Jerusalem, ihn zu einem Besuch des Tempels auf dem Garizim (der damals wohl kaum fertig seyn konnte, wenn er von Grund aus neu gebaut worden wäre) und ihrer Hauptstadt, Sichem, einzuladen, zugleich aber auch, sich dieselben Privilegien von ihm zu erbitten, die er den Juden gewährt hatte. Er verschob Alles auf seine Rückkehr. Nach Sanballat's Tode ernannte Alexander 332 v. Chr. Andromachus zum Statthalter von Palästina, den die Samaritaner ermordet haben sollen; aber weder davon, noch von der Züchtigung der Samaritaner und Eroberung von Samaria weiß Josephus etwas. Nach diesem ward Memnon oder richtiger wohl Asclepiadorus als Statthalter eingesetzt. Ptolemäus Lagi eroberte Palästina und führte eine Kolonie von Juden und Samaritanern (Jos. Antt. XII, 1) nach Alexandrien, wohin später ohne Zweifel wegen der für den Handel so vortheilhaften Lage, und insbesondere seit dem Vernichtungskriege des Joh. Hyrcanus, Viele gefolgt sind. Sie erhielten gleiche Rechte mit den Juden und hatten oft heftige Kämpfe mit diesen. Palästina war lange der Kriegsschauplatz in den Kämpfen zwischen Ptolemäus und Antigonus und dann zwischen des Erstern Nachfolgern und den Seleuciden, stand erst unter Aegypten und kam 203 v. Chr. nach harten Kämpfen in die Gewalt Antiochus' des Großen. Dabei hatten die Samaritaner fortwährend Kämpfe unter sich, da ein Theil von ihnen streng an dem alten Glauben festhielt, ein anderer theils indifferent war, theils sich den Griechen anschloß, die sich in großer Anzahl dort niedergelassen hatten. Wie in dem jerusalemischen Tempel Götzenbilder aufgestellt wurden, so wurde der Tempel auf dem Garizim dem Ζεὺς ξένιος oder, wie Josephus sagt, ἑλλήνιος geweiht (2 Makk. 6, 2., Jos. Antt. XII, 5, 5). Nach Josephus fallen die Samaritaner, aber sicher nur Einige, selbst darum gebeten haben. Wahrscheinlich dauerte dies, wie in Jerusalem, nur kurze Zeit, und die Makkabäer (1 Makk. 5., Joseph. Antt. XII, 8.) klagen über den Fanatismus der Samaritaner.

In dem Kampf der Seleuciden mit den Makkabäern waren die Samaritaner natürlich aus Religionshaß auf Seiten der Erstern, und wurden von diesen, welche ihnen ihren eigenen Cultus gestatteten, und sie dadurch für sich gewannen, zum Kriegsdienst herangezogen; auch suchten sie, als sie in andere Gegenden flohen, die Bewohner derselben gegen die Juden aufzureizen. Joh. Hyrcanus zerstörte um das Jahr 130 v. Chr. den Tempel des Garizim, aber erst 110 v. Chr. gelang es ihm nach einer 12monatlichen Belagerung, nachdem er die syrischen und ägyptischen Hülfstruppen geschlagen hatte, durch Hunger Samaria zur Uebergabe zu zwingen, welches er ganz niederriß, und im folgenden Jahre gelangte er zum Besitz des ganzen Landes. Dies veranlaßte viele Samaritaner zur Auswanderung, und von dieser Zeit an datirt wahrscheinlich ihre Ge-

meinde in Damaskus, welche dort ihre Synagoge hatte, und ſich bis auf die neueſte Zeit daſelbſt erhalten hat. Von da aus verbreiteten ſie ſich auch über andere Städte Syriens. Aber nach dem Sturz der Makkabäer kehrten ohne Zweifel Viele wieder nach Sichem, dem Mittelpunkte ihres Cultus, zurück, obgleich der Tempel auf dem Garizim nicht wieder aufgebaut wurde.

Die römiſche Herrſchaft war Anfangs nicht drückend für die Samaritaner. Sie bauten Samaria wieder auf; Gabinius befeſtigte die Stadt, und nannte ſie nach ſeinem Namen, der ſpäter durch Herodes in den von Sebaſte umgewandelt wurde. Die Römer riefen dahin, wie in andere Städte, die früheren Bewohner zurück, und geſtatteten ihnen freie Ausübung ihres Cultus; die Samaritaner zahlten jährliche Steuern, und hatten ihren eigenen Senat (βουλή), auf deſſen Anklage Pilatus abgeſetzt wurde (Jos. Antt. XVIII, 4, 2). Aus dem N. T. geht hervor, daß auch Herodes der Große ihnen den Cultus auf dem Garizim, aber, wohl aus Furcht vor den Juden, nicht den Wiederaufbau ihres Tempels erlaubte; dagegen hatten ſie an verſchiedenen Orten ihre Synagogen. Der Religionshaß zwiſchen Juden und Samaritanern rief faſt fortwährend Reibungen und Kämpfe hervor. Veſpaſian ſchickte den Volkstribun Cerealius gegen ſie, der Alle, die ſich auf dem Garizim zur Gegenwehr verſammelt hatten, 11,600 an der Zahl, niedermetzelte. Sichem erhielt eine römiſche Garniſon, und von dieſer Zeit an den Namen Flavia Neapolis. Es blieb fortwährend der Hauptort des Cultus der Samaritaner, ob ſie gleich in Rom und Conſtantinopel, wie in Aegypten und Syrien, ihre Synagogen hatten. Unter Trajan und Hadrian ſcheinen ſie mit den Juden gemeinſchaftlich aufgeſtanden zu ſeyn, weshalb ſie ſtrenge Züchtigungen erfuhren. Der Aufſtand des Bar Chochba hatte die Verheerung von ganz Paläſtina zur Folge. Die kurze Ruhe unter den beiden Antoninen wurde durch die Bedrückungen des Commodus unterbrochen; auch Septimius Severus verfuhr hart gegen ſie, weil ſie ſeinem Nebenbuhler Peſcennius Niger beigeſtanden hatten, und nahm der Stadt Neapolis das Bürgerrecht, verbot ihnen auch, gleich den Juden und Chriſten, Proſelyten zu machen. Daſſelbe Gebot erneuerte Conſtantin der Große, welcher ſich übrigens durchaus tolerant zeigte, weniger ſein Sohn Conſtantius, unter welchem die Juden in Cäſarea gegen die Samaritaner wütheten, und die römiſchen Beamten mit großer Willkür verfuhren. Unter Julian hatten ſie Ruhe; auch Valentinian und Valens geſtatteten Jedem freie Religionsübung. Theodoſius der Große, welcher auf Antrieb des Biſchofs Ambroſius im J. 391 n. Chr. den ſtrengſten Befehl durch das ganze Reich ergehen ließ, alle Tempel der Heiden zu ſchließen, allen ihren Cultus aufzuheben, und dadurch die chriſtlichen Mönche zu den wüthendſten Ausſchweifungen gegen dieſe veranlaßte, war dabei tolerant, ja zuweilen wohlwollend gegen die Juden, und ſo auch wohl gegen die Samaritaner. Er gebot nur, daß ihre Proceſſe nicht nach moſaiſchem, ſondern nach dem römiſchen Rechte entſchieden würden, daß ſie Chriſtinnen nicht heiratheten, und ihre Diener nicht beſchnitten. Unter ſeinen beiden Nachfolgern wurde Juden und Samaritanern der Handel und chriſtliche Diener verſtattet, aber Honorius ließ ſie nicht mehr zu Staatsämtern zu. Theodoſius II., der auch den Reſt des Heidenthums auszurotten ſuchte, beſchützte die Juden, war aber nicht ſo günſtig gegen die Samaritaner geſtimmt. Er verbot beiden, Proceſſe zu führen, Staatsämter zu bekleiden, und neue Synagogen zu erbauen, begünſtigte aber die, welche zu dem Chriſtenthum übertraten. Unter Zeno rebellirten gleich Andern die Samaritaner. Im J. 484 n. Chr. beſtiegen ſie zu Pfingſten bewaffnet den Garizim, gingen zu Nâblûs in die Kirche, ermordeten viele verſammelte Chriſten, verwundeten den Biſchof am Altar, und ernannten einen Samaritaner Juſta oder Juſtâſa zum König. Dann zogen ſie nach Cäſarea, tödteten auch hier viele Chriſten, und ſteckten die Kirche des St. Procopius in Brand. Bald aber wurden ſie überwältigt, für waffenunfähig erklärt, die Güter der Vornehmen confiscirt, und die Synagoge auf dem Garizim in eine Marienkirche verwandelt, die mit einer Mauer umgeben wurde, und 10 Soldaten zur Bewachung erhielt. Unter Anaſtaſius brach der Aufſtand von Neuem aus. Unter

Anführung einer Frau zogen die Samaritaner unbemerkt auf den heiligen Berg, tödteten die Beſatzung, und nahmen die Kirche in Beſitz. Da ſie aber keine Unterſtützung von Außen erhielten, ſo wurden ſie von dem Präfekten von Paläſtina, Procopius, ſehr bald überwältigt und niedergemacht. Viel bedeutender war der Aufſtand unter Juſtinian, der eigentlich ſchon unter Juſtin I. begann, aber im J. 529 n. Chr. in offenen Krieg ausbrach. Die Römer wurden von den Perſern geſchlagen, den Samaritanern ſollen ſich die Juden und Ketzer, namentlich die Manichäer, angeſchloſſen haben, und ſelbſt die Perſer, denen ſie Jeruſalem und ganz Paläſtina verſprachen, ſchickten ihnen Hülfe. Viele Tauſende von ihnen ſollen im perſiſchen Heere gekämpft, und ihr Anführer den Perſern gerathen haben, den Frieden, um welchen verhandelt wurde, nicht abzuſchließen. Als dies die Römer erfuhren, und 5 vornehme Samaritaner, die aus Perſien kamen, gefangen genommen hatten, brach der Tumult aus. In Paläſtina verſammelten ſich 50,000 Mann unter Anführung eines Samaritaners und ehemaligen Räuberhauptmanns, Julianus, Sohn des Sabar, eroberten erſt Scythopolis, wo ſie die Kirchen in Brand ſteckten, alsdann Nâblûs, ermordeten den Biſchof ſammt den Presbytern und viele Chriſten, und zerſtörten die Kirchen. Doch auch dieſer Aufſtand wurde bald, wiewohl erſt nach einer blutigen Schlacht, in welcher viele Tauſende der Samaritaner blieben und Julianus gefangen genommen wurde, durch Theodorus, Gouverneur von Paläſtina, gedämpft. Die Marienkirche wurde wieder hergeſtellt und ſtark verpalliſadirt, und außerdem die noch verſteckten Samaritaner aufgeſucht und getödtet. Der Kaiſer befahl, die ſamaritaniſchen Synagogen wegzunehmen, beraubte ſie aller Privilegien, und ließ ihnen nur die Laſten. Im J. 551 n. Chr. wurden dieſe Geſetze durch Vermittelung des Biſchofs Sergius von Cäſarea gemildert; aber ſchon im J. 556 erhoben die Samaritaner im Verein mit den Juden einen neuen Tumult in Cäſarea, deſſen Anführer die verdienten Strafen erlitten. Viele Samaritaner gingen unter Juſtinian zu dem Chriſtenthum über, jedoch Viele darunter nur zum Schein, daher Juſtin II. wieder ſchärfere Edikte gegen ſie erließ.

Von weitern Aufſtänden iſt nicht die Rede. Sie kamen 636 n. Chr. unter die Herrſchaft der Moslemen, und ſcheinen es unter den verſchiedenen Dynaſtien derſelben beſſer gehabt zu haben als unter den chriſtlichen Kaiſern. Nur unter dem Fatimiden Hâkem wurden ſie gleich den Juden und Chriſten eine Zeitlang härter gedrückt. Im J. 1099 unterwarfen ſie ſich freiwillig den Kreuzfahrern, und ſchickten Geſandte nach Jeruſalem. Wahrſcheinlich erhielten ſie damals wieder mehrere Privilegien, obgleich der chriſtliche Cultus in Nâblûs wieder hergeſtellt wurde. Sie hatten wieder einen Altar auf dem Garizim, wo ſie ihre Feſte feierten. So berichtet Benjamin von Tudela im 12. Jahrhundert. 1113 und 1117, namentlich aber 1184 n. Chr., wurde Nâblûs, zuletzt durch Saladin, geplündert und 1187 erobert. Die Chriſten, welche es 1242 wieder erhielten, verloren es ſchon nach 2 Jahren für immer. 1259 nahmen es die Mongolen, und zündeten die Stadt an. Bald darauf kam es mit Paläſtina unter die Herrſchaft der Mamluken, und Kalaûn geſtattete den Samaritanern, wie den Juden und Chriſten, freie Religionsübung. Seit 1517 ſtehen die Samaritaner unter der Herrſchaft der Türken.

R. Benjamin von Tudela, welcher in den Jahren 1159 oder 1160 bis 1173 Europa und Aſien, ſowie einen Theil von Afrika durchreiſte, um überall ſeine Glaubensgenoſſen aufzuſuchen, fand in Cäſarea 200, in Nâblûs ungefähr 100, in Askalon ungefähr 300, in Damaskus gegen 400 Samaritaner. Bis gegen das Ende des 17. Jahrh. gab es Samaritaner in Antiochien; auch in Gaza und Jaffa lebten früher Samaritaner, in letzterer Stadt bis zu Anfang dieſes und in Damaskus bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Jetzt finden ſie ſich nur noch in Nâblûs, und zwar etwas mehr als zu der Zeit des R. Benjamin, nämlich nach der genauen Angabe des jungen Hoheprieſters Amram beſtand dort im J. 1853 ihre Gemeinde aus 122 Seelen, von denen 120 von dem Stamme Ephraim's und nur 2 Mädchen von dem Stamme

Manaſſe's waren*). Zwar gibt Mr. Rogers in der Schrift: Notices on the modern Samaritans etc. London 1855. p. 13, ihre Anzahl auf 195 Seelen an; allein da dieſe erſchien, um die Mildthätigkeit der Engländer in Anſpruch zu nehmen, ſa hat ſein ſamaritaniſcher Berichterſtatter vielleicht abſichtlich die Summe etwas vergrößert. Dieſe bewahnen, dicht zuſammengedrängt, in dem nardweſtlichen Theile der Stadt ein kleines Stadtviertel, welches nach ihnen حارة السامرة — „Hârat es-Sâmera“ — genannt wird. In demſelben iſt auch ihre Synagoge, welche kaum ſa graß iſt, daß ſie die ganze kleine Gemeinde umfaſſen könnte. Es iſt eigenthümlich, daß ſie behaupten, nach heute ſeyen in Paris und andern Ortſchaften van Europa Glaubensgenaſſen van ihnen, die vor langer Zeit 3000 an der Zahl van Askalan zu Schiffe ausgewandert ſeyen; ſie wiſſen aber nicht, wohin? — nach der Meinung des Hahepriеſters wären ſie zuerſt nach Genua gekammen.

Der erſte europäiſche Gelehrte, welcher die Aufmerkſamkeit auf ſie richtete, war Julius Scaliger. Er ſchrieb an ſie, und es kamen zwei Antwartſchreiben von ihnen, aus Cairo das eine, das andere von Sichem datirt, beide vam Jahre 998 d. H. (1589 n. Chr.). Aber erſt nach ſeinem Tade gelangten ſie nach Europa und wurden, nachdem P. Marin ſie in das Lateiniſche überſetzt hatte, in der Pariſer Bibliathek niedergelegt. Im J. 1672 kam der engliſche Prediger Nabert Huntingtan, bei der engliſchen Faktarei in Aleppa angeſtellt, der 1701 als Biſchaf van Raphae in Irland ſtarb, nach Nâblûs, und wurde van den Samaritanern gefragt, ab in ſeinem Lande auch „Iſraeliten“ zu finden ſeyen? In der Meinung, daß ſie van den Juden ſprächen, bejahte er dies, und da er auch ihre Schrift zu leſen verſtand, ſa zweifelten ſie nicht an der Exiſtenz ihrer Glaubensbrüder in England. Hantingtan benutzte dies, und ſchlug ihnen var, an dieſe ihre vermeintlichen Glaubensbrüder zu ſchreiben, ihnen ein Exemplar ihres Geſetzbuches zu ſchicken, und die varzüglichſten Punkte ihrer Religian, namentlich ihre Gebräuche, durch die ſie ſich van den Juden unterſcheiden, mitzutheilen. Sagleich erhielt er van ihnen einen Pentateuch, und 8 Tage ſpäter einen Brief nach Jeruſalem zugeſchickt. Beides ſandte er nach England, und Th. Marſhall, damals Rektor des College van Oxford, der 1685 als Dekan des Callege van Lincaln ſtarb, antwartete, und zwar, wie ich mich durch eigenes Anſchauen des Briefes (nämlich eines van dem, welcher bis jetzt durch den Druck bekannt geworden iſt, verſchiedenen) überzeugt habe, in einer Weiſe, daß ſie in ihrem Glauben beſtärkt wurden. Ehe dieſe Antwart an ſie gelangte, ſchickten ſie einen zweiten Brief, vam Jahre 1085 d. H. (1675 n. Chr.) datirt, an Huntingtan. Später ſchrieben ſie nach mehrere arabiſche Briefe — die erſteren waren hebräiſch mit ſamaritaniſchen Lettern geſchrieben, und ein anderer, ebenſa geſchrieben, von dem Jahre 1096 d. H. iſt bis auf ein Fragment verloren gegangen — in den Jahren 1686, 1696 und 1699. Um dieſelbe Zeit (1684) kam ein Jude van Hebran, Jakab Levi, geſandt, um Almaſen für die paläſtinenſiſchen Juden einzuſammeln, nach Frankfurt a. M. Hiab Ludalf gab ihm einen hebräiſch-ſamaritaniſchen Brief an die Samaritaner van Nâblûs mit, und erhielt zwei gleiche Antwortſchreiben van ihnen. Er beantwartete ſie, und erhielt einen dritten Brief von denſelben im J. 1691. Die erſten zwei Briefe wurden in Marin's lateiniſcher Ueberſetzung van R. Siman in ſeinen Antiquitates eccleſiae orientalis, die andern theilweiſe van Cellarius in der Dissertatio de gentis Samaritanae historia et ceremoniis und von Bruns und Schnurrer im 9. Bande des Repertariums für bibliſche und morgenländiſche Literatur van Eichharn, und alle zuſammen mit den noch falgenden im Original und berichtigter Ueberſetzung von Silv. de Saey, nachdem er die erſten Briefe im 13. Bande des Eichhorn'ſchen Repertoriums

*) Die hoheprieſterliche Familie aber iſt von dem Stamme Levi. Amram verſicherte zwar, daß ſie in gerader Linie von Finâs (d. i. Pinehas), dem Sohne Eleazar's und Enkel Aaron's abſtammen; ſein Vater aber, Schalâma, geſtand, daß dies nicht der Fall ſey, ſondern daß ſie ihre Hertunft von Ezziêl (d. i. Uzziêl), dem Oheim Aaron's (vgl. 2 Moſ. 6, 18.) herleiten.

mitgetheilt hatte, in dem 12. Bande der Notices et Extraits des Manuscrits bekannt gemacht. Dann nach langem Zwischenraum trat dieser Gelehrte, sowie Corancez und Gregoire, mit ihnen, und zwar mit dem Hohepriester Schalâma, in Correspondenz, welche mit einigen Unterbrechungen bis zum J. 1820 dauerte, und noch im J. 1826 schickten die Samaritaner einen Brief nach Paris an ihre vermeintlichen Glaubensgenossen.

Diese Briefe nun und die Notizen von Reisenden und einigen, nomentlich französischen Agenten in Syrien sind bis jetzt die einzigen Quellen, aus denen die Nachrichten über sie geschöpft sind. Durch einen zweimonatlichen Aufenthalt in Nâblûs bin ich in den Stand gesetzt worden, genanere Erkundigungen über sie einzuziehen, von denen ich hier die wichtigsten mittheilen werde, wie ich sie aus dem Munde des Hohepriesters erhalten habe.

Was ihren Glouben anlangt, so sind sie strenge Monotheisten. Sie halten fest an dem Dogma von der Einheit Gottes, und verwerfen alle Bilder, so daß der Hohepriester, als er in mein Zimmer trat, und zufällig an der Wand einige Portraits hängen sah, mich um die Erlaubniß bat, sie umzudrehen. Hieraus erklärt sich auch schon als eine jüdische Verläumdung, daß sie über ihrer Synogogenrolle das Bild einer Turteltaube haben, der sie göttliche Verehrung erweisen sollen, und daß sie einen fremden Gott Namens Asima (nach 2 Kön. 17, 30. אַשִׁימָא) verehren sollen. Das Erstere ist eine reine Erdichtung. Nicht eine Turteltoube und überhoupt nicht die Darstellung irgend eines Gegenstandes, sondern ganz einfache Verzierungen in Messingblech sind über der Kopfel angebracht, in welcher die alte Gesetzesrolle liegt; nnd was das Wort „Asima“ betrifft, so ist auch dieses falsch, wie schon mehre Gelehrte vermuthet haben. Es heißt eigentlich שְׁמָא — „der Name“ — und wird stets statt יהוה gelesen, da sie dieses Wort gleich den Juden nicht aussprechen dürfen. Endlich hat mon geargwohnt, daß in dem stets verschlossenen Gemach, welches der Synagoge gegenüberliegt, Gegenstände zu finden seyen, welche auf Götzendienst hindeuten sollen. Nicht ohne Schwierigkeit gelangte ich dahin, fand aber in demselben nichts als ein sorgfältig verschlossenes und verpacktes, schon halb vermodertes Pergamentblatt mit dem, wie sie behaupten, von Eleazar's eigener Hand geschriebenen hohepriesterlichen Segen (4 Mos. 6, 24—26.). Demnach ist von Götzendienst auch nicht die mindeste Spur bei ihnen vorhanden.

Sie läugnen keineswegs die Existenz der Engel und bösen Geister und sagen, daß beide schon von Anfang an bei der Erschaffung der Welt da gewesen seyen; die Erstern werden 1 Mos. 1, 2. durch רוח אלהים, die Andern durch חשך bezeichnet, und sie sagen: „Gott schuf das Licht, aus dem Lichte gingen die Engel hervor; wie aber das Licht (Feuer) auch Rouch hervorbringt, mithin Finsterniß, so kamen Teufel aus dem Lichte.“ Der Hohepriester nannte mir die Namen der vier größten Engel. Der oberste heißt סנואל, Fonuel (1 Mos. 32, 31.); unter ihm stehen אנוסה, Anusa (2 Mos. 14, 25.), כבלע, Cabbala (4 Mos. 4, 20.), und נסי, Nast (2 Mos. 17, 15.). Unter den Teufeln ist der größte עזאזל, Azazel (3 Mos. 16.), unter welchem בליעל, Belial (5 Mos. 15, 9.), und יצרע, Josara (5 Mos. 31, 21.?) stehen. Andere Teufel kennen sie nicht mit Namen, und die genannten Engel und Teufel sind fast durchgängig aus falscher Interpretation der betreffenden Stellen entstanden, wobei ich noch bemerke, daß die Worte אנוסה und נסי von der samoritanischen und der samaritanisch-arabischen Version richtig aufgefaßt sind, und daß יצרע an der angeführten Stelle, wie überhaupt, nicht gefunden wird, also wahrscheinlich für הצרעה (2 Mos. 23, 28., 5 Mos. 7, 20.) steht. Der ewige Aufenthalt der Engel ist in dem Paradies, der der Teufel in der Hölle; beide aber umgeben auch die Menschen, schweben in der Luft als Geister, und dringen in das Herz der Menschen ein, sie zum Guten zu leiten oder zum Bösen zu verführen. Die Nachkommen Kain's sind zu bösen Geistern geworden, welche, mit Leibern — wie die Menschen — angethan, in eine andere Welt versetzt wurden, oder umschweben die Menschen als Geister, um sie zu verführen; auch die „Tyrannen“ (נפילים, 1 Mos. 6, 4.) waren vom Himmel gefallene böse Geister, welche Böses auf der Erde stifteten.

Wo das Paradies und die Hölle zu ſuchen ſeyen, wußte mir der Hoheprieſter nicht zu ſagen. Einmal ſagte er, ſie ſeyen auf der Erde, man wiſſe aber nicht wo? Ein andermal behauptete er, die Hölle ſey in oder über Jeruſalem, weil es nahe dem todten Meere liege, und das dortige Waſſer einen Schwefelgeruch habe, das Paradies aber auf oder über dem Garizim. Unter שאול verſtehen ſie die Gräber, in denen die Körper bis zum Tage des Gerichts bleiben; die Seelen ſchwingen ſich empor in die Luft, wo ſie bis zu dieſem Tage, die Guten in einem glücklichen, die Böſen in einem unglückſeligen Zuſtande verbleiben, jedoch ohne Kenntniß der Zeitdauer, da ſie eben unſterblich ſind. Die, von denen in der Thora geſagt iſt, daß ſie zu ihren Vätern oder ihrem Volke verſammelt wurden, ſagte er weiter, gingen als reine Geiſter gleich nach dem Tode in das Paradies, wo ſie bis zum jüngſten Gericht bleiben; dann erhalten ſie ihre Leiber wieder, und gehen, mit dieſen angethan, in das Paradies zurück. Die Böſen gehen zuerſt als Geiſter in die Hölle, vom jüngſten Tage an aber werden ſie dort ſeyn mit ihren Leibern angethan, mit denen ſie geſündigt haben. An dieſem Tage, ſagte er ferner, werden alle Todten, die bis dahin Staub und nichts waren, auferſtehen mit ihren Leibern und allen ihren Gliedern, mit denen ſie Gutes gethan oder geſündigt haben, damit Gott ſie ſehe, wie ſie auf Erden waren. Die Guten gehen dann ein in das Paradies, die Böſen in die Hölle. Jene wie dieſe werden an ihren Orten der Belohnung oder Strafe ewig bleiben. Diejenigen, welche Gutes und Böſes gethan haben, kommen zuerſt, je nach der Größe ihrer Miſſethaten, auf längere oder kürzere Zeit in die Hölle, und dann erſt in das Paradies. Henoch iſt der einzige Menſch, welcher gen Himmel gefahren und gleich Engel geworden iſt. Ein andermal ſagte er aber: in dem Paradies und der Hölle werden die Menſchen nicht mehr ſeyn wie hier, ſondern bloße Geiſter ohne Körper, daher ſie auch keine Erinnerung des vorhergehenden Lebens haben, ſich nicht verheirathen, ſondern die guten zu Engeln, die böſen zu Teufeln werden. Man ſieht daraus, daß ſie auch in ihren Anſichten von dem zukünftigen Leben ſehr ſchwankend ſind.

Das jüngſte Gericht wird nach dem Erſcheinen des Meſſias eintreten. Die einzige Prophezeihung auf dieſen finden ſie in 5 Moſ. 18, 15.*), ſie halten ihn aber nicht für größer als Moſes, den ſie Muſchi ausſprechen, da ſie 5 Moſ. 34, 10. nicht קָם, ſondern יָקוּם leſen, ſo daß Moſes immer der größte Prophet bleibt, um deſſentwillen allein die Erde von Gott geſchoffen worden iſt. Sie nennen den Meſſias תָּאֵב, Tâêb, d. i. qui poenitentes reddit, s. reducit (sc. ad Deum) homines. Sein Erſcheinen ſoll 6000 Jahre nach Erſchaffung der Welt ſtattfinden, und dieſe ſind jetzt gerade vergangen; daher er jetzt ſchon auf Erden wandelt, jedoch ohne es ſelbſt zu wiſſen. In dem Jahre 1853 erwarteten ſie eine große politiſche Umwälzung, aber im Jahre 1863 werden ihnen zufolge die Könige der Erde aus allen Völkern die Weiſeſten an einen beſtimmten Ort verſammeln, um durch gegenſeitige Berathung den wahren Glauben zu ermitteln. Auch von den Iſraeliten, d. i. Samaritanern, wird Einer dahin geſandt werden, und dieß iſt der Tâêb. Dieſer wird den Sieg davontragen, ſie auf den Garizim führen, wo ſie unter den 12 Steinen die 10 Gebote (oder die ganze Thora) und unter dem Steine von Bethel (ebenfalls auf dem Garizim, ſ. weiter unten) außer denſelben noch die Tempelgeräthſchaften und das Manna finden werden. Dann werden Alle an die Thora glauben, und den Tâêb als ihren König, alſo als den Beherrſcher der ganzen Erde, anerkennen. Er wird alle Menſchen bekehren und gleichmachen, und 110 Jahre auf Erden leben, dann aber ſterben und neben dem Garizim begraben werden; denn auf dem reinen, heiligen Berge, der 15 Ellen höher als der Ebal, der

*) Denn unter שִׁילֹה, den ſie Schila ausſprechen (1 Moſ. 49, 10.) verſtehen ſie nicht den Meſſias, ſondern Salomo, und erklären die Stelle ſo: bis Salomo kommt, wird das (angemaßte) Scepter von Juda nicht weichen; dann aber, da Salomo dem Scheriar und Itanu, Nachkommen von Kain, die Zauberei trieben, anhing, wird dieſes Scepter nicht mehr bei ihnen bleiben.

nächſt ihm höchſte Berg auf der Erde, bei der Sündfluth allein als der Ararat der Geneſis nicht überſchwemmt und daher nicht durch Kadaver verunreinigt ward, darf keine Grabſtätte ſeyn. Hierauf wird die Erde noch einige Jahrhunderte beſtehen, bis das ſiebente Jahrtauſend vollendet ſeyn wird, und dann das jüngſte Gericht eintreten.

Die heilige Schrift beſchränkt ſich bei ihnen bekanntlich nur auf den Pentateuch, den ſie hebräiſch, aber mit ſamaritaniſchen Karakteren geſchrieben, in der Synagoge vorleſen. Die hebräiſche Quadratſchrift nennen ſie יְהוּדִי, „die jüdiſche“, ihre ſamaritaniſche aber עִבְרִי, „die hebräiſche“. Ihr Text gibt eine von der recipirten jüdiſchen in mancher Beziehung abweichende Recenſion, welche auffallende Uebereinſtimmung mit den LXX zeigt, alſo wahrſcheinlich aus ähnlichen jüdiſchen Codd. gefloſſen iſt; er weicht aber auch wieder von dieſer Verſion öfter ab, und zwar, abgeſehen von zufälligen, durch unwiſſende aber leichtfertige Abſchreiber entſtandenen Varianten, aus grammatiſchen, exegetiſchen und dogmatiſchen Rückſichten, um den Text zu verdeutlichen und die verſchiedenen Stellen in Uebereinſtimmung zu bringen, die Ehre der Patriarchen zu retten, Anthropomorphismen und Anthropopathismen zu vermeiden, und endlich die Heiligkeit des Garizim zu wahren, und dadurch die Richtigkeit ihrer Anſichten gegen die Juden zu beweiſen. (Vgl. Gesenius, de Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate. Hal. 1815. 4.). Das Letzte findet ſich aber nur 2 Moſ. 20, 17., wo ſie einen langen Zuſatz haben, welcher ebenfalls 5 Moſ. 5, 21. eingeſchoben, und aus 5 Moſ. 27, 2—7. und 11, 30. genommen iſt. Dieſe Worte ſehen die Samaritaner als das zehnte Gebot an, und behaupten, daß wir mit den Juden deren nur neun anerkennen, indem wir, aber vielmehr die letzteren, das zehnte aus der Bibel abſichtlich geſtrichen haben. Auch haben ſie an der Stelle 5 Moſ. 27, 4., wie in den beiden Zuſätzen zu den Geboten, ſtatt des Ebal den Garizim geſetzt. Hieraus ergibt ſich, daß dieſe Recenſion bis auf die Zeit der Trennung der Samaritaner von den Juden und der Entſtehung ihrer Sekte, alſo bis auf die Zeit zwiſchen Nehemias und Alexander, zurückzuführen iſt.

Dieſen Text leſen ſie in ihrer Synagoge, ſprechen aber das Hebräiſche auf eine von der unſerigen ganz verſchiedene Weiſe aus. Mr. Bargès hat in ſeiner Schrift: „Les Samaritains de Naplouse etc. Par. 1855. 8.“, eine kurze Probe 1 Moſ. 1—5. mit einigen Bemerkungen gegeben; ein ausführlicheres Eingehen in die Einzelheiten derſelben würde hier nicht an ſeiner Stelle ſeyn, daher ich es zu einer anderen Gelegenheit verſpare, und hier mich nur auf einige Allgemeinheiten beſchränke. Es iſt bekannt, daß ſie die Gutturale nicht ausſprechen, und daher ſelbſt א und ה nicht unterſcheiden — nur ע iſt zuweilen hörbar —, ſie dienen ihnen faſt nur als Zeichen der Vokaldehnung, und da der A-Ton bei ihnen der vorherrſchende iſt, ſo erhalten oft ganz verſchiedene Worte dieſelbe Ausſprache. Gleichwohl verlängern ſie, wenn ein Guttural verdoppelt werden ſoll, nicht, wie wir nach der jüdiſchen Ausſprache, den vorhergehenden Vokal. Das ר, welches bei ihnen mehr als Lingual, denn als Guttural geſprochen wird, verdoppeln ſie gleich den anderen Conſonanten. Die doppelte Ausſprache der litterae בגדכפת kennen ſie nicht, und haben ſie nur für ב und פ, jedoch mit dem Unterſchiede, daß die härtere wie die weichere Ausſprache auf beſtimmte Worte vertheilt iſt, und bei denſelben in allen Fällen verbleibt, ſo daß die weichere auch zu Anfang der Wörter, wie nach vokalloſen Conſonanten und bei Verdoppelung, die härtere aber auch nach Vokalen ſich ſtandhaft erhält. Im Ganzen ſcheint die weichere Ausſprache des פ als f die vorherrſchende zu ſeyn, was vielleicht dem Einfluſſe des Arabiſchen zuzuſchreiben iſt. Nur bei dem Präfix ב habe ich eine doppelte Ausſprache bemerkt, da es in den Fällen, wo es zu Anfang der Wörter ein Schwa bekommen ſollte, einen Vorſatzvokal erhält, welcher eine weiche Ausſprache, unſerem w ähnlich, bewirkt; wird es aber mit einem Vokal ausgeſprochen, ſo fällt die Aſpiration weg. Das ר erhält bei der Verdoppelung die Ausſprache von b, und dieſe wird ihm auch gegeben, wenn die einem vorhergehenden Guttural eigentlich zukommende Verdoppelung auf daſſelbe übergeht. Für שׁ und שׂ haben

ſie mit den Aramäern nicht die doppelte Ausſprache van s und sch, ſondern ſprechen es ſtets sch aus, indem ס den reinen Ton des s vertritt. — In Betreff der Vokale iſt, wie vorhin bemerkt warden, der natürlichſte Vokal a bei weitem der vorherrſchendſte, und nächſt demſelben das aus ihm getrübte ae und e. Sie kennen die Länge und Kürze der Vokale, und laſſen bei Verlängerung eines Wortes am Ende und bei dem Fortrücken des Tones ein e in i und ein o in u übergehen, waraus hervorgeht, daß auch bei ihnen die getrübten Vokale e und o länger ſind als i und u. Oefter leiden die Vokale eine Veränderung analag dem folgenden Conſananten, der auf ſie einwirkt. Um ein Wort nicht mit einem vokallaſen Conſananten zu beginnen, ſetzen ſie häufig einen Vokal vor, jedoch, weil der Text nicht verändert werden darf, kein א prostheticum, ſo daß das Wort mit einem Vokale anfängt. Um Kakophanie zu vermeiden, geben ſie dem Präfix ב, welches eigentlich vokallos iſt, vor einer littera בומף, und dem ל vor einem anderen ל einen vollen Vokal. — Der Ton ruht gegen die Regel der Maſorethen faſt ſtets auf der penultima.

Im Allgemeinen iſt zu bemerken, daß trotz mancher Willkürlichkeiten in Betreff ihrer Ausſprache doch auch ſtreng durchgeführte Conſequenzen und beſtimmte Geſetze befolgt ſind, welche zu weiterem Nachdenken auffordern, und zur Beſtätigung, aber auch zur Rektificirung der jüdiſch-chriſtlichen Ausſprache dienen können.

Außer dem hebräiſchen Texte des Pentateuchs haben die Samaritaner auch noch Ueberſetzungen derſelben. Sie behaupten, ihre älteſte Ueberſetzung ſey eine griechiſche geweſen. Dies muß die in den Hexapl. des Origenes als *τὸ Σαμαρειτικον* angeführte geweſen ſeyn, welche wahrſcheinlich für die Samariter in Aegypten angefertigt wurde. Sie ſelbſt beſitzen auch nicht einmal Fragmente mehr davon.

Nächſt dieſer iſt die älteſte die in ihrem jetzt ausgeſtorbenen und von den Meiſten nicht mehr verſtandenen Dialekte geſchriebene ſamaritaniſche Ueberſetzung. Schalâma nannte dieſe עִבְרִי, ſein Sahn aber סִרְיָנִי. Der Erſtere ſagte, ſie ſey van einem Prieſter, Nathanaêl, der zu Sanballat's Zeit, 1013 Jahre nach Joſua gelebt habe, und zwar auf Befehl und den Wunſch eines fremden Königs gemacht worden, der auch zugleich den Onkelos, welcher erſt Chriſt geweſen und dann Jude gewarden ſey (!), aufgetragen habe, eine Ueberſetzung anzufertigen. Amram, ſein Sahn, aber ſagte einmal, ſie ſey aus der ſyriſchen wahrſcheinlich gefloſſen, ein andermal dagegen behauptete er, daß ſie ein Gemiſch van zwei alten Verſtanen ſey, deren eine van Abed-elah (Abdullah) aber Nathanaêl (dieß wußte er nicht genau), die andere van Onkelos herrühre. Man ſieht, daß auch hierin die Samaritaner nichts als vage Conjekturen zu geben wiſſen, und da wir auch ſonſt keine beſtimmten Indicien über ihre Entſtehung haben, ſo iſt es ſchwer, das Alter derſelben zu beſtimmen. Nur ſo viel läßt ſich mit einiger Sicherheit behaupten, daß ſie ſpäteſtens im erſten chriſtlichen Jahrhundert vorhanden geweſen ſeyn muß, da (*τὸ Σαμαρειτικόν*) jene griechiſche Ueberſetzung, welche ſich als eine Tochter dieſer Verſtan kund gibt, ſchon dem Origenes bekannt war. Man kannte bis jetzt, meines Wiſſens, nur zwei Codices davan, welche beide in Rom ſind, und der Text wie die Ueberſetzung in der Pariſer und Landoner Polyglatte ſind ſehr fehlerhaft. Die Ueberſetzung iſt im Ganzen treu, zuweilen, beſanders bei ſchwierigen Stellen, frei und oft ganz verfehlt. Daß ſie dem Onkelos oft folge, beſtätigt ſich nicht, und ihre Uebereinſtimmung mit dieſer iſt aus der Verwandtſchaft der beiden Dialekte zu erklären. (Vgl. Winer, de versionis Pentateuchi Samaritanae indole. Lips. 1817. 8.

Die Samaritaner beſitzen auch noch eine arabiſche Verſion. Amram verſicherte mir, daß der Pentateuch öfter van ihnen in das Arabiſche überſetzt warden ſey. Der Erſte, ſagte er, welcher die Thora in's Arabiſche überſetzte, war ابو عبيد الدستان, Abu-'Obeid-ed-Daſtân, welcher kurz nach der Eraberung des Landes durch die Araber lebte, aus Nablus ſtammte und Wächter an dem Grabe Eleazar's war. Später überſetzte Abu-Saïd, ebenfalls ein Samaritaner, den Pentateuch für die Engländer (!) in das Arabiſche. Dieſe wunderliche Anſicht hatte ſich der Prieſter wahrſcheinlich daher gebildet, weil er

die des Saadias, welche Abu-Saïd verbeſſert hat, in der Londoner Polyglotte fand, deren erſten Theil Th. Marſhall den Samaritanern als Gegengeſchenk für den van ihm erhaltenen Codex überſandte, um ſie noch mehr in der Anſicht zu beſtärken, daß er und Andere Glaubensbrüder von ihnen ſeyen. Außerdem verſicherte er, daß es noch viele arabiſche Verſionen von Verſchiedenen ihrer חכמים gebe, welche dieſelben bei ihren Abſchriften der Thora daneben geſetzt haben. Abu-Saïd lebte im 11. oder 12. Jahrhundert, und hat unmittelbar aus dem hebräiſch-ſamaritaniſchen Text überſetzt, aber die Verſion des Saadias var Augen gehabt, welcher er oft gefalgt iſt. (Vergl. Silv. de Sacy im 10. Bande von Eichhorn's Allgem. Bibl. der bibl. Litteratur, und vollſtändiger im 49. Bde. der Mémoires de l'Acad. des inscr. Juynboll Comment. de versione arabico-samaritana im 2. Bande der Orientalia, edd. Juynboll, Roorda, Weijers. Amst. 1846. 8. Herausgegeben wird dieſe Ueberſetzung jetzt von A. Kuenen, wovon bis jetzt Genes. 1851, Exod. und Levit. 1854 zu Leyden erſchienen ſind.

Die übrige Litteratur der Samaritaner iſt ſehr unbedeutend. Sie haben 10 Gebetbücher für die Sabbathe und Feſttage und außerdem noch zwei Liederſammlungen, van denen die eine in دَرّان, Durrân, d. i. die „Perlenſchnur", die andere, größere, welche zugleich das Durrân mit umfaßt, Deſter genannt wird. Als den Sammler des Durrân nennen ſie عمران الزمان, Amrân-ez-zemân oder Amram-Dari, welcher var Chriſto gelebt haben ſoll. In dieſen Gebeten und Liederſammlungen finden ſich Gebete und Geſänge aus allen Zeiten, da es jedem Prieſter verſtattet iſt, Gebete und Lieder für die verſchiedenen Zeiten hinzuzufügen. Die älteſten Stücke ſollen ſamaritaniſche Gebete der Engel (!) ſeyn, die ſie theils nach Vollendung der Stiftshütte, theils nach dem Tode Aaron's, über dem Leichnam ſchwebend, als das Volk nicht glauben wollte, daß er todt ſey, geſungen haben ſollen; ferner Gebete, ebenfalls in ſamaritan. Dialekt, von Moſes und Joſua. Die Zahl ihrer Liederdichter iſt ziemlich groß, die bedeutendſten und geſchätzteſten unter ihnen ſind Marqa, Amram Dari und Abiſcha, von denen die beiden erſteren in die vorchriſtliche Zeit gehören ſollen, Abiſcha (für Abiſchua) aber lebte zu der Zeit des Melik-ed-Dhaher Bibars, alſo im 13. Jahrhundert. Die Lieder ſind faſt durchgehends in dem ſamaritaniſchen Dialekte geſchrieben und gereimt; der Reim ſoll ſeit 1500 Jahren bei ihnen eingeführt ſeyn, die früheren Gedichte waren ohne Reim und ohne alles Versmaß. Der Reim iſt theils durchgehend durch das ganze Gedicht, theils abwechſelnd nach den einzelnen Strophen, einige ſind auch dappelt gereimt, in der Mitte und am Ende. Es gibt auch alphabetiſche Gedichte, und oft zeigen die Anfangsbuchſtaben den Namen des Verfaſſers. Einige ſind den Straphen nach abwechſelnd arabiſch und ſamaritaniſch. Sie haben auch Gedichte über die Myſterien der Buchſtaben, und Bücher darüber, die aber, wie ſie ſelbſt ſagen, ſehr ſchwierig und unverſtändlich ſind *).

Van Moſes haben die Samaritaner (nach ihrer Angabe) eine in ihrem Dialekte geſchriebeue kurze theils geſchichtliche, theils prophetiſche Chronik, welche von Adam bis an das Ende der Welt geht. Der Hoheprieſter iſt im Beſitz eines alten Codex auf Pergament, etwa 16 Blätter ſtark. Ein ähnliches arabiſch geſchriebenes Buch beſitzen ſie van Jakab Beſini, welcher vor Muhammed (?) gelebt haben ſoll. Marqa ſoll 60 Bände verſchiedenen Inhalts hinterlaſſen haben. Der größte Theil ihrer Litteratur iſt arabiſch, die früheren hebräiſchen und ſamaritaniſchen Schriften ſind meiſt durch den Kaiſer Commodus vernichtet worden. Sie haben noch Fragmente über das Leſen der Thora und grammatiſche Bruchſtücke, vorzüglich aber Commentare zu dem Pentateuch und Streitſchriften gegen die Juden, auch eine Schrift über die Geburt Moſis, und

*) Sie beſitzen ein Buch über die Berechnung der Neumonde und Feſte, aus welchem der Hoheprieſter alljährlich den Kalender anfertigt. Dieß ſoll von Adam herrühren und durch Tradition auf Finâs (Pinehas) gekommen ſeyn, der es dann niederſchrieb.

endlich zwei Chroniken. Die eine ist das Buch Josua, die andere die Chronik von Abul-Fath, beide ebenfalls arabisch.

Das Buch Josua hat seinen Namen davon, daß es seinem Hauptinhalte nach die Geschichte Josua's erzählt, welcher aber noch weitere Nachrichten beigefügt sind, die (nach Abul-Fath) bis auf die Zeit des Alexander Severus gehen, aber bis in die Zeit der christlichen Kaiser zu führen scheinen. Die Abfassung desselben scheint in das 12. oder 13. Jahrhundert n. Chr. zu setzen zu seyn. Die Nachrichten von Josua stimmen theilweise fast wörtlich mit dem Hebräischen überein, entfernen sich aber dann wieder wesentlich von demselben, und sind vielfach ausgeschmückt; die späteren Berichte enthalten wenig Geschichtliches. Diese Chronik, von welcher bis jetzt ein einziger Codex bekannt war, der 1584 aus Aegypten an Scaliger geschickt wurde, ist von Juynboll mit latein. Uebersetzung und ausführlichem Commentar im Jahre 1848 zu Leyden herausgegeben worden. Die Chronik des Abul-Fath wurde zuerst durch Abraham Echellensis bekannt, der eine Handschrift davon in der Bibliothek des Cardinals Mazarin fand, die später wahrscheinlich nach Paris gekommen ist. Eine zweite kam durch Huntington nach Oxford, von welcher Schnurrer und S. de Sacy Copien erhielten, und der Erstere in dem „neuen Repertorium für biblische und morgenländ. Litterat. Th. 1. S. 120 u. ff., sowie in den Memorabilien, 2. Stück S. 54 u. ff., der letztere aber in seiner Chrest. arabe Tom. I. p. 334 sqq. Auszüge mittheilten. Eine dritte neuere Copie erwarb ich in Nablus für die königl. Bibliothek in Berlin, und eine vierte endlich, von dem jetzigen Hohenpriester gemacht, der die Geschichte bis auf die neueste Zeit fortgeführt hat, ist durch Vermittelung des Consuls Dr. Rosen soeben nach Berlin gekommen. Diese Chronik ist in der Mitte des 14. Jahrhunderts verfaßt und enthält in ihrer ursprünglichen Abfassung die Geschichte von Adam bis auf Muhammed. Der Verfasser hat außer mehreren anderen geschichtlichen Werken, unter denen sichtbar auch jüdische Quellen waren, auch die samaritanische Chronik von Josua, wie er selbst sagt, benutzt, erzählt viel Fabelhaftes und ist im Ganzen nur wenig zu gebrauchen*).

Es bleibt mir nun noch übrig, über die Feste und Gebräuche der Samaritaner zu sprechen, zuvor aber noch einige Worte über den Garizim.

Der Garizim ist der heilige Berg. Auf oder über ihn setzen sie das Paradies, und aller Regen, welcher die Erde befruchtet, geht von ihm aus. Von der Erde des Garizim wird Adam gebildet und lebte hier — doch sagte der Priester, daß Einige seinen Wohnsitz nach Serendib (Ceylan) verlegen. Sie zeigen noch die Stätte, wo Adam den ersten Altar, und die, an welcher Seth seinen Altar errichtete. Er ist der Ararat der Bibel, 15 Ellen höher, als der nächst ihm höchste Berg der Erde, der Ebal, der reine, heilige, bei der Sündfluth nicht durch Cadaver verunreinigte Berg; und noch kennen sie den Ort, wo Noah den Altar erbaute, als er aus der Arche stieg, und bezeichnen die sieben Stufen, die zu demselben führten, und auf deren jeder Noah ein Thier geopfert habe. Noch steht der Altar, auf welchem Abraham seinen Sohn opfern wollte, und sie wissen genau, wo der Widder (1 Mos. 22, 13.) stand. Auf der Mitte des Gipfels ist auch Bethel, wo Jakob (1 Mos. 28.) schlief, und die Himmelsleiter im Traume sah, bezeichnet durch einen großen breiten Stein. Etwas weiter hin war die Stelle, wo Josua wieder (nach ihrem Texte) den ersten Altar erbaute, und noch zeigen sie die 12 Steine, auf deren unterer Seite das Gesetz Mosis geschrieben stand (vergl. 5 Mos. 27, 8. Jos. 8, 32.); und dieß war auch der Ort, wo später ihr Tempel erbaut wurde. Alles dieses zeigen sie auf dem obersten Plateau des Garizim, wo jetzt an der äußersten Nordostspitze nur noch eine nicht mehr benutzte Moschee steht. Aber

*) Als sie früher noch alle ihre Bücher auf Pergament schrieben, war dieses stets von selbstgeschlachteten Thieren bereitet; und wenn ihre Bücher lederne Einbände haben, so müssen auch diese von den Häuten solcher Thiere genommen seyn, die ein Samaritaner geschlachtet hat. Anderes Leder zu gebrauchen, sowie anderes Fleisch zu essen, ist ihnen streng verboten.

die umherliegenden Quadersteine zeigen deutlich, daß hier ein größeres Gebäude, vielleicht eine Festung, gestanden hat, wenn sie nicht etwa nach Ueberreste des samarit. Tempels aber vielmehr eines später dort wahrscheinlich errichteten christlichen Klosters sind, wofür die zahlreichen kleinen viereckigen Steinchen, die man dort findet, und welche wahrscheinlich zu einem mustivischen Fußboden gehört haben, zu sprechen scheinen. Wenn man von der höchsten Spitze zu einem zweiten etwas niedriger gelegenen Plateau geht, so wird zuerst am Abhange die Stelle gezeigt, an welcher das Haus des Hohepriesters stand, und dann gelangt man an die nach jetzt gebrauchte Opferstätte, von welcher westlich, da, wo man wieder hinabsteigt, das Dorf מַקֵּדָה — die Samaritaner nennen es מַקֵּדָה — gestanden haben soll, in dessen Nähe die Höhle angedeutet wird, in welche die fünf kanaanitischen Könige (Jos. 10, 17.) geflohen waren. Alle diese Stellen, die von ihnen als heilige angesehen werden, sind darum zu erwähnen, weil sie für jede derselben besondere Lektionen und Gebete haben, welche gesprochen werden, wenn die ganze Gemeinde in Processión auf den heiligen Berg zieht. Dies geschieht alljährlich dreimal, am Fest der ungesäuerten Brode, am Wochenfest und am Laubhüttenfest. Im Ganzen haben sie sieben Feste nach 3 Mos. 23.

Das wichtigste Fest für uns, weil es zugleich mit einem Opfer verbunden ist, ist das Fest des Pesach. Das Opfer dieses Festes ist das einzige, welches von den Samaritanern noch jetzt dargebracht wird, da es ein Opfer ist, welches für das ganze Volk bestimmt war, an welchem die ganze Gemeinde Theil nimmt; alle übrigen Opfer haben mit der Zerstörung des Tempels aufgehört. Es gehören dazu manche Vorbereitungen. In dem Monat Temmuz des vorhergehenden Jahres, welcher ungefähr unserem Juli entspricht, nachdem die Ernte vollendet, und in der Regel, wenn das Getreide noch in den Aehren ist, kaufen sie dieses von den Muhammedanern, welche allein Feldbau treiben, weil es nicht von Ochsen nach der dort gewöhnlichen Weise, sondern nur von Menschen gedroschen seyn darf, und lassen von ihren Frauen und Töchtern die Körner ausklopfen, die sie dann bis zu dem Pesach aufheben. Sechs bis zehn Tage vor dem Feste reinigen sie sich, ihre Wäsche, Kleider, Geräthschaften und das ganze Haus. Am 10. des Monats Nisan kaufen sie Lämmer, da sie selbst zu wenig haben, welche in dem 1. Tischrin (unserem Oktober entsprechend) des vorigen Jahres geboren sind. Dies wissen sie daher, weil nur die in den kalten Monaten gebarenen gesund und kräftig, die früher geborenen aber krank und schwächlich sind. Daher nehmen sie auch später gebarene, und ziehen die späteren den früheren vor; jedoch müssen sie noch von diesem Jahre seyn und dürfen weder äußerlich noch innerlich einen Fehler haben. Am 14. des Nisan gehen sie auf den Berg, und schlagen auf dem ersten, dem niederen Plateau ihre Zelte auf. Bei Sonnenuntergang des 15. werden die Lämmer geschlachtet; wenn aber das Pesach gerade auf den Sonnabend fällt, so findet das Schlachten schon nach Mittag (בֵּין הָעַרְבַּיִם) statt, also in der Zeit, da die Sonne sich zum Untergang neigt. Dies war gerade im Jahre 1853 der Fall, als es ihnen seit der Vertreibung von Ibrahim Pascha zum erstenmale durch englische Vermittelung wieder verstattet worden war, das Fest auf dem Garizim zu feiern, und ich das Glück hatte, der Cermonie beizuwohnen. Schon vor Mittag ging der Hohepriester mit Mehreren aus der Gemeinde nach der unweit von ihren Zelten etwa 7 Fuß tiefen und halb so breiten, mit Steinen ausgelegten Grube, in welcher die Opferlämmer gebraten werden sollten. Er begann ein Gebet, in welches die Anderen sogleich einstimmten, und zündete dann ein dürres Reishalz an, welches er in die Grube warf. Sogleich wurden andere Reiser darauf geworfen und die Flamme, welche fortwährend erhalten werden mußte, brannte hell empor. Gegen Mittag wurden an einer anderen Stelle Teppiche ausgebreitet, auf denen sich zwölf Männer, wahrscheinlich mit Rücksicht auf die zwölf Stämme, in zwei Reihen aufstellten, vor ihnen der greise Schalûma; Amram, der Sohn, war der Erste in der vorderen Reihe. Zuerst fielen sie nieder zum stillen Gebet, dann recitirten sie halb singend etwa eine halbe Stunde lang Gebete, das Gesicht nach Bethel zugewendet, wobei

ſie meiſt die Hände vorhielten aber ſie, gleich den Muhammedanern, in einander legten, zuweilen auch bei gewiſſen Stellen mit der einen Hand oder mit beiden über Geſicht und Bart ſtrichen. Die Gebete, beginnend mit dem Preiſe des einigen Gottes, von dem Prieſter geſprochen, den die Anderen wiederholten, beſtehen zuerſt aus einzelnen Stellen des Pentateuchs und dann aus geiſtlichen Geſängen von Abul-Haſan-es-Suri und Marqa. Zwei alphabetiſche Lieder des Letzteren wurden ſtrophenweiſe, bald von der vorderen, bald von der hinteren Reihe recitirt, und zwiſchen jeder Strophe „es iſt kein Gott außer dem Einen Gott“ geſprochen, was, gleich manchem Anderen auf einen, von den Samaritanern natürlich ſtreng geläugneten muhammedaniſchen Urſprung hindeutet, indem ſie behaupten, daß dieſe ihnen nachgeahmt hätten. — So wie das Gebet begann, wurden die Lämmer nach der nahe dabei befindlichen Opferſtätte gebracht. Dieſe beſteht aus einer breiten Rinne, welche von Norden nach Süden zu liegt und an dem ſüdlichen, etwas tieferen Ende offen iſt, um das Blut ablaufen zu laſſen; der nördliche Theil iſt etwas abgerundet, nahe dem ſüdlichen Ende brannte das Feuer, über welchem zwei mit Waſſer gefüllte Keſſel ſtanden; der Rand war mit Steinen ausgelegt. Die Schlächter, deren es immer mehrere unter ihnen gibt, da ſie nur von ihren Glaubensgenoſſen Fleiſch kaufen, hatten ihre Turbane mit einem Taſchentuch umwickelt, trugen, gleich den dabei beſchäftigten Knaben, wahrſcheinlich ihren Söhnen, weiße Hemden und Beinkleider, und verſuchten ihre Meſſer an der Zungenſpitze. Es wurden fünf Lämmer, welche dazu bereit ſtanden, geholt, an den Altar gebracht, und von den Schlächtern zwiſchen den Füßen feſtgehalten; mehrere andere waren in der Nähe für den Fall, daß man Fehler in einem oder mehreren finden würde, die übriggebliebenen werden zurückgegeben. — Kurz vor dem Schluß der Gebete wendete ſich der Prieſter gegen die das ganze Volk repräſentirenden zwölf Männer und ſegnete ſie dreimal, wobei dieſe nach jedem Segensſpruche „Amen“ ſagten. Dann laſen ſie 2 Moſ. 12. und bei den Worten des 6. Verſes: „Und ein jegliches Häuflein in Iſrael ſoll es ſchlachten zwiſchen Abend“, welche der Prieſter beſonders laut ſprach, damit die Schlächter es hörten, wurden ſchnell nach einander die fünf Lämmer geſchlachtet, indem man ihnen unter einem kurzen Gebet die Gurgel durchſchnitt, und den Kopf nur noch an dem Körper hängen ließ. Während dies geſchah, recitirten die zwölf Männer mit dem Hoheprieſter die erſte Strophe eines alphabetiſchen Gedichtes von Marqa, ſtellten ſich dann um die nördliche Seite des Altars und laſen weiter in 2 Moſ. 12. von V. 7. an: „Und ſollt ſeines Blutes nehmen, und beide Pfoſten an der Thüre, und die oberſte Schwelle damit beſtreichen an den Häuſern, da ſie es innen eſſen“ u. ſ. w. bis V. 13. Da ſie keine Häuſer oben hatten, ſo konnten ſie dieſes Gebot nicht erfüllen; auch ſagte mir der Prieſter, daß dieß nur für jenen erſten und einzigen Fall geboten ſey, daher ſie es nicht mehr beobachteten. Dagegen ſahen wir, wie ſich Knaben mit dem Opferblute einen Strich von der Stirn bis zu der Naſenſpitze machten, und Väter und Mütter an ihren kleinen Kindern und ſelbſt Säuglingen daſſelbe thaten. Die Zwölf laſen nun in ſechs Abſchnitten das 12. Kapitel zu Ende, und zwiſchen jedem derſelben eine Strophe des angefangenen alphabetiſchen Liedes. Während ſie dann das 13. Kapitel ebenfalls in verſchiedenen Abſchnitten leſen, gibt der Prieſter einem Jeden der Zwölf ein Stück מָצָה, in welches ein bitteres Kraut, מְרֹרִי genannt, eine Art Lattich, lactuca (nach 4 Moſ. 9, 11,); den Schlachtenden ſteckt es der Prieſter in den Mund. Dießmal geſchah dieß nicht, weil ſie überhaupt bis Sonnenuntergang nichts eſſen durften. Darauf recitirten ſie in gleicher Weiſe das 14. Kapitel, ferner Kap. 15, 1. 18, 10. 11. 4 Moſ. 33, 3. 4. 5 Moſ. 16, 1—8. 2 Moſ. 12, 42., in welchem letzten Verſe, da ſie שִׁמֻּרִים für שִׁמֻּרִים leſen, ihr Name enthalten ſeyn ſoll, den Gott hier erwähnt habe, weil die Juden das Peſach nicht auf die rechte Weiſe feierten. Unterdeſſen goſſen die Schlächter warmes Waſſer über die Opferthiere, um das Abziehen der Wolle zu erleichtern, und nachdem dieß geſchehen war, wurden Querhölzer durch die Sehnen der über einander gelegten Hinterfüße geſteckt, an denen ſie von je zwei jungen Männern gehalten wurden, damit man ſie auf-

ſchneiden konnte. Man nahm nun die Eingeweide heraus, die man reinigte, Lunge, Leber, Herz und Alles, was in dem Leibe der Thiere war, und warf es auf das Feuer der Opferſtätte. Man ſchnitt dann den rechten Vorderfuß und eine Sehne aus dem Fettſchwanze ob, und warf beides auf das Feuer. Der rechte Vorderfuß gehört eigentlich dem Prieſter; da aber dieſer, weil er den Segen zu ſprechen hat, mit der Gemeinde eſſen muß, und nichts übrig bleiben darf, ſo wurde dieſer auch mit verbrannt. Bei dem Ausweiden des einen Lammes bemerkte man, daß die Lunge zuſammengewachſen, und es alſo untauglich für das Opfer war, weshalb man es ganz auf das Feuer warf, und das ſechſte, welches bereit ſtand, ſogleich abſchlachtete. Auch dabei ſagten die Schlächter einige Gebete her. Zuletzt machten ſie noch mehrere Einſchnitte in die Haut der Opferthiere, beſtreuten ſie tüchtig von innen und außen mit Salz, ſteckten eine Stange von unten nach oben durch die Opferthiere, und legten ſie dann zuſammen auf eine Bahre, die man nach der geheizten Grube trug, worin das Feuer noch immer brannte. Auch die Stücke, welche verbrannt wurden, beſtreute man ſtark mit Salz. Als Alles fertig war, nahmen ſie die Stangen von der Bahre, ſtellten ſich damit um die Grube, beteten unter Aufführung Amram's, und ſteckten bei einer beſtimmten Stelle des Gebetes gleichzeitig die fünf Stangen mit den Opferlämmern in die Grube. Auf dieſe wurde ſogleich die Bahre gelegt, ſo daß die Spitzen der Stangen darüber hinausragten, über die Bahre eine dicke Lage Gras und dann Erde, die ſie vorher mit Waſſer ſtark durchweicht und zuſammengeknetet hatten, ſo daß die Grube hermetiſch verſchloſſen, das Feuer ſogleich erſtickt wurde, und die Thiere in der blaßen Gluth braten konnten. — Vor Sonnenuntergang wurde die Grube geöffnet, wobei der Prieſter ein ſamaritaniſches Gebet von Amram-Dari ſprach, und die gebratenen Lämmer herausgenommen. Dann folgt das Abendmahl des Sabbaths und das Eſſen, welches in der (2 Moſ. 12, 11.) vorgeſchriebenen Weiſe, als ob ſie zur Reiſe bereit ſeyen, kauernd, einen Stock in der linken Hand haltend, und ſchnell verzehrt wird; zuvor aber gibt der Prieſter einem Jeden ein Blättchen, מָרוֹר in מַצָּה gewickelt. Zuerſt eſſen die Männer und Knaben, dann die Weiber und Mädchen. Was darnach noch übrig bleibt, wird nach 2 Moſ. 12, 10. in das Feuer geworfen. Darauf beten ſie das Morgengebet, welches vier Stunden dauert. Fällt das Peſach nicht auf einen Sabbath, ſo iſt die Anordnung der Gebete etwas verſchieden, und eben ſo, wenn ſie verhindert ſind, das Feſt auf dem Garizim zu feiern.

Am Tage verſammeln ſich alle Männer und Knaben in dem Zelte oder, wenn es unten gefeiert wird, in dem Hauſe des Hoheprieſters, wohin Jeder nach ſeinem Vermögen die beſten Speiſen bringt, nur kein Fleiſch, weil dieſes an den Tagen des Peſach nicht erlaubt iſt, und nichts bis zum Morgen übrig bleiben darf. An den anderen Feſten iſt dieſes verſtattet; da ſie aber an den Feſttagen wie an den Sabbathen keine Arbeit verrichten dürfen, ſo muß alles für dieſe Tage Beſtimmte vorher zubereitet werden, und in ſolchen Speiſen beſtehen, welche nicht ſogleich verderben. An dem Peſach eſſen ſie Fiſche, Reis, Eier und allerhand Süßigkeiten, aber nichts, worin Sauerteig iſt, den ſie nicht einmal anſehen dürfen. Die Frauen und Mädchen verſammeln ſich in dem Zelte oder Hauſe des שַׁמָּשׁ, welcher allezeit zugleich der Sarrâf (Banquier) des Gouvernements und ein wohlhabender Mann iſt, auch חָכָם genannt wird. Er nimmt die Abgaben ein, bezahlt dann die Beſoldungen, und ſchickt den Reſt nach Conſtantinopel. In dieſem Zelte oder Hauſe ſuchen ſich Frauen und Mädchen auf alle Weiſe zu vergnügen. Die Männer nehmen vor oder nach dem Eſſen die Becher mit Wein oder Raqi (einem aus getrockneten Weintrauben oder Feigen bereiteten Branntwein) in die Hand, und trinken einander zu, indem ſie beſtimmte oder in Verſen extemporirte Segensſprüche dazu ſagen. Nach dem Eſſen gehen ſie in der Regel aus Furcht vor den muhammedaniſchen Bauern wieder in ihre Häuſer, wenn ſie das Feſt oben gefeiert haben; nur wenn daſſelbe, wie im J. 1853, auf einen Sabbath fällt, bleiben ſie bis zu dem Morgen des Sonntags auf dem Berge. Nach einigen Gebeten ſetzen ſie ſich dann

wieder zuſammen, erzählen ſich von Aegypten, dem Durchgang durch das rothe Meer u. ſ. w., und wünſchen ſich Glück zu dem Feſte in ſelbſtgemachten oder auswendig gelernten Gedichten.

Das zweite Feſt iſt das der מצות, der ungeſäuerten Brode. Als Feiertage darin gelten der erſte Tag wie der letzte und der „große Sabbath", welcher dazwiſchen fällt. Dieſer kann aber auch auf den erſten oder letzten Tag dieſes Feſtes fallen, deſſen erſter Tag zugleich das Peſach iſt, und dann hat dieſes Feſt nur zwei Feſttage. An beiden Tagen gehen ſie auf den Gorizim. Den letzten Tag beginnen ſie mit dem Abendgebet, an welches ſich verſchiedene andere Gebete anſchließen. Hierauf kann Jeder nach Belieben nach Hauſe gehen, und ſich zur Ruhe legen, die Aelteren aber und Frömmeren bleiben in der Synagoge, und leſen den Pentateuch von Anfang bis zu der Mitte des fünften Buches, worauf ſie ausruhen, bis die Anderen wiedergekommen ſind. Nun verſammeln ſie ſich an der Thüre der Synagoge, und zwar vor Anbruch des Morgens, recitiren und leſen einige Gebete, und leſen nach dem Glückwunſch des Prieſters im 5. B. Moſ. weiter von da an, wo ſie aufgehört hatten, womit ſie zugleich auf den Berg ſteigen, ein Theil voran, der Prieſter in der Mitte, die Uebrigen hinter ihm. Sie leſen abwechſelnd bald die vordere Reihe, bald die hintere einen Vers, der Prieſter mit beiden zugleich. Unterwegs machen ſie drei Ruhepunkte, und leſen dann weiter bis zu der Stelle, wo Mokkâda gelegen haben ſoll. Hier beendigen ſie den Pentateuch. So geſchah es zur Zeit des Ibrahim Paſcha. Jetzt gehen ſie, ohne zu leſen, bis an dieſen Ort, und leſen da das Buch zu Ende, aus Furcht, von den Muhammedanern geſtört zu werden. Entweder gehen ſie ununterbrochen bis dahin, oder machen beliebige Haltepunkte. Oben auf dem Gipfel des Berges gehen ſie in Proceſſion an alle die genannten, ihnen heiligen Stellen, an denen ſie beſtimmte Gebete verrichten. — Dieß findet an den beiden Feſttagen ſtatt, nicht aber an dem Sabbath, weil ſie an dieſem Tage nicht reiſen dürfen; fällt aber der Sabbath auf einen der beiden Tage, ſo ziehen ſie am Tage vorher auf den Berg.

Der große Sabbath der Maſſoth iſt zugleich der erſte der 50 Tage oder der 7 Sabbathe bis zu dem Pfingſtfeſte. Jeder dieſer ſieben hat einen beſonderen Namen, und dieſer erſte heißt auch שַׁבַּת הַיָּם, „der Sabbath des Meeres", weil an dieſem Tage hauptſächlich das Lied der Mirjam nach dem Durchzug der Kinder Iſrael durch das rothe Meer abwechſelnd geleſen wird. An dieſem wie an acht anderen feſtlichen Tagen wird die älteſte von den fünf Pergamentrollen, welche im Schranke der Synagoge liegen — angeblich von Abiſchua, Sohn des Pinehas, 13 Jahre nach dem Einzug der Iſraeliten in Kanaan auf dem Garizim geſchrieben — vorgezeigt und geküßt, wobei ſie zugleich mit der rechten Hand darüber und dann über ihr Geſicht ſtreichen.

Zwiſchen dem ſechſten und ſiebenten Sabbath, drei Tage vor Pfingſten, fällt das dritte Feſt, der Tag des Sinai (Sini geſprochen) oder „der Tag des Bleibens auf dem Berge Sinai (Sini)", oder auch „der Tag der Schrift" genannt, weil an demſelben die ganze Thora geleſen wird. Nach dem Abendgebet legen ſie ſich zu Bette, ſtehen aber um 4 Uhr, d. i. zwei Stunden vor Mitternacht, wieder auf, und beten oder leſen vielmehr ununterbrochen bis zu Sonnenuntergang. Es iſt ihnen aber auch verſtattet, in der Zwiſchenzeit aus der Synagoge zu gehen, zu eſſen und zu trinken; ſie ſind nicht gebunden, dieſen Tag zu feiern, und ſich der Arbeit zu enthalten, ſie dürfen Lichter anzünden und kochen. Dieſer Tag fällt auf die Mittwoche; den Donnerſtag-Abend beginnt der Freitag, und an dieſem Abend verſammelt ſich die Gemeinde in dem der Synagoge gegenüber liegenden Zimmer, genannt בֵּית הַשֵּׁם הַגָּדוֹל, „das Haus des großen Namens", worin der Name Gottes und der hoheprieſterliche Segen von Eleazar geſchrieben, welcher früher in dem Allerheiligſten des Tempels war, aufbewahrt wird. In dieſer Nacht ſtieg Moſes auf den Sinai, wo er 40 Tage blieb, daher dieſe Stelle an demſelben geleſen wird. Der Sonnabend, welcher darauf folgt, heißt auch „der große Sabbath" oder „der Sabbath der Worte", d. i. der zehn Gebote.

Das Pfingſtfeſt, Wochenfeſt, Erntefeſt oder Feſt der Erſtlinge, wird auf ähnliche Weiſe wie das Feſt der ungeſäuerten Brode, durch Beſteigen des Garizim in Proceſſion, Leſen der ganzen Thora und Beſuchen der heiligen Orte begangen.

An dem Poſaunenfeſt, dem erſten Tage des erſten Tiſchrin, werden die zehn Gebote geleſen, und die älteſte Thora wird wieder vorgezeigt.

An dem Verſöhnungstage müſſen ſie ſich von Sonnenuntergang bis wieder zu Sonnenuntergang alles Eſſens, Trinkens, Schlafens und Sprechens unter einander enthalten, und 24 Stunden ununterbrochen in der Synagoge zubringen. Nur an dieſem Tage wird gleich bei dem Beginn des Gottesdienſtes die älteſte Rolle aus dem Schrank genommen und vorgezeigt, in der Nacht die zwei erſten, und am Tage die drei letzten Bücher des Pentateuch geleſen und dazwiſchen die ſchönſten Geſänge, welche die ſamaritaniſche Litteratur aufzuweiſen hat, geſungen.

An dem Laubhüttenfeſt, Seccoth (nicht Succoth) von ihnen genannt, werden Hütten oder vielmehr Lauben von Lorbeer mit dazwiſchengelegten wohlriechenden Blättern erbaut. Es beginnt am Abend nach einigen Bibelverſen und dreimaligem Niederfallen mit einem Gebet, welches früher der Prieſter hinter dem Vorhang recitirte, in Nachahmung der urſprünglichen Hoheprieſter, die, wie ſie verſichern, ſich nie vor dem Volke ſehen ließen, und dieß um ſo eher beobachten konnten, da ihre Wohnung dicht an dem Tempel lag. Dann verſammeln ſie ſich drei Stunden vor Sonnenuntergang wieder, beten, leſen den Pentateuch, und ziehen in Proceſſion auf den Garizim, wo ſie ihn beenden. Für die Wochentage dieſes Feſtes haben ſie ebenfalls beſondere Abend- und Morgengebete, vornehmlich aber für den dazwiſchen fallenden Sabbath und für den achten Tag, welcher wieder als Feſttag gilt.

Die anderen Sabbathe des Jahres feiern ſie in derſelben Weiſe, wie die Juden. Sie leſen die beſtimmten Paraſchen — alljährlich die ganze Thora —, welche aber zum Theil von denen der Juden verſchieden ſind, mit dem letzten Sabbath des erſten Tiſchrin beginnen, und am letzten Sabbath vor demſelben endigen. Ihr bürgerliches Jahr beginnt ebenfalls mit dem Monat Niſan.

Sie haben außerdem noch zwei Verſammlungstage im Jahre, welche ſie אֲשֵׂרוֹת, Summoth, nennen. Dies ſind die beiden Tage, an welchen der Hoheprieſter ganz nach der moſaiſchen Vorſchrift 2 Moſ. 30, 12—14. die תְּרוּמָה, das Hebeopfer, erhält. Sie gelten nicht für Feſttage, die Gemeinde verſammelt ſich nur bei dem Prieſter, wo ſie gezählt wird, und er bekommt von Jedem, der über 20 Jahre alt iſt, einen halben Seckel, d. i. 3 Piaſter. Dafür gibt er ihnen den Kalender für das nächſte Halbjahr, da er jedes Semeſter nach der oben angeführten Schrift einen ſolchen anfertigt. Dieſe Teruma bringt ihm halbjährlich 80—100 Piaſter ein; ſeine übrige Einnahme beſteht nur noch in dem Zehnten, da alle Familien je nach ihren jährlichen Einkünften den 10ten Theil halbjährlich ihm zu zahlen haben. Die Summe dieſes Zehnten beträgt jährlich ungefähr 1200 Piaſter, von denen er aber 100 P. am Peſach und 100 am Laubhüttenfeſt an die Armen vertheilt. Die beiden Summoth finden, die erſte 60 Tage vor Peſach, die andere 60 Tage vor Seccoth ſtatt. Nebeneinkünfte fließen für ihn aus den bei der kleinen Gemeinde nur ſelten vorkommenden prieſterlichen Amtshandlungen, wie Beſchneidungen, Trauungen, Scheidungen und Beerdigungen. Von den Armen bekommt er gar nichts, von den Wohlhabenderen etwa 15, nur von einem ganz Reichen ausnahmsweiſe 100 Piaſter.

Früher gab es an jedem Orte, an welchem Samaritaner lebten, wenigſtens eine Synagoge und bei jeder einen Prieſter. In Nablûs waren mehrere Synagogen, und die Prieſter derſelben verſammelten ſich an den Feſttagen in der Hauptſynagoge oder anfangs in dem Tempel, um dem Hoheprieſter zu aſſiſtiren. Ihre große und Hauptſynagoge war urſprünglich ſüdöſtlich von der Stadt auf der großen Ebene; eine andere war am Nordweſtende derſelben, حزن يعقوب, Huzn Jakub, die Trauer Jakob's, von den Samaritanern חלקת השדה, „das Stück Acker“ nach 1 Moſ. 33, 19. genannt, wo

Jakob's Hütte geſtanden, und er den Tod Joſeph's beweint haben ſoll. Die erſte Synagoge iſt ſpurlos verſchwunden, die zweite entriſſen ihnen die Muhammedaner vor etwa 500 Jahren, und machten ſie zu einer Moſchee. Vor derſelben ſollen eigentlich die erſten Gebete am Laubhüttenfeſt geſprochen werden; ſie thun es aber jetzt in ihrer kleinen und einzigen Synagoge, weßhalb ſie auch nur einen Prieſter haben, der zugleich ihr Hoheprieſter iſt. Es ſteht ihm jedoch frei, Descendenten in männlicher Linie aus ſeinem, dem levitiſchen Stamme während ſeiner Amtsthätigkeit, ſelbſt ohne und gegen den Willen des Volkes, was jedoch nicht geſchieht, zu Prieſtern zu machen; auch wird er von der Gemeinde wohl ſelbſt gebeten, Dieſem oder Jenem die Prieſterweihe zu geben, was er nach eigenem Ermeſſen thun oder ausſchlagen kann; nur darf ein Solcher nicht unter 25 Jahre alt ſeyn, und nie, ſelbſt von ſeiner Geburt an, darf ein Scheermeſſer ſein Haar berührt haben. Wenn er dieſe Bedingungen erfüllt hat, und der Prieſter geneigt iſt, ihm die Würde zu verleihen, ſo bringt er ihn an einem Sabbath oder Feſttage in die Synagoge, ſtellt ihn nach Beendigung der Gebete der Gemeinde vor, und legt die Hände auf ſein Haupt und ſegnet ihn, wobei er ihm einen neuen weißen Mantel ſchenkt und anlegt; es kann aber auch einer aus der Gemeinde ihm einen ſolchen Mantel ſchenken. Dann küſſen ihm die Anweſenden die Hand, und die Feierlichkeit iſt beendet. Nachher kommen ſie in ſein Haus, ihn zu beglückwünſchen, und feiern dieſen Tag als ein Freudenfeſt. Zur Zeit des Tempels wurden Opfer dargebracht. Ein ſolcher Prieſter, aber auch ein Anderer ſeines Stammes, kann eine Geſetzesrolle tragen, er darf aber nur in Abweſenheit des alten Prieſters, da in jeder Synagoge nur ein Prieſter fungiren ſoll, denſelben vertreten. — In der Kleidung unterſcheiden ſie ſich weder außerhalb der Synagoge, noch in derſelben von den Laien, weil die Kopfbedeckung, wie bei allen Orientalen, nie abgenommen werden darf, alſo auch die Fülle ihres Haares — da ſie ächte Naſiräer ſind — nicht ſichtbar wird, und das einzige Kennzeichen, daß ſie den Schlitz am Aermel nach 3 Moſ. 10, 6. gleich denen, welche Prieſter werden wollen, nicht haben, kaum bemerkbar iſt. Nur wenn ſie die Geſetzesrolle aus dem Schranke nehmen, hängen ſie ein Tuch um den Kopf, welches ſie Tallith, טַלִּית, nennen.

Die eigentliche Tracht der Samaritaner iſt weiß, und weiße Turbane trugen ſie in der früheſten Zeit, wie unter Ibrahim Paſcha. Aber der Mamluken-Sultan Melik-en-Naſer war der Erſte, der ihnen befahl, ſtatt der weißen, welche die muhammedaniſchen Molla's vorzugsweiſe haben, blaßrothe Turbane zu tragen, ein Gebot, welches vor etwa 40 Jahren von Neuem eingeſchärft, unter Ibrahim Paſcha aber nicht beobachtet wurde, und jetzt abermals in Kraft getreten iſt. Sonſt unterſcheiden ſie ſich nicht von den Anderen; nur in der Synagoge und an ihren Feſttagen auch außerhalb derſelben in ihren Häuſern — nicht auf der Straße — und, wenn ſie in Proceſſion auf den Garizim gehen, tragen ſie weiße Mäntel und weiße Turbane. Die Schuhe, die ſie gewöhnlich tragen, kaufen ſie von den Muhammedanern; an den Sabbathen und Feſttagen aber, und wenn ſie auf den Garizim ziehen, tragen ſie Schuhe, deren Leder von eigen geſchlachteten Lämmern iſt. Sie geben dieß, da ſie ſelbſt keine Schuhmacher haben, einem Muhammedaner, der die Schuhe davon anfertigt, und machen ſich ein Zeichen daran, um ſicher zu ſeyn, daß er das Leder *nicht vertauſcht*. — Das Haupthaar können ſich die Laien ſcheeren oder auch ſtehen laſſen, *wie ihnen beliebt*; aber an den Backenbart dürfen ſie kein Scheermeſſer bringen, weil ſie die Stellen 3 Moſ. 19, 27. 21, 5. wie die Karaiten auffaſſen, und wie auch Luther überſetzt hat.

Das weibliche Geſchlecht darf ſo wenig wie das prieſterliche das Haupthaar jemals raſiren laſſen und keine Ohrringe tragen, weil aus dieſen das goldene Kalb gegoſſen wurde. Eigentlich ſoll es gleich dem männlichen, an dem Gottesdienſt in der Synagoge Theil nehmen; weil dieß aber bei den Muhammedanern verboten iſt, ſo ſcheuen ſie ſich, und nur alte Frauen kommen dahin, welche ihren Platz in dem hinteren Theile der Synagoge haben.

In Betreff der Familienereigniſſe iſt noch Folgendes zu bemerken:

Wenn ein Knabe geboren iſt, ſo wird den nächſtfolgenden Sabbath, wenn dieſer nicht ein Feſttag iſt, für ſeine Geburt eine Dankſagung geſprochen, und dieſer Sabbath iſt ihm ganz geweiht; bei der Geburt eines Mädchens geſchieht dies nicht. Die Wöchnerin erhält eine beſondere Abtheilung in dem Zimmer, und wird durch eine von Steinen aufgerichtete, niedrige Wand von den Uebrigen geſchieden. Sie bekommt ihre eigenen Löffel, Schüſſeln u. ſ. w., und Niemand darf ſie berühren. So bleibt ſie, wenn ſie einen Sohn geboren hat (nach 3 Moſ. 12.), 33, hat ſie aber eine Tochter geboren, 66 Tage, nach deren Verlauf ſie in ein Bad gehen muß, und alle ihre Kleider gereinigt werden.

Am 8. Tage nach der Geburt findet, ſelbſt wenn dieſer ein Sabbath iſt, regelmäßig die Beſchneidung der Knaben ſtatt, welche als ein Feſttag für die ganze Familie gefeiert wird. Der Vater ladet dazu ſeine Verwandten und Freunde ein. Der Prieſter verrichtet nach einigen Gebeten die Beſchneidung, läßt ſich dann von dem Vater des Knaben deſſen Namen ſagen, und beendet die Feierlichkeit mit einem Segensſpruche. Der Knabe wird von allen Anweſenden beſchenkt, und dieſe werden von dem Vater bewirthet. Auch am Tage der Entwöhnung der Kinder, Knaben oder Mädchen, welches nach orientaliſcher Sitte erſt nach 2 — 2½ Jahren geſchieht, ſowie wenn dem Knaben zum erſten Male das Haupthaar abraſirt wird — in demſelben Alter —, und wenn ein Mädchen in das Alter der Jungfrauſchaft tritt, werden Geſchenke von Verwandten und Freunden gebracht. Die Geburtstage werden aber bei ihnen nicht gefeiert; dies betrachten ſie als einen heidniſchen Gebrauch, da nach 1 Moſ. 40, 20. Pharao ſeinen Jahrestag feſtlich beging.

Die Knaben pflegen ſich im 15. oder 16., die Mädchen im 12. Lebensjahre oder noch früher zu verheirathen. Wenn ein Jüngling heirathen will, ſo geht er oder ſein Vater zu dem Vater des Mädchens, welches er, ohne es zu kennen, und ohne es geſehn zu haben, ſich erkoren hat, und bittet um deſſen Einwilligung. Iſt dieſer damit einverſtanden, ſo bringt der zukünftige Bräutigam ſeine Verwandten zu ihm, welche mit demſelben darüber ſprechen. Wenn das Mädchen ſchon erwachſen iſt, ſo gehen zwei von ſeinen Verwandten zu ihr, und fragen ſie, ob ſie geneigt ſey, dem Jüngling ihre Hand zu geben? Will ſie dies nicht, ſo wird ſie nicht gezwungen; willigt ſie aber ein, ſo muß ſie für dieſen Tag den Prieſter, ihren Vater, oder wen ſie ſonſt von ihren Verwandten dazu wählen will, zu ihrem Stellvertreter ernennen, welchem dann der Bräutigam einen Ring, 10 Goldſtücke, ein ſeidenes Kleid und zwei Schleier für ſie übergibt. Iſt das Mädchen noch nicht erwachſen, ſo wird ſie ſo wenig, als ihre Mutter um ihre Einwilligung gefragt und gebeten. Der Bräutigam ladet an dieſem Tage die Zeugen mit dem Prieſter zu dem Vater der Braut oder deren Stellvertreter ein. Sie ſetzen ſich in einen Kreis, der Vater der Braut zur Linken des Prieſters, der Bräutigam ihm gegenüber, welcher mit den Worten beginnt: „Ich frage Dich, Scheich NN., nach dem Geſetze Gottes und ſeines Geſandten, Moſes, des Sohnes von Amrom, über dem der Friede Gottes ſey, ob Du mir Deine Tochter unter der Bedingung, daß ich ihr die beſtimmte Mitgift verſpreche, und dieſelbe zur Hälfte vorauszahle, zur Ehe geben willſt?“ (Die Mitgift beſteht bei einer Wittwe aus 2500 Piaſtern (150 Thlr.), von denen ſie 1200 (gegen 75 Thlr.) voraus bekommt, bei einer Jungfrau aus 4900 Piaſtern (305 Thlr.), wovon ſie 2400 Piaſter (150 Thlr.) zuvor erhält, bei einer Jungfrau aber aus dem prieſterlichen Geſchlechte aus 6100 Piaſtern (380 Thlr.), wovon ihr 3000 Piaſter (183 Thlr.) voraus gegeben werden. (Die Braut ſelbſt, und nicht der Vater, erhält dieſe Mitgift.) Der Vater antwortet: „Ich gebe ſie Dir zur Ehe, und nehme Deine Bitte unter dieſer Bedingung an.“ Nun ſagt der Prieſter: „Der Bund Abraham's, Iſaak's und Jakob's iſt ein wahrer, feſter Bund nach dem Geſetze Gottes und ſeines Geſandten, Moſes, des Sohnes von Amram, über dem der Friede Gottes ſey“, lieſt dann die auf die Ehe bezüglichen Stellen der Thora; die Verſammelten antworten ihm, und geben dem Bräutigam ihren Segen. Dieſer bringt dann den von dem Prieſter

geſchriebenen Ehecontrakt, worin zuerſt das Datum ſteht, darauf der Name des Jünglings, ſeines Vaters und Wohnortes mit Lobeserhebungen auf ihn, ſeine Eltern und Verwandten, alsdann der Name der Braut, ihres Vaters, Geſchlechtes und Wohnortes. Dieſem folgen die angegebenen Bedingungen und die gegenſeitigen Verpflichtungen, welche ſie mit dem Eheſtande übernehmen. Zuletzt ſtehen die Namen der Zeugen für Bräutigam und Braut, zwei oder drei, welche anerkannt rechtliche Männer und mindeſtens 20 Jahre alt ſeyn müſſen. Dieſer Contrakt wird am Verlobungstage geſchrieben und am Hochzeitstage vorgeleſen. Die Hochzeit wird von dem Bräutigam oder deſſen Vater willkürlich nach kürzerer oder längerer Friſt beſtimmt, und zwar eine ganze Woche, vom Sonntag bis zum Sonnabend gefeiert. An dem eigentlichen Hochzeitstage, welcher ſtets ein Freitag iſt, gehen einige Verwandte gegen Abend, kurz vor Sonnenuntergang, zu dem Vater der Braut, nehmen ſie von ihm, und führen ſie in das Haus des Bräutigams, und nach Sonnenuntergang führen die jungen Leute den Bräutigam zu der Braut, die er bis dahin noch nicht geſehen hat, gehen dann fort, und kommen alle Tage wieder. Nach dem Morgengebet des Sabbaths verſammeln ſich die Verwandten und Freunde mit dem Prieſter in dem Hauſe des Bräutigams, wo die Paraſcha geleſen wird. Zuerſt lieſt der Prieſter einen Vers, dann der junge Mann, hernach die Andern. Darauf eſſen und trinken ſie, und gehen zu dem Mittagsgebet in die Synagoge. Nach dieſem gehen ſie wieder in das Haus des jungen Gatten, und Einer, der eine gute Stimme hat, nimmt ein Glas, mit Wein oder Raqi gefüllt, und ſingt einen Segensſpruch auf die Neuvermählten. Darauf folgt ein Reſponſarium zwiſchen dem Prieſter und ſeinem Aſſiſtenten mit wiederholten Segensſprüchen, alsdann einige Lieder, Segensſprüche auf die Verſammlung, den Prieſter, die Leviten und alle Samaritaner, ſtets mit „Amen“ von den Verſammelten beantwortet, und zuletzt die Paraſche der Trauung 1 Moſ. 24. bis zu Ende. Den Sonntag Abend bringen die Eingeladenen dem jungen Manne Geſchenke an Geld.

Es iſt den Samaritanern nicht verboten, chriſtliche oder jüdiſche Mädchen zu heirathen, nur müſſen dieſe dann zu ihrem Glauben übergehen. Auch Wittwen dürfen ſie zu Frauen nehmen, jedoch nur, wenn dieſe keine Töchter haben. Um die Stiefſöhne bekümmert ſich der Mann nicht, ſie erben den Namen und das Vermögen ihres rechten Vaters; gewöhnlich bleiben aber dieſe Frauen in ihrem Wittwenſtande, um ſich ganz der Erziehung ihrer Kinder zu widmen. Da ihre Zahl ſo gering iſt, ſo können ſie es auch mit den Verwandtſchaftsgraden nicht ſo ſtreng nehmen, zumal da ihnen verſtattet iſt, 2 Frauen zu heirathen. Dies erſehen ſie aus 5 Moſ. 22, 15. Wenn nämlich die Frau alt wird und kinderlos bleibt, ſo kann der Mann ſich eine zweite Frau dazu nehmen, nicht aber, wenn ſeine Frau ſchon Kinder hat, nach 3 Moſ. 18, 18. Eine dritte Frau darf aber Keiner nehmen, auch wenn ſeine beiden Frauen kinderlos bleiben. Wie lange ein Mann warten muß, bevor er die zweite Frau nehmen kann, iſt nicht beſtimmt; wenigſtens muß er ein ganzes Jahr warten, und dann kommt es nach darauf an, ob der Prieſter es ihm verſtattet.

Die Leviratsehe beziehen die Samaritaner nicht auf den leiblichen Bruder des Verſtorbenen, weil dies nach der heiligen Schrift nicht erlaubt iſt, ſondern auf den nächſten Freund des Mannes. Wenn zwei Freunde zuſammen wohnen und der eine von beiden ſtirbt, ohne Söhne — darüber ſind ſie nicht ganz einig, ob überhaupt ohne Kinder oder nur ohne Söhne zu verſtehen ſey — zu hinterlaſſen, ſo iſt der Andere, wenn er nicht ſchon zwei Frauen hat, genöthigt, die Wittwe ſeines Freundes zu heirathen. Will er dies nicht, ſo beklagt ſich dieſe bei dem Prieſter. Dieſer beruft eine Verſammlung, in welcher er den Mann fragt, ob er ſie zur Frau nehmen wolle? Er antwortet: „Nein“, und es ſteht ihm dabei frei, Gründe dafür anzugeben oder nicht. Darauf zieht ihm die Frau ſeine Schuhe aus (ganz nach 5 Moſ. 25.), faßt ihn bei dem Nack, zerrt ihn aus der Verſammlung, und ſpuckt ihm in das Geſicht. So geſchah es früher, jetzt aber nicht mehr, da die Frauen ſich ſchämen, zu klagen. Will die

Wittwe den Freund ihres Mannes nicht heirathen, ſo geſchieht weiter nichts; ſie kann dann einen Andern zum Manne nehmen, jedoch wo möglich aus einer verwandten oder ebenbürtigen Familie; denn auch in dieſer kleinen Gemeinde gibt ſich ein ariſtokratiſcher Geiſt kund. Iſt ſie aus einem vornehmen, reichen, oder aus einem Hauſe, aus dem berühmte Männer, namentlich Gelehrte hervorgegangen ſind, ſo würde es eine Schmach für ſie ſeyn, einem Manne aus einer armen, unanſehnlichen Familie die Hand zu geben, und umgekehrt würde ſie ein Reicher, Vornehmer, nicht ehelichen wollen, wenn ſie aus einer geringen Familie iſt. Sie muß aber nach dem Tode ihres Mannes noch 3 Monate warten, bevor ſie ſich wieder verheirathen darf; thut ſie es nach dieſer Zeit und bekammt ein Kind vor 9 Monaten, ſo erkennt es ihr Mann nicht für das ſeinige an, und verſtößt ſie wieder. Ein Mann kann gleich nach dem Tode ſeiner Frau wieder heirathen, wenn er keine Kinder hat, oder ſeine nach lebende Frau zu alt iſt, als daß ſie noch Kinder bekommen könnte, er aber noch mehr Kinder zu haben wünſcht.

Eheſcheidungen kommen bei den Samaritanern faſt gar nicht vor, obgleich ſie ſehr erleichtert werden. Wenn eine Frau Unfrieden im Hauſe ſtiftet u. ſ. w., ſo kann ſie der Mann entfernen. Bei der Scheidung verſammeln ſich die Zeugen mit dem Prieſter in dem Hauſe der Eheleute. Der Prieſter ſchreibt in Gegenwart dieſer den Scheidebrief, lieſt ihn dann vor, und gibt ihn mit der Unterſchrift der Zeugen der Frau, welche darauf, nachdem ſie die reſtirende zweite Hälfte ihrer Mitgift erhalten hat, aus dem Hauſe geht.

Ihre Todten können ſie begraben, nur der Prieſter darf keinen Leichnam berühren. Den Andern iſt es verſtattet, aber ſie werden dadurch 7 Tage unrein, weshalb ſie gern, wenn es geht, Muhammedaner oder Chriſten dazu miethen. Wenn Einer aus ihrer Gemeinde ſtirbt, ſo wird er gewaſchen, und zwar, wenn er am Nachmittag ſtirbt, ſo geſchieht dies ſogleich, damit er nach vor Sonnenuntergang beerdigt werden kann. Am Sabbath aber findet keine Beerdigung ſtatt, auch wird in der Synagoge am Sabbath der Verſtorbenen nicht gedacht, weil dieſer Tag ein Freudentag ſeyn ſoll. Nach dem Waſchen des ganzen Körpers waſchen ſie noch beſonders die Hände dreimal, den Mund, die Naſe, das ganze Geſicht, die Ohren hinten und im Innern, ganz wie die Muhammedaner, und zuletzt die Füße. Darauf gießen ſie noch einmal Waſſer über den ganzen Körper, und ſagen dabei abwechſelnd mit dem Prieſter einige Gebete, nach welchen ſie den Pentateuch, vom Anfang bis zu der letzten Paraſche, und zwar in zwei Reihen aufgeſtellt, bald die vordere, bald die hintere Reihe, leſen. Mittlerweile wird der Leichnam angezogen, d. h. in weißes baumwollenes Zeug gehüllt, und auf den Kopf (bei Männern und Frauen) ein weißes Käppchen geſetzt. Wenn der Sonnenuntergang nahe iſt, und ſie daher mit dem Leſen des Pentateuchs ſich beeilen müſſen, ſo vertheilen ſie die einzelnen Stücke unter ſich. Sind ſie nun an die letzte Paraſche gekommen, ſo wird der Leichnam aufgehoben, und nach dem Begräbnißplatze getragen, wobei ſie bis zu Ende leſen. Dann legen ſie den Leichnam in das Grab, und reciliren langſam eine Stelle aus der Thora woranf der Prieſter den Geſang der Engel ſpricht, den dieſe nach Aaron's Tode (ſiehe oben) geſungen haben ſollen. Die Gemeinde antwortet: „Gelobt ſey unſer Gott in Ewigkeit und geprieſen ſein Name auf ewig.“ Dann wird das Grab unter Segensſprüchen mit Erde bedeckt. Bis zu dem nächſten Sabbath leſen ſie von da an jeden Morgen und Abend die Stellen des Pentateuchs, in denen van dem Tode die Rede iſt, am Grabe, und beten. Die verwandten Frauen und Mädchen ſitzen den ganzen Tag in dem an dem Begräbnißplatze, welcher nahe dem weſtlichen Thore am Bergabhange iſt, ſtehenden Hauſe, den Todten zu beweinen. An dem nächſten Sabbath geht die Gemeinde nach dem Margengebet zu dem Grabe; ſie eſſen dort zuſammen, indem Jeder etwas mitbringt, und leſen die Paraſche. (Die Verwandten aber leſen den ganzen Pentateuch zu Hauſe, und gehen daher nicht in die Synagoge.) Dann ſingt (am Grabe) Einer den Engelgeſang und einige andere Lieder, von denen die Andern eine Strophe wiederholen, und ſie ſchließen mit dem vorhin angeführten Segensſpruche. Nach Mittag

leſen die Verwondten obermols die gonze Thoro und beenden ſie mit den Andern, welche aus der Synagoge zu ihnen kommen.

Zum Schluß noch einige Worte über die Sekten, welche unter den Somaritonern ſich gebildet haben. Von den Σεβουαῖοι (שבועאי), welche (vgl. Epiphan. adv. haer. I, 11.) dos Johr im Herbſte anfingen, bald darouf das Feſt der ungeſäuerten Brode feierten nnd das Loubhüttenfeſt im Frühling, ſowie von den Ἰορδηναῖοι (ſ. ebendoſ. I, 12.), welche gleich Jenen wohl mehr eine jüdiſche Sekte waren nnd den Eſſäern ſich anſchloſſen, wiſſen die Somoritoner nichts. Der einzige ſamorit. Schriftſteller, welcher Nachrichten in dieſer Beziehung gibt, iſt der oben genannte Chroniſt Abûl-Fath. Dieſer ſpricht (Pag. 117—121. Cod. Berol. 4. Nro. 360. Pag. 98—101. Cod. Berol. 4. Nro. 471; vgl. S. de Sacy, Chrestom. ar. I. pag. 334 ꝛc.) von den Doſtân. Da er Namen und Zeiten oft mit einonder verwirrt und keine ſtreng chronologiſche Ordnung beobachtet, ſo iſt es ſchwer zu errathen, in welche Zeit er die einzelnen Daten ſetzt. Der Urſprung dieſer Sekte ſcheint jedoch ihm zufolge, da vorher von einem jüdiſchen König Simeon (dem Makkabäer) die Rede iſt, obgleich der Verfoſſer erſt nochher von Alexander dem Großen ſpricht, in die Periode der Seleuciden zu fallen, und zwor in die Zeit vor oder nach Antiochus Epiphones, weil er nnmittelbar vorher berichtet, doß Jeruſalem erobert und zerſtört worden ſey.

Zu dieſer Zeit trennte ſich ein Theil der Samaritaner und bildete eine Sekte, welche Doſtân*), „die Freunde“, genonnt wurde; denn ſie erklärten die geſetzlich beſtimmten Feſte, ſowie Alles, wos ihnen von ihren Vätern und Vorfahren überlieſert worden war, für ungültig und wichen in vielen Punkten von den Somoritanern ab. Dahin gehört, daß ſie jede Quelle, in welcher eine todtes Inſekt (שֶׁרֶץ) gefunden wird, für unrein erklärten. Wenn eine Frou ihre Reinigung hatte, ſo rechneten ſie dies vom folgenden Tage erſt on, nach Anologie der Feſte, welche von einem Sonnenuntergang bis zum anderen gefeiert werden. Sie verboten Eier zu eſſen, mit Ausnohme derer, die bei dem Schlachten (oder Opfern) eines Vogels gefunden wurden (alſo die noch nicht gelegten). Sie erklärten das Geſchlecht der Schlongen nach ihrem Abſterben für unrein**), eben ſo onch die Begräbnißplätze ſelbſt***), und ſagten, doß Jeder, deſſen Schatten auf einen ſolchen falle, ſieben Toge unrein ſey. Sie verwerfen die Worte בָּרִיךְ אֱלֹהֵינוּ לְעוֹלָם, ſowie die Ausſprache von יהוה in der Weiſe, wie die Samoritoner und wie die Juden ſogen, und ſprechen dafür אלהים. Sie behaupten, ein Buch von den Nochkommen des Geſondten (Gottes, d. i. Moſes) zu beſitzen, worin geſchrieben ſtehe, daß man Gott in dem Lande زويلة, Zawila oder Zowaile, verehrt hobe, bevor der Gottesdienſt ouf dem Berge Garizim eingerichtet wurde. Sie hoben die Berechnungen der aſtronomiſchen Toſeln auf, goben einem jeden Monat 30 Tage, und verworfen die wahren Feſte, ſowie dos Foſtengeſetz und den Antheil (der Leviten)†). Sie zählten die

*) S. de Sacy bemerkt hier, daß vielleicht درستان für دوستان zu leſen ſey, weil in dem Namen Doſtân keine Beziehung auf dieſe Abweichungen liege. Allein in ſeinem Cod., ſowie in den zwei Berliner Codd. ſteht دستان, Doſtân, und dieſe Sekte wird noch hente von den Samaritanern Doſtân genannt. Da ſie nun auch Lieder von ihnen haben, die aus der Zeit ſind, da ſie noch rechtgläubig waren, ſo ſieht man, daß der Name urſprünglich nicht der einer Sekte, ſondern einer Verbrüderung war, die ſpäter ketzeriſche Meinungen annahm: und das „denn“ des Textes bezieht ſich nicht auf Doſtân, ſondern auf das Wort „Sekte“. Der Name Doſtân iſt als in Parentheſe geſetzt zu betrachten.

**) Dies iſt unklar. da der Verfaſſer nicht ſagt „erſt“ oder „nur“ nach ihrem Abſterben, denn nach dem moſaiſchen Geſetze gelten auch die lebenden Schlangen für unrein.

***) S. de Sacy überſetzt: „den Schatten der Begräbnißplätze“, nnd läßt ظل; in den beiden Berliner Codd. ſteht aber deutlich اصل, „das Weſen, die Begräbnißplätze ſelbſt“.

†) S. de Sacy überſetzt „les mortifications“ für „Antheil“ (النصب oder النصيب, wie Cod. 471. Berol. hat). Die letztere Ueberſetzung wird durch dieſen Codex beſtätigt, welcher dieſe

50 Tage (sc. von dem Pesach bis zu dem Wochenfest, Pfingsten) von dem Tage nach dem Pesach an, wie die Juden (die Samaritaner von dem Sonntage nach Pesach, so daß Pfingsten stets bei ihnen auf einen Sonntag fällt). Sie erlaubten ihren Priestern, in ein der Ansteckung verdächtiges Haus zu gehen und es zu beschauen, aber ohne zu sprechen; und wenn sie herausgingen, waren sie rein, da sie ein solches Haus dem, worin der Aussatz ist, gleichstellten*). Wenn ein reines Haus an ein unreines stieß und sie wissen wollten, ob es rein oder unrein sey, so stellten sie einen Menschen ihm gegenüber auf, es zu beobachten; wenn ein reiner Vogel sich auf demselben niederließ, so erklärten sie es für rein, that dies aber ein unreiner Vogel, so hielten sie es für unrein. An den Sabbathen erlaubten sie nicht, aus einem Gefäße von Kupfer oder Glas und überhaupt aus einem solchen zu essen und zu trinken, welches, wenn es unrein war, gereinigt werden konnte, sondern nur aus einem irdenen Gefäße, welches, einmal verunreinigt, nicht wieder gereinigt werden konnte. Am Sabbath gaben sie ihrem Vieh nichts zu fressen, und tränkten es auch nicht, sondern machten ihm Alles am Freitag zurecht. — Sie unterschieden sich noch in vielen anderen Stücken außer dem, was auf Lehren und (Ritual-) Gesetze Bezug hat, von den Samaritanern. Darum trennten sie sich von ihnen und hatten ihre eigenen Synagogen und Priester. Der Sohn des Hohepriesters ward ihr Imam (Vorsteher, Hohepriester). Die Veranlassung dazu gab das begründete Zeugniß der Gemeinde, daß man ihn bei einer Sünderin gefunden hatte, weßhalb er ausgestoßen und mit dem Anathema belegt wurde. Er hieß Zar'a. Als ihm alle Hoffnung (zur Wiederaufnahme) von Seiten der Samaritaner abgeschnitten wurde, wendete er sich zu den Dostân, die ihn aufnahmen und zu ihrem Imam einsetzten. Er verfaßte ein Werk, in welchem er alle Imame (Hohepriester) durchnahm und als Sektenstifter auftrat, (ابدع فيه, S. de Sacy, qui étoit écrit dans un style très-élégant), denn er war der Gelehrteste seiner Zeit.

In eine spätere Zeit fällt der Ursprung einer anderen Häresie, deren Stifter Dusis genannt wird. Davon spricht Abûl-Fath (Cod. Berol. Nro. 360. p. 237 sqq. Cod. B. Nro. 471. p. 218 sqq.) unmittelbar, nachdem er von Germon geredet hat, welchen Juynboll, lib. Jos. p. 347, wohl nicht mit Recht (s. unten) für den Bischof von Nablus, Germanus, hält, der dem Concil von Nicäa beiwohnte. In dem Cod. B. Nro. 360. wird er „Dusis, Sohn des Fusli", aber Cod. Nro. 471. „Dusis Fusli" genannt, und gesagt, daß er von den Arabern abstamme, die mit den Kindern Israel's aus Aegypten gezogen seyen. Dieser nun trieb Ehebruch mit der Gattin eines vornehmen Juden in einem Dorfe, wurde ergriffen, vor den hohen Rath gebracht und zum Tode verurtheilt. Man begnadigte ihn jedoch, weil er versprach, nach Nablus zu gehen und durch Gründung einer neuen Sekte eine Spaltung unter den Samaritanern zu veranlassen. Dasselbe wird auch von jüdischen Schriftstellern bestätigt. Er ging (von Jerusalem) nach dem Flecken 'Asker (bei Nablus). Dort schloß er sich einem in Wissen und Frömmigkeit ausgezeichneten Manne, Namens יהודה, an, machte Freundschaft mit ihm, und heuchelte Frömmigkeit und Enthaltsamkeit. Als er ihn eines Tages bei dem Essen einer Erstgeburt antraf, fragte er ihn, wie er so etwas thun könne, da nach 4 Mos. 18, 17. dies nicht verstattet sey. Derselbe erwiederte: „Es ist derselbe Fall, wie mit dem Brode nach 3 Mos. 23, 14." Sie beschlossen nun Beide, auf zwei Jahre das Nasiräatsgelübde zu übernehmen, und sich des Essens von Brod und Erstlingen zu enthalten. Nach Beendigung dieser Zeit gingen sie nach Nablus, aßen und tranken, und יהודה schlief in der Trunkenheit ein. Dusis nahm dessen Ueberwurf, ging

---

Stelle so wiedergibt: „Sie verwarfen die wahre Berechnung, die wir von Pinehas haben (s. oben), und gaben jedem Monat 30 Tage, die Feste und das Opfer, so wie das Fasten an dem großen Versöhnungstage, und das Erheben (Wegnehmen) des Antheils an den Opfern für die Leviten."

*) Ich gebe diese Stelle nach der Uebersetzung von S. de Sacy wieder, obgleich ich einige Bedenken gegen die Richtigkeit der Auffassung habe.

damit zu einer feilen Dirne und ſagte ihr: „Nimm ihn und gehe damit übermorgen auf den Berg. Dort werden alle Samaritaner verſammelt ſeyn; faſſe den Scheich, welcher neben dem Hohenprieſter iſt, er heißt יחדו, und ſage ihm, daß er mit dir zu thun gehabt und ſeinen Ueberwurf als Pfand bei dir zurückgelaſſen habe. Du brauchſt dich nicht zu fürchten, denn du biſt in Betreff dieſes Gewerbes bekannt; ſie werden gegen ihn auftreten, und du wirſt deinen Lohn empfangen. Hier haſt du vorläufig ſechs Denare.“ Als יחדו erwachte, ſuchte er ſeinen Ueberwurf und fragte, da er ihn nicht fand, die Hausbewohner, welche ihm eidlich verſicherten, daß ſie ihn nicht genommen hätten. Er erkundigte ſich nach Duſis — aber dieſer war verſchwunden. Der dritte Tag war der Verſöhnungstag, an welchem alle Samaritaner auf den Garizim wallfahrteten; die Dirne ging ebenfalls hinauf, fand den Scheich nach der Angabe des Duſis an der Seite des Hoheprieſters, und that, wie ihr Duſis geſagt hatte. Sie ging zu dem Hoheprieſter, flehte um Hülfe und ſagte zu ihm: „Hilf mir zu meinem Rechte von dem Manne, der neben dir iſt.“ Der Hoheprieſter ſagte: „Was haſt du von ihm zu fordern?“ Sie erwiederte: „Er hat mich eine Nacht bei ſich behalten, hat ſeinen Ueberwurf mir zum Pfande gegeben, und wollte ihn bis heute nicht von mir einlöſen.“ Der Hoheprieſter fragte ihn, ob es ſein Ueberwurf ſey? und auf deſſen Bejahung befahl er, ihn mit dem Feuertode zu beſtrafen. Da trat יחדו auf und ſagte: „Uebereile dich nicht. Sie wiſſen, daß ich mit Duſis bei ihnen getrunken, und daß ich ſie deshalb habe ſchwören laſſen; Duſis aber habe ich bis jetzt noch nicht wieder geſehen. Wenn du aber dies nicht für wahr hältſt, ſo verdamme mich und dieſe Dirne zum Feuertode.“ Der Hoheprieſter rief mit lauter Stimme der Dirne zu und ſagte ihr: „Bekenne die Wahrheit, wo nicht, ſo laſſe ich dich mit dieſem verbrennen.“ Sie geſtand nun, daß ihr Duſis ſechs Denare, und den Ueberwurf gegeben und ihr geſagt habe, daß ſie ſo handeln ſolle. Der Hoheprieſter ließ Duſis aufſuchen, aber man fand ihn nicht. Dieſer war aus Furcht vor dem Hohenprieſter nach dem Flecken Schueike, شويكه, zu einer Wittwe, Namens امنطو, Amentu, geflohen, welcher er vorſpiegelte, daß er der Sohn des Hohenprieſters ſey und ihm gedient habe. Er blieb bei ihr lange Zeit und ſchrieb. Als er ſein Werk vollendet hatte und erfuhr (oder merkte), daß der Hoheprieſter 'Aqbun nicht nachließ, nach ihm zu forſchen, ſagte er zu der Wittwe: „Ich weiß, daß du eine wohlthätige Frau biſt, du haſt mir viel Gutes erzeigt, wofür dir der Herr vergelten wird. Jetzt will ich meines Weges gehen. Ich weiß, man wird nach mir fragen und will mich umbringen. Ich wünſche nun, bei dem Rechte der Gaſtfreundſchaft, daß du dieſes mein Teſtament bewahreſt und dem, der mich ſuchen wird, ſageſt, ich ſey einige Zeit bei dir geblieben, habe auf dieſe Blätter geſchrieben und ſey dann weggegangen, aber du wiſſeſt nicht, wohin? Wenn ſie aber dieſe Blätter, die ich geſchrieben habe, leſen wollen, ſo ſage ihnen: er hat mich eidlich verpflichtet, Niemanden dieſe Blätter leſen zu laſſen, bevor er ſich nicht in dieſem Teiche gebadet habe; und was kann es euch ſchaden, wenn ihr euch von dem Schmuz der Reiſe reinigt?“ (Cod. 471. ſetzt hinzu: dieſen Teich hatte Duſis ſelbſt gemacht, um ſeinen Zweck auszuführen.) Duſis ging nach 'Anbâ (عنبه Cod. 471., aber Cod. 360. hat 'Anbatâ, عنبتا), ſtieg auf den darüber liegenden Berg und verbarg ſich dort in einer Höhle, wo er vor Hunger und Durſt umkam, und ſein Leichnam von den Hunden gefreſſen wurde.

Der Hoheprieſter 'Aqbun hörte nicht auf, Nachforſchungen nach ihm anzuſtellen, und erfuhr endlich von einem Reiſenden, daß Duſis ſich geraume Zeit bei der Wittwe Amentu in Schneike aufgehalten habe. Sogleich ſchickte er Levi, den Sohn ſeines Bruders Pinehas, einen tüchtigen, frommen und klugen Mann, mit ſieben Anderen dahin, um ſeinen jetzigen Aufenthalt zu erforſchen, ihn zu bringen und dem Tode zu überliefern, was er durch ſein Vergehen an יחדו verdient hatte. Als dieſe zu der Wittwe kamen, machten ſie ihr Vorwürfe, daß ſie einen des Todes ſchuldigen Menſchen bei ſich verſteckt gehalten. Sie erwiderte, daß ſie dies nicht gewußt und ihn ehrenvoll bei ſich

aufgenommen habe, weil er ihr gesagt hätte, daß er der Sohn des Hohenpriesters sey; auch habe sie ihn immer lesend und schreibend gefunden. „Als er aber reisen wollte", berichtete sie weiter, „übergab er mir diese Papiere und verpflichtete mich bei dem Gotte Israels, Niemand zu denselben zu lassen, der sich nicht zuvor in dem Teiche dort gebadet habe. Darauf ging er fort, und ich weiß nicht, wohin er sich gewendet hat." Levi sagte darauf: „Was kann es uns schaden, wenn wir uns darin baden und uns reinigen von dem Schmuz der Reise, bevor wir uns an das Lesen des göttlichen Wortes machen?" Darauf badete sich Einer von seinen Begleitern in dem Teiche, und als er herauskam, sagte er: „Ich glaube an dich, Jehovah, und an Dusis, deinen Diener, und an seine Söhne und Töchter." Als dies Levi hörte, schrie er gegen ihn und schlug ihn (nach Cod. 360. „tödtete ihn"). Er ließ einen Anderen sich baden, der dasselbe Bekenntniß ablegte, als er aus dem Bade kam, und auch so die Uebrigen, bis Levi allein noch übrig blieb. Er sagte: „Nun, so will auch ich mich darin baden, um die Schlechtigkeit und den Unglauben dieser Männer zu erkennen und sie, so Gott will, dafür zu züchtigen." Er that es, und als er herauskam, sagte er: „Ich glaube an dich, Jehovah, und an Dusis, seinen Propheten", und fügte noch hinzu: „Wehe uns, wenn wir Dusis, den Propheten Gottes, verläugnen!" Darauf nahmen sie die Schriften des Dusis und fanden, daß er Vieles in der Thora verändert hatte, selbst mehr noch als Esra. Sie verwahrten und verbargen dieselben und kehrten nach Nablus zurück, wo sie dem Hohepriester meldeten, daß Dusis schon vor ihrer Ankunft die Wittwe verlassen hatte und sie nicht gewußt, wohin er gegangen war. Als darauf der erste Tag des Pesach kam, und die Samaritaner sämmtlich in der Synagoge von Nablus sich versammelt hatten, sagte der Hohepriester zur Zeit der Lektion zu Levi, daß er diese halten solle. Levi las 2 Mos. 12, 21. bis V. 22. zu dem Worte אֵזוֹב, wofür er nach der Veränderung von Dusis צעתר (صعتر, Feldthymian, thymus serpyllum) las. Die Gemeinde corrigirte ihn, aber er sagte: „Nein, das Richtige ist צעתר, wie Gott durch seinen Propheten Dusis, über welchem Friede sey, gesagt hat, und ihr seyd Alle des Todes schuldig, weil ihr die Prophetenwürde seines Dieners, Dusis, läugnet, die Feste verändert, den großen Namen Jehovah verfälscht und den zweiten Propheten Gottes, welchen er von dem Berge Sinai vorausgeschickt (verkündigt) hat, verfolgt; wehe euch, daß ihr ihn verwerfet und ihm nicht folget." Da rief das Volk einmüthig: „Unglaube, Unglaube!" und der Hohepriester sagte: „Tödtet ihn!" Levi floh, die Samaritaner verfolgten ihn und erreichten ihn bei dem Acker Joseph's, wo sie ihn zu Tode steinigten. Dann warfen sie Steine über seinen Leichnam, und der Ort heißt noch bis auf den heutigen Tag der Steinhaufen (Grabhügel) Levi's. Die Männer aber, welche mit Levi zusammen gewesen waren, verheimlichten ihre Ansichten und verführten insgeheim das Volk, bis ihrer Viele waren. Dann gingen sie aus Furcht vor den Samaritanern in einen kleinen Flecken nahe bei Jerusalem. Als Levi gesteinigt wurde, nahmen sie ein frisches Palmenblatt (?), tauchten es in das Blut Levi's und sagten: „Dieß ist der, in Beziehung auf welchen Gott gesagt hat: „„es soll kein unschuldig Blut in deinem Lande vergossen werden"", 5 Mos. 19, 10. Es ist dies nicht die Schuld Levi's, daß er gesteinigt wurde, sondern da er von der Wahrheit, von der Prophetenwürde des Propheten Dusis zeugte, tödteten sie ihn ungerechterweise." Sie nahmen die Schriften des Dusis, legten das Palmenblatt hinein und setzten fest, daß Jeder, der das Blatt Levi's sehen und die Handschrift des Dusis lesen wolle, zuvor sieben Tage und Nächte fasten müsse. Sie schnitten ihr Haar ab, rasirten ihren Bart, und wer sie heimlich bei ihren Leichenbestattungen, während sie mit dem Leichnam in das Grab hinunterstiegen, beobachtete, erzählte mancherlei fabelhafte Geschichten von ihnen. Am Sabbath gingen sie nicht aus von einem Ort zum anderen, sie feierten ihre Feste nur an den Sabbathen, wenn sie auch dadurch von einer Zeit zur anderen übertragen wurden, und brachten ihre Hände nicht aus ihren Aermeln. Wenn Einer von ihnen starb, so umgürteten sie ihn fest mit einem Gürtel, legten ihm einen Stock in die Hand und Schuhe

an seine Füße, und sagten: „Wenn wir aufstehen, wird auch er eiligst sich erheben.“ Denn sie glaubten, daß der Mensch, so wie er in das Grab gelegt wird, sogleich aufstehe und in das Paradies gehe. — Jene sieben Männer blieben in dem Flecken, bis die Samaritaner vergaßen, nach ihnen zu forschen.

Soweit Abûl-Fath, welcher andere Sekten nicht kennt, und aus welchem hervorgeht, daß die Dostân und die Anhänger des Dusis in keiner Verbindung mit einander gestanden haben. Da wir nun bei mehreren Kirchenvätern eine samaritanische Sekte unter dem Namen der Dositheer angeführt finden, so fragt es sich bei der fast gleich großen Aehnlichkeit jener beiden Namen mit dem genannten griechischen, welche von den beiden Sekten die Kirchenväter im Auge gehabt haben. Es ist zu bedauern, daß die syrische Streitschrift des Persers Theophilus (aus dem 4. Jahrhundert) gegen die Dositheer, welche Ebed Jesu in seinem Katalog der syrischen Schriftsteller anführt, s. Abr. Ecchellensis (Rom. 1653. 8.) p. 37 und Asseman. Bibl. Or. I. p. 42, verloren gegangen ist, da diese ohne Zweifel genauere Auskunft darüber geben würde. Die ausführlichste Nachricht finden wir bei Epiphan. adv. haer. I, 13. Er sagt: „Die Dositheer weichen in vielen Stücken von den genannten Sekten (den Essäern u. s. w.; s. oben) ab. Sie glauben an eine Auferstehung und haben strenge Lebensregeln, enthalten sich (des Essens) der Thiere, Einige von ihnen wollen keine zweite Ehe eingehen, Andere bleiben ganz ehelos; allein in Beziehung auf die Beschneidung, den Sabbath, und die Vermeidung der Berührung Anderer, sowie in Betreff der Fasten und Bußübungen stimmen sie mit den Uebrigen überein.“ Weiter sagt er, daß Dositheus ursprünglich ein Jude gewesen sey, und weil er durch Kenntniß des Gesetzes und der Traditionen sich vor allen Anderen ausgezeichnet, nach der höchsten (der hoheprieſterlichen) Würde gestrebt habe. Da ihm dies nicht glückte, und er überhaupt bei den Juden nicht zu großem Ansehen gelangen konnte, so ging er zu den Samaritanern und stiftete jene Sekte. Darauf zog er sich in eine Höhle zurück, wo er sich durch fortwährendes Fasten in erheuchelter Frömmigkeit aufrieb, bis er aus Mangel an Speise und Trank einem freiwilligem Tode erlag. Einige Tage nachher fand man seinen Leichnam in Verwesung voller Würmer und Fliegen.

Dieser Bericht über Dositheus stimmt ziemlich genau mit dem überein, was Abûl-Fath von Dusis sagt; aber die strenge Lebensweise seiner Anhänger paßt nur auf die Dostân, so wie auch seine Ansicht, daß die Sadducäer von den Dositheern ihren Ursprung herleiten, welcher ebenfalls Hieronymus adv. Luciferum. cap. 8. beiflichtet. Man sieht also, daß Epiphanius beide Sekten mit einander vermengt hat. Dasselbe ist auch von Neueren geschehen.

Was nun das Zeitalter des Dusis anlangt, so sind wir genöthigt, dies in eine frühere Periode zu setzen, als Juynboll (s. oben) annimmt, und als aus der Chronik des Abûl-Fath hervorzugehen scheint. Denn diesem zufolge lebte Dusis während oder bis kurz nach der Regierung des Kaisers Decius, auf welchen Tahus (?Tacitus?) gefolgt seyn soll. Origenes aber, welcher 253 n. Chr. starb, sagt in seinem Commentare zu dem Ev. Joh. 13, 27. ed. Lommatzsch, tom. II. p. 49.: „Ein gewisser Dositheus stand auf und behauptete, daß er der (nach 5 Mos. 18, 15. 18.) vorher verkündigte Christus (Messias) sey; von ihm stammen die Dositheer ab, welche Bücher von ihm haben und Fabelhaftes von ihm erzählen, als ob er nicht gestorben sey und noch irgendwo lebe.“ Dies stimmt zu dem, was Abûl-Fath von Dusis sagt, der (s. oben) nach der Ansicht seiner Anhänger von Gott auf dem Sinai vorherverkündigt sey. Aus den Worten des Origenes geht auch hervor, daß dieser Dositheus lange vor ihm gelebt haben muß, und also wohl in das erste oder doch spätestens in das zweite Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung zu setzen ist. Daß er der Lehrer oder Schüler des Simon Magus gewesen sey, wie Einige behauptet haben, ist eine leere, unhaltbare Conjektur.

H. Petermann.

Samos, bekannte Insel im ägäischen Meere, in deren Nähe der jonisch-kleinasia-

tiſchen Küſte, Milet gegenüber gelegen, 40 Stadien vom Vorgebirge Trogyllion, nur 7 Stadien vom Cap Mykale entfernt (Strab. 14, p. 636 sq.), wurde vom Apoſtel Paulus berührt, als er auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem von Troas her über Chios nach Milet ſich begab, wo er von den Aelteſten zu Epheſus Abſchied nahm (Apgeſch. 20, 15.). Sonſt wird ſie in der Bibel nur noch 1 Makk. 15, 23. erwähnt, indem nach dieſer Stelle die Römer auch nach Samos ein Ausſchreiben über ihr Bündniß mit den Juden und dem Hoheprieſter Simon hatten gelangen laſſen. Von Auguſtus erhielten die Bewohner dieſer fruchtbaren Inſel, deren Umfang auf 80—100 römiſche Meilen oder 6—800 Stadien geſchätzt wurde und die einſt unter Anführung der gleichnamigen Hauptſtadt Samos lange Zeit durch ihre Flotten ſehr mächtig geweſen war und in die Geſchichte von Griechenland vielfach verflochten erſcheint, die libertas, verloren ſie aber unter Veſpaſian wieder (Dio Cass. 57, 9; Suet. Vesp. 8; Plin. H. N. 5, 37 [§. 135]). Beſonders berühmt waren die Samier als Töpfer, und die Geſchirre aus Samia terra (Plin. H. N. 28, 12, §. 194) waren weit verbreitet (ib. 35, 12, 160; Cic. p. Mur. 36 u. A.), — daher der Zuſatz der Vulgata bei Jeſ. 45, 9: testa de Samiis terrae. Ueber die ältere Geſchichte der Inſel, deren Heretempel und -Cultus alt und weitberühmt waren (Herod. 3, 60. 139; 9, 96; Virg. Aen. 1, 15 sq.; Pausan. 6, 3, 6; 7, 4; Tacit. ann. 4, 14), iſt hier nicht der Ort, näher einzutreten. Jetzt heißt die Inſel Suſam-Adaſſi und iſt, wie alle unter türkiſcher Wirthſchaft ſchmachtenden Gegenden tief herabgekommen; ihr Hauptort Kora gleicht einem armen Marktflecken. — S. Tournefort, Reiſe II, 142 ff.; Sonnini, Reiſe nach Griechenland, S. 329 ff.; Schubert, Reiſe in's Morgenland I, 417; L. Roß, Reiſen auf den griech. Inſeln, Bd. II. S. 139 ff.; Winer's RWB. und Weſtermann in Pauly's RE. VI, 734 ff. Rüetſchi.

Samoſatenianer, Anhänger des Paul von Samoſata, ſ. dieſ. Artikel.

Sampſäer, Benennung der Elkeſaiten, ſ. dieſen Artikel Bd. III. S. 773.

Samſon, Bernhardin, Franziskaner und Ablaßprediger in der Schweiz, zur Zeit als Tetzel das Ablaßgeſchäft in Oberſachſen betrieb. Er war von Mailand gebürtig; über ſein Geburts- und Todesjahr iſt nichts bekannt; von Zeitgenoſſen wird er als ein beredter und frecher Mönch geſchildert. Pabſt Leo X. hatte den Ablaßverkauf für die Schweiz dem Franziskaner-General und Cardinal Chriſtoph de Farli (oder Forlivio) übertragen*), der den Samſon als Untercommiſſär annahm. Als ſolcher trieb Samſon den Ablaßhandel, zugleich auf päbſtliche Vollmacht ſich ſtützend, mit ungewöhnlicher Frechheit und außerordentlichem Erfolge. Bevor er in einen Ort oder eine Stadt einzog, ſandte er Kundſchafter voraus, welche ſich über die angeſehenſten Leute geiſtlichen und weltlichen Standes unterrichten mußten; Samſon lud dieſe zu ſich ein, gewann ſie durch Verleihung von Abläſſen und Geſchenken für ſich, gebrauchte ſie aber dann als Mittel für ſeinen Zweck. Anfangs trat er mit wenigem Gepränge auf, als ihm aber der Ablaßhandel, den er allerdings unter manchem ernſtlichen Widerſpruch trieb, bedeutende Einnahmen gewährte, „führte er eine Pracht wie der großen Fürſten Boten“. Im Auguſt 1518 zog er in die Schweiz; er nahm ſeinen Weg über den St. Gotthard, kam zunächſt nach Uri, wo er den Ablaßmarkt zuerſt eröffnete, und begab ſich darauf in den Canton Schwyz. Zwingli, der damals noch in Einſiedeln war, trat bereits mit Nachdruck gegen ihn auf, und Samſon wendete ſich nun nach Zug; hier verkaufte er vom 20. bis 22. September den Ablaß unter einem ſolchen Zulaufe des Volkes, daß einer ſeiner Diener den Leuten zurief, nicht zu ſehr zu drängen und diejenigen herbeikommen zu laſſen, welche Geld hätten, indem man den Anderen ohne Geld auch nach „guten Beſcheid“ geben wolle. Von Zug ging Samſon nach Luzern und Unterwalden, wo er große Einnahmen hatte, dann nach Bern. Hier wurde er aber

*) Nach Seckendorf (Hist. Lutheran. Lib. I. Sect. 22. §. XLIV. Lps. 1694. Pag. 60) durch eine Bulle dat. 18. Cal. Octbr. 1517.

abgewieſen; er wendete ſich daher nach Burgdorf, und von hier aus gelang es ihm, ſich in Bern doch Eingang zu verſchaffen. Im Münſter daſelbſt legte er ſeine Vollmacht auf, hielt Meſſe und eröffnete dann ſeinen Markt; Arme bezahlten für den Ablaß zwei Batzen, Reiche eine Krone, ſelbſt für ganze Landvoigteien und Städte verkaufte er ſeine Waare und verſchaffte ſich eine außerordentlich reiche Einnahme. Am letzten Sonntage, ehe er von Bern wegging, ließ er die Einwohner der Stadt durch die Glocke in den Münſter rufen und durch den Chorherren des Stiftes Bern, Heinrich Wölflein, nach drei verſchiedene Abläſſe verkünden, ermahnte dann ſelbſt das Volk für ſolche Gnaden zum Danke gegen Gott und zum Gehorſam gegen den Pabſt, ſchenkte den Räthen der Stadt ein Confeſſionale und zog endlich, mit vielem Gelde verſehen, von Bern ab*) durch Solothurn und das Aargau, wo er in bisheriger Weiſe ſeine Geſchäfte betrieb. Inzwiſchen war Zwingli als Pfarrer nach Zürich gekommen; auch jetzt hatte er ſich gegen den Ablaßunfug erhoben, bald darauf aber wurde er von dem Biſchof Hugo von Landenberg zur Oppoſition gegen Samſon geradezu aufgefordert, und dieſelbe Aufforderung erließ der Biſchof auch an andere Pfarrer. Samſon hatte nämlich ſeine Vollmacht zum Ablaßverkaufe dem Biſchofe nicht zugeſandt, um ſie von demſelben beglaubigen zu laſſen; darauf ließ Biſchof Hugo durch ſeinen Vikar Joh. Faber (eigentlich Heigerlin genannt) an Zwingli und die anderen Pfarrer der Diöceſe die Weiſung ergehen, den Mönch in ihre Kirchen nicht eintreten zu laſſen. Als nun Samſon nach Lenzburg kam, wies ihn der Pfarrer Johann Frey auf Stauffberg, kraft des biſchöflichen Befehles, ab; Samſon zog daher unter Drohungen gegen den Biſchof Hugo und gegen Frey weiter nach Baden. Hier ſchlug er ſeinen Markt wieder auf, und täglich ging er nach der Meſſe in Proceſſion auf den Kirchhof und rief, gleich als ob er die durch den erkauften Ablaß aus dem Fegfeuer erlöſten Seelen in den Himmel fliegen ſehe, die Worte aus: Ecce volant! Ecce volant! Doch konnte er dabei der Verſpottung nicht entgehen. In Baden hatte er die Bekanntſchaft mit angeſehenen Perſonen von Bremgarten gemacht, namentlich mit dem Pfarrer Nicolaus Chriſt und dem Schultheißen Joh. Hanegger; beide hatten ihn nach Bremgarten eingeladen und ihm zugeſagt, ihm die Kirche zu öffnen. Samſon zog daher Ende Februar 1519 nach Bremgarten, aber der Dekan und Pfarrer Heinrich Bullinger verſagte ihm den Zutritt in die Kirche, weil ihm die Genehmigung des Biſchofs Hugo fehlte. Samſon ſprach darauf den Bann gegen Bullinger aus, von dem derſelbe nur gegen die Bezahlung von 300 Dukaten wieder befreit werden ſollte, zugleich drohte Samſon, gegen ihn in Zürich vor der Tagſatzung Klage zu erheben. Wirklich ging Samſon nach Zürich; als ihm aber der Eintritt in die Stadt doch verſagt wurde, gebrauchte er den Vorwand, daß er im Intereſſe des Pabſtes mit der Eidgenoſſenſchaft zu handeln habe. Jetzt wurde ihm zwar der Eintritt in die Stadt erlaubt, aber kaum erfuhr man den wirklichen Zweck ſeiner Ankunft, als er auch die Aufforderung erhielt, nicht bloß für Bullinger die Abſolution zu ertheilen und Niemanden zu verklagen, ſondern auch die Eidgenoſſenſchaft zu verlaſſen. Bullinger erhielt zugleich die Zuſicherung des Schutzes von der Tagſatzung, während Zwingli mit allem Nachdrucke gegen Samſon ſich erhob. Die Eidgenoſſenſchaft wandte ſich mit einer Beſchwerde an den Pabſt Leo und forderte die Zurückberufung Samſon's; Leo antwortete durch ein Breve vom 30. April 1519, ſprach ſeine Befugniß zur Ablaßertheilung aus, erklärte aber auch dem an ihn geſtellten Begehren gemäß, daß er die Zurückberufung Samſon's befohlen habe und daß er denſelben, falls die wider ihn erhobenen Beſchuldigungen begründet ſeyen, beſtrafen werde. Vergebens verwandte ſich nach der Franziskaner und Ablaßcommiſſär Joh. Franz de Puppi bei der Eidgenoſſenſchaft für Samſon; dieſer mußte nun Zürich verlaſſen und ging, mit beträchtlichen Geldſummen verſehen, nach Italien zurück. Weitere Nachrichten über ihn fehlen. Vgl.

*) Einen Ablaßbrief Samſon's, den derſelbe in Bern ausgab und ſich mit 13 Goldgülden bezahlen ließ, ſ. bei Löſcher, Vollſtändige Reformations-Acta. II. Leipz. 1723. S. 570 ff.

Heinr. Bullinger's Reform.-Geſch. nach dem Autographon herausgeg. von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli. Frauenfeld 1838. I. S. 133 ff. Dazu Helvetiſcher Kirchengeſchichten dritter Theil, durch Joh. Jakob Hottinger. Zürich 1708. S. 17 ff. 29 ff. 41 ff.; ferner Löſcher a. a. O. und Th. III. Leipz. 1729. mit den Nachweiſungen; noch andere litterar. Angaben zu Samſon ſ. in der Ausgabe von Sleidan, von Chriſt. Carl am Ende. Th. I. Frkf. a. M. 1785. S. 89. **Nendecker.**

Samuel, Prophet. I. Der Name שְׁמוּאֵל, griechiſch Σαμουήλ (ſ. über d. Namen Buxtorff. dissertt. var. argum. p. 108 sq.), der im A. T. außer dem Propheten nur noch zwei Perſonen beigelegt wird (4 Moſ. 34, 21. 1 Chron. 7, 2.), muß nach der 1 Sam. 1, 20. gegebenen Deutung als aus שְׁמוּעֵ אֵל (שְׁמוּעֵ אֵל, auditus Dei, gotterhört) entſtanden, betrachtet werden. Die Rabbinen, z. B. Kimchi, laſſen den Namen durch Umſtellung aus שָׁאוּל נִיאֵל entſtanden ſeyn. Etymologiſch genommen wäre שְׁמוּאֵל nichts als Name Gottes (vgl. z. B. Fürſt, hebr.-chald. Handwörterb. unter יָם und יְמוּאֵל). Jarchi ſcheint beides zu verbinden, da er in ſeinem Commentar zu 1 Sam. 1, 20. ſchreibt: עַל שֵׁם אֵל וְעַל שֵׁם הַמַּעֲשֶׂה נִקְרָא כִּי מִמֶּנּוּ שָׁאֲלָתִיו.

II. Was Samuel's Abſtammung betrifft, ſo iſt nicht ganz klar, ob er aus einem levitiſchen Geſchlechte, oder ob er aus einem der Stämme Ephraim, Juda oder Benjamin entſproſſen war. Denn nach 1 Sam. 1, 1. war er aus Ramathaim Zophim auf dem Gebirge Ephraim, ſein Vater Elkana aber (ſ. Thenius z. d. St.) wird ebendaſelbſt אֶפְרָתִי genannt, was ebenſowohl Bethlemite (1 Sam. 17, 12. Ruth 1, 2.) als Ephraimite bedeuten kann (Richt. 12, 5. 2 Kön. 11, 26.). Wiewohl nun Rama nach Joſ. 18, 25. zu Benjamin gehörte, auch nach 1 Sam. 9, 5. Richt 19, 13. 1 Kön, 15, 22. nahe bei Gibea lag (wogegen ſeine Lage auf dem Gebirge Ephraim nicht ſtreitet, denn daſſelbe überſchritt die Stammesgränze, ſ. d. Artt. „Ephraim" S. 93 und „Rama"), ſo bezeichnet doch der Zuſatz אֶפְרָתִי den Vater Samuel's beſtimmt als nicht aus Benjamin ſtammend, ſondern entweder als Ephraimiten oder als Bethlehemiten. Hätte man nun nur unſere Stelle, ſo würde nur die Wahl bleiben zwiſchen dieſen beiden Angaben. Es kommen aber noch zwei Stellen in der Chronik (1 Chr. 6, 7—13. u. 18—23.) hinzu, welche Samuel ganz entſchieden als Leviten aus dem Geſchlecht Kehath bezeichnen. Dieſe Angabe wäre nun an ſich freilich ſehr glaubwürdig, aber es iſt ſchwer, ſie mit 1 Sam. 1. in Einklang zu bringen. Nicht zwar, weil Rama nicht unter den Levitenſtädten genannt wird, auch nicht, weil Elkana nicht zum Behufe des levitiſchen Dienſtes, ſondern einfach als iſraelitiſcher Hausvater nach Siloh geht. Denn er konnte immer als Levit allein, um ſeines Amtes zu warten, und daneben auch einmal im Jahr in Begleitung ſeiner Familie hingehen. Ich möchte auch nicht wie Thenius das Gelübde der Hanna V. 18., und noch weniger den willkürlichen Zuſatz der LXX zu 1, 21. oder die Weiſſagung 2, 35. als Hauptdifferenzpunkt betrachten. Aber was auffällt, iſt das אֶפְרָתִי V. 1. Nicht als ob ein Levite nicht auch als Angehöriger eines anderen Stammes bezeichnet werden könnte (vgl. Richt. 17, 7. 19, 1.), aber das Befremdende iſt hier folgendes: wenn Elkana ein levitiſcher Mann war, deſſen Urgroßvater von Bethlehem oder Ephraim aus nach Rama übergeſiedelt war und der Gegend den Namen (אֶרֶץ צוּף 9, 5. רָמָתַיִם צוֹפִים 1, 1.) gegeben hatte, warum wird Elkana nicht nach ſeiner eigentlichen Abſtammung, ſondern nur nach dem früheren, vorübergehenden Aufenthaltsort ſeines Geſchlechtes benannt? So gut von jenen beiden Leviten (Richt. 17, 7. 19, 1.) zwar geſagt wird, daß ſie in Bethlehem und Ephraim wohnten, aber nur, nachdem ſie gleichzeitig ausdrücklich als Leviten bezeichnet worden waren, ebenſo ſollte man dies hier bei dem Vater Samuel's erwarten (vgl. Winer, Real-Wörterbuch s. v. „Samuel") *). Kurz es befremdet, daß im ganzen 1 B. Sam. nicht nur mit keinem Worte Samuel's levitiſche Abſtammung angedeutet wird, ſondern im Gegentheil die Bezeichnung

*) Die rabbiniſchen Commentare, die ich vor mir habe: רש"י, מכלל יופי und Abarbanel, bezeichnen ſämmtlich Elkana als גֵּר בְּהַר אֶפְרַיִם.

אֶפְרָתִי 1, 1. auf einen anderen Urſprung hinzudeuten ſcheint. Beruhen nun die Angaben der Chronik nur auf Conjektur? Ich wage hier nicht, ein beſtimmtes Urtheil zu fällen. Gewiß iſt, daß das Verrichten prieſterlicher Funktionen durch Samuel, wenn er nicht des Stammes Levi war, jedem Leviten anſtößig erſcheinen mußte. So hat ſich vielleicht frühzeitig die Ueberzeugung gebildet, Samuel müſſe levitiſchen Geſchlechtes geweſen ſeyn. Auf der anderen Seite fallen freilich nach zwei Umſtände ſchwer in's Gewicht: erſtens, daß Samuel's Nachkommenſchaft ganz entſchieden als zu den Leviten gehörig betrachtet wird. Denn Heman, der berühmte Sänger, Enkel Samuel's und Vater einer zahlreichen Nachkommenſchaft, nimmt in den Levitenverzeichniſſen aus David's Zeit eine hervorragende Stelle ein (1 Chr. 25, 4 f. vgl. 6, 18 f.); zweitens, daß der Name Elkana ſowohl ſeiner Bedeutung als ſeinem Gebrauche nach ein ausſchließlicher Levitenname iſt. Man ſ. Simonis Onom. p. 493.; Hengſtenberg, Beitr. z. Einl. ins A. T. Bd. III. S. 61. S. den Art. „Levi" S. 353 f. Demnach ſcheinen doch die Gründe für Samuel's levitiſche Abſtammung zu überwiegen.

III. Samuel war der nach längerer kinderloſer Ehe mit Schmerzen erſehnte und mit Inbrunſt vom Herrn erflehte Sohn einer frommen Mutter, der Hanna. Vor dem Herrn hatte ſie gelobt, wenn ihr ein Sohn geſchenkt werde, ſo wolle ſie ihn dem Herrn geben alle Tage ſeines Lebens und kein Scheermeſſer falle auf ſein Haupt kommen (1, 11.). Das Gelübde iſt alſo ein zweifaches. Denn daß das erſte (die Hingabe an den Herrn) nicht eine blaße Conſequenz des zweiten (des Naſiräates) iſt, ſieht man daraus, daß zwar alle Naſiräer dem Herrn geweiht ſind (4 Moſ. 6, 2. 5. 8. ſ. d. Art. „Naſiräat"), keineswegs aber in dem Sinne, als ſeyen ſie dadurch zum Dienſt am Heiligthum verpflichtet. So hat es aber Hanna gemeint (ſ. V. 22. 28. 2, 11.). Und hierin ſcheint eine neue Schwierigkeit zu liegen. Denn war Elkana levitiſchen Stammes, ſo brauchte ja Hanna ihren Sohn nicht zum Dienſte im Heiligthum zu weihen. War er aber nicht von dem Stamme Levi, ſo konnte ſie ihn gar nicht zu jenem Dienſte weihen. Auch dieſer Schwierigkeit wird abgeholfen, wenn Elkana als Levit betrachtet wird. Dann hat man nur die Worte des Gelübdes כָּל יְמֵי חַיָּיו zu urgiren. Das wäre nämlich das Außerordentliche, was Hanna gelobt, daß ſie ihren Sohn zu immerwährendem Dienſte am Heiligthum weiht (zu periodiſchem wäre er als Levit an ſich verpflichtet geweſen). Sobald er abgewöhnt iſt, wird Samuel von der Mutter dem Heiligthume übergeben (1, 24.). Das gewöhnliche Alter, in welchem die Leviten ins Amt zu treten hatten, war das 30ſte (4 Moſ. 4, 3. 23. 30. 47.) oder 25ſte (4 Moſ. 8, 23— 26.) Lebensjahr (ſ. d. Art. „Leviten" S. 350). Wenn nun Samuel ſchon als eben erſt entwöhntes Kind ins Heiligthum aufgenommen wird, ſo iſt das nur der Anfang von dem vielen Ungewöhnlichen, das uns im Leben dieſes Mannes entgegentritt. Die Kleidung, welche nach 2, 18 f. der junge Samuel trug, war offenbar die prieſterliche. Denn das Ephod gehört ſtreng genommen ſo gut wie מְעִיל zu den auszeichnenden Stücken der hohenprieſterlichen Kleidung (ſ. 2, 28. 14, 3. 30, 7. 3 Moſ. 8, 7. und die Artt. „Ephod", „Hoherprieſter" S. 200 f., „Kleider, heilige", S. 719). Aber Samuel trug אֵפוֹד בַּד, und dies erſcheint nach 22, 18. als prieſterliche Kleidung überhaupt, ſowie der מְעִיל קָטֹן, den die Mutter ihm jährlich neu brachte, natürlich nicht der hohenprieſterliche, ſondern der מְעִיל im weiteren Sinne war, vergl. 18, 4. 2 Sam. 13, 18. Aber wie die כְּתֹנֶת פַּסִּים, welche Jakob ſeinem Sohne Joſeph machen ließ (1 Moſ. 37, 3.), gewiſſermaßen eine Weiſſagung ſeines königlichen Berufes war, ſo ſind hier אֵפוֹד und מְעִיל Weiſſagung des hohenprieſterlichen Berufes, zu dem Samuel beſtimmt war (2, 35.). Wie ſehr übrigens der מְעִיל als zu Samuel's Perſon gehörig betrachtet wurde, kann man aus 28, 14. ſehen, wo Saul ſofort den Samuel erkennt, obwohl das Zauberweib von der Erſcheinung nichts ſagt, als אִישׁ זָקֵן עֹלֶה וְהוּא עָטֶה מְעִיל.

Der Knabe Samuel nun wuchs heran und nahm zu an Gnade bei Gott und den Menſchen (1, 21. 26.). Es war aber eine trübe, an Offenbarung ebenſo als an Wahl-

verhalten der Menſchen gegen Gott arme Zeit. Denn Eli, der Hoheprieſter, war ſchwach, ſeine Söhne ſchändeten das Heiligthum, das Volk diente den Götzen (7, 3 f.), und die Philiſter übten eine drückende Oberherrſchaft aus. So kam es, daß Samuel noch keine Kunde davon hatte, wie ſich der Herr den Propheten, den Verkündigern ſeines Wortes an die Menſchen, zu offenbaren pflegte (3, 1. 7.). Da bekam Samuel in einer Nacht ſeine erſte Offenbarung. Sie enthielt die Ankündigung des Gerichtes über das Haus Eli (3, 11—14.). Von da an begann ſeine Thätigkeit als Prophet. Der erſten Offenbarung folgten bald mehrere. Siloh ward nun wieder eine Stätte, da der Herr ſich zeigte und prophetiſch bezeugte (3, 20.). Da erkannte das Volk gar bald, daß Samuel zu einem Propheten Jehovah's beſtätigt ſey (נֶאֱמָן שְׁמוּאֵל לְנָבִיא לַיהוָה, 3, 20.), und achtete auf ſeine Worte, ſo daß keines derſelben auf die Erde fiel (V. 19.). Aber Samuel war nicht nur ein Prophet wie ein anderer, er iſt vielmehr der Gründer des Prophetenthums, der Anfänger der *μετὰ Μωϋσῆν προφητῶν διαδοχή* (Jos. c. Ap. I, 8. vgl. Apgeſch. 3, 24.). Wie von den drei Aemtern, die wie Säulen das Gebäude der Theokratie tragen, zwei durch ihn ins Leben gerufen oder doch zur vollen Entfaltung gelangt ſind: das Königthum und Prieſterthum (denn ohne einen David und Salomo hätte es auch kein Jeruſalem und keinen Tempel und keine Ordnung des prieſterlichen Dienſtes gegeben), ſo das dritte, das Prophetenthum, in ihm und mit ihm. Samuel war vor Allem Prophet. Der Bericht über ſeine prophetiſche Wirkſamkeit im Anfange faßt ſich zuſammen in die Worte 4, 1.: וַיְהִי דְבַר־שְׁמוּאֵל לְכָל־יִשְׂרָאֵל. Dadurch bricht er ſich Bahn und erhebt ſich zum Richteramte, ohne dazu berufen oder erwählt worden zu ſeyn. Denn nachdem von 4, 2. an die Darſtellung auf die Schickſale der Bundeslade im Philiſterkriege übergegangen war, kehrt ſie 7, 3. zu Samuel zurück und erzählt uns, wie Samuel das Volk zur Umkehr zu Jehovah und zu einer feierlichen Bußhandlung in Mizpa bewogen habe, und unmittelbar darauf folgen (7, 6.) die Worte: „und es richtete Samuel die Kinder Iſrael zu Mizpa.“ Dies iſt die erſte Erwähnung ſeines Richteramtes. Man ſieht, wie daſſelbe aus dem Prophetenomte hervorgegangen iſt. Der Höhepunkt ſeiner prophetiſchen Thätigkeit war aber jedenfalls die durch dieſelbe vermittelte Erwählung, Verwerfung und Neuerwählung des theokratiſchen Königs (1 Sam. 8—16.). Nachdem er zuletzt noch David kraft prophetiſcher Erleuchtung zum König geſalbt (16, 12 f.), zieht er ſich zurück in ſein Haus zu Rama, und es iſt weiter nichts von ihm erzählt als ſein Tod (25, 1.) und jene geheimnißvolle Geſchichte von ſeiner Citation durch die Todtenbeſchwörerin zu Endor, Kap. 28. (vgl. d. Art. „Endor“ und die Abhandlungen von Mich. Rothard: Samuel redivivus et Saul *αὐτόχειρ*, und von Leo Allatius de Engastrimytho, welcher die Schrift des Origenes *ὑπὲρ τῆς ἐγγαστριμύθου* und die Entgegnung des Euſtathius von Antiochien angehängt ſind im Tom. II. der Critici sacri ed. Arnst., Prof. T. VI). Samuel's prophetiſche Thätigkeit beſchränkte ſich übrigens nicht auf Empfangen und Mittheilen des göttlichen Wortes, ſondern wir lernen ihn auch kennen als Gründer und Leiter jener eigenthümlichen Genoſſenſchaften, die unter dem Namen der Prophetenſchulen bekannt ſind. Der Geiſt der Weiſſagung, der ſich vor Samuel's Auftreten als Prophet nur ſpärlich manifeſtirt hatte, ſcheint ſich, nachdem einmal die Bahn gebrochen war, reichlich ergoſſen zu haben, und, wie ſolche extatiſche Zuſtände noch heutzutage anſteckend werden, ſcheint Aehnliches auch damals der Fall geweſen zu ſeyn (vgl. 10, 10. 19, 19 f.). Da nun eine ſolche geiſtige Erregung, die zugleich eine phyſiſche Seite hat, leicht in gefährliche Bahnen geräth, mag es wohl nöthig geweſen ſeyn, dieſelbe durch Lehre und Zucht zu conſerviren, zu reinigen, zu vertiefen. Zu dieſem Zwecke mag Samuel ein Zuſammenwohnen der vom Geiſte Ergriffenen in den נָיוֹת (K'ri; K'thib נְוָיוֹת, d. h. Wohnungen, 19, 18. 19. 22. 23. 20, 1. 2 Kön. 6, 1 ff.) bei Rama veranlaßt haben, wo er ſie unter ſeinen Augen hatte und wo er, an ihrer Spitze ſtehend (נִצָּב עֲלֵיהֶם, 19, 20.) durch die Kraft ſeines Geiſtes ſie beherrſchte und leitete. (Vgl. d. Art. „Prophetenthum des A. T.“ S. 214 ff.). —

Samuel's richterliche Thätigkeit ist aus der prophetischen nicht nur hervorgewachsen, sondern durch dieselbe auch fort und fort geleitet worden. Denn wir dürfen nicht nur annehmen, daß er mit prophetischer Weisheit Recht sprach, sondern auch, daß er überhaupt die Sachen des Volkes als ein Mann leitete, der den Geist des Herrn hatte. Zwar ist auch über die früheren Richter gar oft der Geist des Herrn gekommen (Richt. 3, 10. 6, 34. 11, 29. 13, 25. 14, 6. 19 u. ö.), aber nur, um sie zu gewaltiger Entfaltung körperlicher Kraft und körperlichen Muthes zu entflammen. Samuel hat nie selbst das Schwert gezogen, außer das eine Mal, wo er den von Saul versäumten Akt des Gerichtes an Agag, dem Amalekiterkönig, vollzog (15, 33.). Aber doch war er auch ein Held. Er war der Erste, der nach langer Knechtschaft die Philister schlug, und zwar so, daß sie, so lange er das Regiment führte, das Haupt nicht mehr erhaben (7, 13.), und Samuel das trostreiche Zeichen eines schönen, wenn gleich nur provisorischen Sieges (אֶבֶן הָעֵזֶר, 7, 12.) in dem Steine Ebenezer aufrichten konnte. Samuel hat sich hier als Held erwiesen durch die geistige Kraft des Glaubens und des Gebetes (Hebr. 18, 32 ff.). Es mag dies letztere ein Hereinragen seiner priesterlichen Thätigkeit in die richterliche genannt werden. Denn allerdings ist es vor Allem des Priesters Sache, für das Volk zu beten (s. d. Art. „Hoherpriester" S. 202). Aber das Gebet war nun eben einmal seine geistige Waffe, mit welcher er, gleich Mose (2 Mos. 17, 9 ff.) größere Thaten vollbracht hat, als die früheren Richter mit leiblichen Waffen. Hiervon ein Mehreres gleich nachher. Ueber die Art und Weise, wie Samuel sein Richteramt übte, haben wir nur spärliche Andeutungen. Kap. 7, 16 f. ist erzählt, daß Samuel jährlich im Lande umherzuziehen und an den drei uralten heiligen Orten Bethel, Gilgal und Mizpa Gericht zu halten pflegte. Die übrige Zeit war er in Rama, denn da war sein Haus und da richtete er Israel für gewöhnlich (7, 17.). Als er nun aber alt geworden war, setzte er seine Söhne Joel und Abia zu Richtern ein. Nicht als ob er ihnen das Richteramt ganz übertragen hätte, wie man fälschlich gemeint hat, denn sonst hätte er ihnen wohl Rama als Residenz angewiesen. Er setzt sie aber nach 8, 2. nach Berseba, also in den Süden, so daß man sieht, er wollte nur einen Theil der Arbeit, die seinen greisen Schultern zu schwer wurde, auf jüngere übertragen. Die Nachricht des Josephus (Antiqq. VI, 3, 2.), daß Samuel den einen seiner Söhne nach Berseba, den anderen nach Bethel gesetzt habe, beruht nur auf Conjektur. Diese Söhne aber traten mehr in der Söhne Eli's als in ihres Vaters Fußstapfen. Daß sie Letzteres nicht thaten, wird 8, 3. ausdrücklich gesagt. Sie nahmen Geschenke und beugten das Recht. Daß Samuel dabei einen Theil der Schuld getragen habe, wird ihm nicht wie Eli vorgeworfen. Nur muß er aus dem Munde des Volkes die bittere Wahrheit hören: „siehe, du bist alt geworden und deine Söhne wandeln nicht auf deinen Wegen" (8, 5.). So leitet das Volk seine Bitte um einen König ein. Daß dieses Verlangen in den damaligen Zeitverhältnissen sowohl als im Wesen der Theokratie überhaupt begründet war, sieht man daraus, daß der Herr die Bitte erhörte und gerade im Königthum die Theokratie auf den Gipfel ihrer zeitlichen Blüthe führte. Die Schuld des Volkes aber lag darin, daß ihm der Glanz eines äußeren sichtbaren Königthums, den es bei anderen Völkern wahrnahm, lieber war, als die Herrlichkeit des unsichtbaren Königthums Jehovah's (8, 7. 10, 19. 12, 12. 16 ff. vgl. 8, 5. 20.). Vergl. den Art. „Könige in Israel" S. 10. Samuel nun berufst, salbt und inaugurirt auf göttlichen Befehl Saul, den Sohn Kis. Nachdem er dies Werk vollbracht hat, legt er sein Richteramt feierlich nieder (Kap. 12.). Er thut dies, indem er einerseits, auf die Vergangenheit zurückschauend, die Tadellosigkeit seiner Amtsführung sich vom Volke bezeugen läßt, andererseits in die Zukunft blickend, ihnen die Furcht des Herrn als die Bedingung alles Wohlergehens ans Herz legt. Aber die ersehnte Ruhe ward ihm nach nicht zu Theil. Saul erwies sich als unfähig, das Volk so zu leiten, wie Samuel selbst es gethan hatte. Dadurch ward Samuel wiederholt zu kräftigem Einschreiten genöthigt. Erst als Samuel über Saul's Verwerfung

vom Herrn ſelbſt belehrt und durch die Salbung David's zu der Gewißheit gekommen war, daß nun der König nach dem Herzen Gottes gefunden und damit der erſte Grund zum Ausbau des Reiches Iſrael gelegt ſey, erſt dann zieht er ſich ganz in die Stille des Privatlebens zurück. Nur einmal noch vor ſeinem Tode ſehen wir ihn aus dem Dunkel dieſes Stilllebens hervortreten, als es gilt, den Geſalbten des Herrn gegen den vom Herrn Verworfenen in Schutz zu nehmen (19, 18—24.). Da erſcheint Samuel an der Spitze ſeiner Propheten, was uns zugleich ein deutliches Zeichen iſt, daß wohl dieſem Wirkungskreiſe ſeine Thätigkeit in der letzten Zeit ſeines Lebens vorzugsweiſe zugewendet war. Vielleicht hat er auch in dieſer Zeit der Muße die ſchriftlichen Aufzeichnungen gemacht, die 1 Chr. 29, 29. als דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל erwähnt werden. —

Nur Weniges noch haben wir über das Prieſterthum Samuel's zu bemerken. In dieſer Beziehung füllt er lediglich aus Noth eine Lücke aus. Eli war todt, ſeine zwei Söhne auch. Pinehas, des Aelteſten, älteſter Sohn (der zweite war jener Ikabod 4, 21.), Ahitob, ſcheint noch zu jung zum Hohenprieſterthume geweſen zu ſeyn. Auch war ja die Bundeslade genommen, das Heiligthum zu Siloh verödet. In dieſer Zeit alſo, wo weder Hoherprieſter, noch Lade, noch Heiligthum vorhanden war, nimmt ſich Samuel des verwaiſten Prieſterthums an und baut einen Altar zu Rama (7, 17.). Da opfert er. Er opfert aber auch zu Mizpa (7, 5.), zu Gilgal (11, 15.), zu Bethlehem (16, 2 ff.). Daß er aber keineswegs des Prieſterthums als eines ihm bleibend zuſtehenden Amtes ſich angemaßt hatte, ſehen wir daraus, daß wir 14, 3. wieder Ahia, den Sohn Ahitob's, Urenkel Eli's, in der erſten Zeit Saul's als Prieſter zu Siloh finden (vgl. Bunſen's Bibelwerk I, 1. S. CCCLII ff.). — Eine prieſterliche Funktion zwar, die der Fürbitte, übt Samuel, wie vorhin angedeutet, in eminenter Weiſe. 1 Sam. 7, 5. kündigt Samuel an, daß er beten wolle für das Volk, und das Volk bittet ihn, daß er ja nicht ablaſſen wolle, für ſie zum Herrn zu ſchreien, der Herr aber erhört das Gebet und gibt herrlichen Sieg (7, 8 ff.). Als das Volk einen König verlangt hatte, trägt Samuel im Gebete die Sache dem Herrn vor (8, 6.); und als nach dem Ungehorſam Saul's der Herr erklärt hatte, daß es ihn reue, Saul zum König gemacht zu haben, da ſchreit Samuel zum Herrn die ganze Nacht (15, 18.). Und endlich als er ſein Prieſteramt feierlich niederlegte, da kündigt er dem Volke an, er wolle den Herrn anrufen, und derſelbe werde Donner und Regen ſenden mitten in der Weizenernte. Und ſo geſchah es. Da erkannte das Volk von Neuem, was das Gebet Samuel's vermöge, und ſie bitten ihn, er möge für ſie beten zum Herrn, damit ſie nicht ſtürben. Samuel aber tröſtet ſie und verſpricht ihnen den Beiſtand ſeiner Fürbitte mit den Worten: „fern ſey es von mir, mich zu verſündigen an Jehovah, daß ich aufhören ſollte, zu beten für Euch“ (12, 16—23.). Der Ruhm dieſer Gebetskraft Samuel's zieht ſich auch durch's ganze A. T. hindurch. Vergl. Pſ. 99, 6. Jerem. 15, 1. Sir. 46, 16. S. Zeitſchr. von Rudelbach u. Guericke 1856. Hft. 3. S. 413 ff. „Samuel als Beter“, von Schröring. —

Ueberblicken wir das Ganze der Erſcheinung Samuel's, ſo ergibt ſich klar, daß er eine wichtige Uebergangsſtellung mit bedeutſamen reformatoriſchen Aufgaben einnimmt. Er iſt der letzte Richter (unter dieſe zählt er ſich ſelbſt ausdrücklich 12, 18.), und vermittelt von dieſer Stellung aus die Neubegründung der Theokratie durch Gründung des königlichen und prophetiſchen Amtes, welche beide wiederum auf die Geſtaltung des prieſterlichen Amtes von größtem Einfluß ſeyn mußten. Phil. Friedr. Hiller in ſeinem neuen Syſtem aller Vorbilder Jeſu Chriſti durch das ganze A. T. (Ludwigsb. 1858. S. 430 f.) betrachtet ihn als ein Vorbild Johannis des Täufers. — Thöricht zwar iſt die Vergleichung des Namens שְׁמוּאֵל (der nach Matth. Hiller im Onomast. = einer, der Gott vor dem Geſichte iſt, genommen wird) und jener Ausſage des Zacharias von Johannes: „Du wirſt vor dem Herrn hergehen“. Aber richtig ſind folgende Vergleichungen: Beide ſind aus dem Stamme Levi; beide ſind ſpätgeborene, von ihren Aeltern ſchmerzlich erſehnte und erbetete Söhne; beide ſind Naſiräer von Jugend an; beide

waren große Propheten, und zwar iſt Johannes der letzte in der Reihe geweſen, die mit Samuel begonnen hat, und beiden iſt ein langer, prophetieloſer Zeitraum vorangegangen; beide waren ſtrenge Bußprediger und ſind deshalb von den Mächtigen verfolgt worden; beide waren beſtimmt, den Geſalbten des Herrn einzuführen, und ſind zurückgetreten, nachdem ſie dieſen Beruf erfüllt hatten. Das ſind unleugbare Aehnlichkeiten, über denen man aber die Verſchiedenheiten, die aus der Verſchiedenheit der Zeiten, der Perſonen und Verhältniſſe entſpringen, nicht überſehen muß. Die Wirkſamkeit des Täufers war durchaus nicht ſo umfaſſend, als die Samuel's. Er war eben eine Stimme eines Predigers in der Wüſte, während Samuel das ganze religiöſe und politiſche Leben der Nation zu reformiren und zu leiten hatte. Der Täufer hat einen unendlich Größeren, als er ſelbſt war, eingeführt in die Welt und iſt durch deſſen Glanz in den Schatten geſtellt. Samuel hat Männer, die geringer waren als er ſelbſt, denen er vorarbeiten, die er beſchützen mußte, zu hoher Stellung emporgehoben. Beide waren zwar Naſiräer, aber bei Samuel geſchieht des Naſiräats eigentlich nur Erwähnung in dem Gelübde ſeiner Mutter, während man im weiteren Verlaufe ſeines Lebens nichts davon merkt. Bei Johannes hingegen hat ſich das Naſiräat auf's Deutlichſte in ſeinem ganzen Leben ausgeprägt. Man kann ſagen, er war nicht blaß corpore, ſondern auch animo Nasiraeus, und in ihm hat ſich noch einmal die ganze Fülle altteſtamentlicher Heiligkeit concentrirt. Damit hängt vielleicht auch zuſammen, daß er im Gefängniſſe als ein Märtyrer ſeiner Berufstreue enden mußte, während Samuel, der doch nicht weniger treu war als er, ruhig, als ein lebensmüder Greis in ſeinem Hauſe ſtarb. — Man ſollte nicht für möglich halten, daß ein Mann wie Samuel zu irgend einer Zeit als ein ſchlechter Menſch ſollte angeſehen werden. Und doch iſt dies in unſerer Zeit der Fall geweſen. Der Wolfenbütteler Fragmentiſt, ſelbſt Friedrich von Schiller („Neue Thalia" IV, 94 ff.), und Andere, die man bei Winer (Realwörterb. s. v. „Samuel") verzeichnet findet, haben ſich nicht entblödet, Samuel als einen herrſchſüchtigen, blutgierigen Pfaffen darzuſtellen, der den Agag ſchlachtete, den Saul bevormunden wollte, und als dieſer ſich das nicht gefallen ließ, durch Aufſtellung eines von ihm abhängigen Gegenkönigs ihm das Leben ſauer machte. Es iſt gewiß nicht nöthig, an ſolche Vorwürfe auch nur ein Wort der Widerlegung zu verſchwenden.

Geſtorben iſt Samuel nach 25, 1. vgl. 28, 3. zu Rama. Ganz Iſrael verſammelte ſich, Leid um ihn zu tragen. Begraben wurde er in ſeinem Hauſe zu Rama. Vgl. Thenius zu 25, 1. Preſſel (ſ. d. Art. „Rama" S. 516) iſt der Anſicht, daß die wie eine hohe Warte emporragende Spitze von Mizpa, wo heutzutage nach Samuel's Grabſtätte gezeigt wird, dieſelbe wirklich enthalte. Es mußte aber Mizpa ſehr nahe bei Rama liegen aber es muß der Begriff „Rama" ſehr weit gefaßt werden, wenn das möglich ſeyn ſoll. Daß Rama zugleich die Gegend bezeichnet habe, wie Preſſel meint, glaube ich nicht. 1 Sam. 22, 6. iſt רָמָה nomen appellat., vgl. Thenius z. d. St.

Chronologiſche Beſtimmungen enthält das 1. Buch Sam. über Samuel's Geſchichte nicht mit Ausnahme der Stelle 7, 2., die aber keinen genügenden Anhaltspunkt darbietet. — Vgl. über die chronologiſchen Verhältniſſe Ewald, Geſch. d. V. Iſr. II, 362. 1. Ausg. — Keil, Comm. z. d. BB. d. Kön. — Bertheau, Comm. z. B. d. Richter. Einleit. — Bunſen's Bibelw. I, 1. S. CCXXXIII ff. — Die jüdiſche Sage hat ſich mit Samuel's Geſchichte verhältnißmäßig wenig beſchäftigt. Ueber ein angeblich von ihm verfaßtes Buch de jure Majestatis (nach 10, 25.) ſ. Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. p. 895. Arabiſche Sagen ſ. bei Herbelot, biblioth. orient. unter Aschmouil u. Schamouil. — Außerdem vergl. Niemeyer's Charakt. IV, 33 ff. — Knabel, Prophet. d. Hebr. II, 28 ff. — Köſter, die Propheten des A. u. N. T. — Bruch, Weisheitslehre der Hebräer. 1851. S. 38 f. — Ziegler, hiſtor. Entwickelung der göttl. Offenbar. 1841. S. 168 ff. — Jaſ. Schlier, die Könige in Iſr. 1859. S. 1 ff. — Das Evangelium des Reiches von Chriſtianus. Leipz. Brockhaus. 1859. S. 158 ff.

E. Nägelsbach.

Samuelis, Bücher. I. Urſprünglich bildeten dieſe zwei Bücher nur eines, und nach jetzt ſind ſie im jüdiſchen Kanon als eins geſchrieben. Vergl. Origenes bei Euseb. H. eccl. VI, 25. (*βασιλειῶν πρώτη, δευτέρα, παῤ αὐτοῖς ἐν Σαμουὴλ, ὁ θεόκλητος*). Cyrill. Hieros. Catech. IV, 33—36. (*πρώτη καὶ δευτέρα τῶν Βασιλειῶν μία παῤ Ἑβραίοις ἐστὶ βίβλος*). Hieron. prol. Galeat. (tertius sequitur Samuel, quem nos Regum primum et secundum dicimus). Die Alexandriner, welchen die Vulgata folgt, haben einerſeits aus dem urſprünglichen einen Samuel zwei gemacht, andererſeits dieſe zwei mit dem von ihnen ebenfalls in zwei getheilten Buche der Könige (ſ. Cyrill. l. c.) unter einem Namen vereinigt, weßhalb ſie vier Bücher der Könige oder richtiger Königreiche (*βασιλειῶν*) zählen. Indem ſie das Buch Samuel mit dem Königsbuche vereinigten, mußten ſie auch den Namen des erſteren ändern; denn es wäre ſehr unpaſſend geweſen, das neugebildete Ganze mit dem Namen Samuel zu benennen, während der Name „Bücher der Königreiche" füglich gegeben werden konnte, da Entſtehung und Verlauf des Königthums unter den Juden allerdings den weſentlichen Inhalt ausmacht. Es iſt deßhalb eine unrichtige Vermuthung Berthold's (Einl. III. S. 890), welcher auch de Wette (Einl. S. 245) und Thenius (Camm. S. XV.) ſich anſchließen, daß LXX den Namen „Buch Samuel" nicht gekannt hätten, da ſie ihn doch abſichtlich geändert haben, ja ändern mußten (ſ. Keil, Einl. S. 163). Auch die Bemerkung von Hävernick (Einl. II, 1. S. 119), daß es unentſchieden bleiben müſſe, ob die LXX den Namen Samuel vorfanden, iſt unrichtig. Denn die Alexandriner haben ja am hebräiſchen Kanon nichts geändert, alſo iſt kein Grund da, zu vermuthen, daß in demſelben das Buch vor der Alexandriniſchen Ueberſetzung einen anderen Namen geführt habe, als nachher. Der Name „Samuelis" iſt für unſere beiden Bücher inſofern nicht ganz paſſend, als das zweite Ereigniſſe beſchreibt, die geraume Zeit nach Samuel's Tode ſich zugetragen haben. Aber Abarbanel (praef. in lib. Sam.) bemerkt ſchon ganz richtig: „Quae in utroque libro occurrunt, omnia ad Samuelem certo modo referri possunt, etiam Sauli et Davidis gesta, quia uterque a Samuele unctus opus veluti manuum ejus fuerit." Aus dieſem Grunde alſo, und nicht weil Samuel der Verfaſſer wäre (cf. Baba Bathra f. 14. c. 2. Samuel scripsit librum suum et Judices et Rutham), führen die Bücher dieſen Namen. Die Abtheilung in erſtes und zweites Buch Samuelis iſt in unſeren hebräiſchen Bibelausgaben erſt durch Daniel Bomberg nach dem Vorgange der LXX und Vulgata eingeführt. Noch aber zeigt ſich die urſprüngliche Zuſammengehörigkeit in dem Umſtande, daß die maſorethiſchen Schlußbemerkungen erſt am Ende des zweiten Buches ſtehen. In dieſen wird auch als die Mitte des Ganzen die Stelle I, 28, 24. (וְלֶאֱשֵׁה עֻגַל מְרֻבָּק) angegeben, zum deutlichen Zeichen, daß Buch I. und II. als Eins betrachtet ſind.

II. Dem Inhalte nach, wenn auch nicht der Form nach, ſchließen ſich unſere Bücher genau an das Buch der Richter an. Denn letzteres führt die Geſchichte der Theokratie bis auf Simſon, der nach Richt. 13, 5. anfangen ſollte, Iſrael zu erlöſen aus der Philiſter Hand. Die durch Simſon nur wenig erſchütterte Oberherrſchaft der Philiſter dauert unter Eli fort und wird erſt durch die wiederholten Anſtrengungen Samuel's, Saul's und David's vollſtändig gebrochen. Die Geſchichte dieſer drei Männer bildet nun auch den Hauptſtaff der Darſtellung, welche demgemäß in die drei Hauptabſchnitte zerfällt: Geſchichte Samuel's I. Kapp. 1—12.; Geſchichte Saul's I. Kapp. 13—31.; Geſchichte David's II. Kapp. 1—24. Die Darſtellung, obwohl aus verſchiedenartigen Quellen geſchöpft, iſt dennoch im Allgemeinen von einem Grundgedanken beherrſcht: es ſoll die Fortbildung des theokratiſchen Lebens aus den ſarmloſen Zuſtänden der Richterzeit zur Einheit und Ordnung der Königsherrſchaft dargeſtellt werden. Dieſem Grundgedanken ordnet ſich Alles unter. Die beiden Bücher bilden deßhalb nicht nur, wie vorhin gezeigt, äußerlich, ſondern auch innerlich nach Staff und Form ein einheitliches, wohlgeordnetes Ganzes, bei dem von einem klaren, deutlichen Anfang aus ein ſtätiger Fortſchritt ſtattfindet. Doch iſt zuzugeſtehen, daß bei aller Einheit des

Werkes im Großen und Ganzen doch in Folge der Benutzung verschiedener Quellen im Einzelnen Incongruenzen vorkommen, und daß der Schluß nicht eben so klar und markirt hervortritt, wie der Anfang. Von beidem wird sofort ausführlicher geredet werden.

III. Die Incongruenzen, welche man in unserem Buche wahrzunehmen geglaubt hat, sind aber (nach der Zusammenstellung bei Thenius S. XV f.) folgende: 1) einzelne Theile des Werkes stechen durch ihren kurzen, chronikmäßigen Ton von der sonst ausführlichen, ja in einem Theile (2 Sam. 11—20.) völlig biographischen Erzählung auffallend ab: 2 Sam. 5, 1—16. 8. 21, 15—22. 23, 8—39. Dies ist zuzugestehen, doch ist dieser Umstand von geringer Bedeutung, da kein Autor verpflichtet ist, alle Partieen seines Werkes mit gleicher Ausführlichkeit zu behandeln, und da Verschiedenheiten in dieser Beziehung, sie mögen nun auf Quellenbenutzung oder auf der eigenen Conception des Verfassers beruhen, der Einheit im Allgemeinen durchaus keinen Eintrag thun. 2) An mehreren Orten gibt sich deutlich ein Schluß einzelner Bestandtheile zu erkennen: 1 Sam. 7, 15—17. 14, 47—52., 2 Sam. 8, 15—18. 20, 23—26. Daß in diesen Stellen ein gewisser Abschluß stattfindet, ist richtig, aber daß es ein Abschluß einzelner Bestandtheile, d. i. vorgefundener Quellen sey, ist damit nicht erwiesen. Denn 1 Sam. 7, 15—17. schließt die Richterperiode ab. An dieser Stelle ist also eine Angabe darüber, in welcher Weise dies geschah, auf's Beste motivirt. 1 Sam. 14, 47 bis 52. befinden wir uns auf dem Höhepunkte des Lebens Saul's. Jener herrliche Sieg über die Philister, den ihm vorzugsweise Jonathan's Heldenmuth zuwege gebracht hatte, bezeichnet den Gipfelpunkt seiner Herrscherlaufbahn. Denn gleich darauf folgt der Amalekiterkrieg, der Saul's definitive Verwerfung und damit das allmähliche Sinken seines Gestirnes zur Folge hat. Auf jenem Höhepunkte ist nun aber eben so sehr eine zusammenfassende Aussage über alle von Saul geführte Kriege als auch über seine Familie am Platze. War es doch Saul's Sohn, der den Sieg gewonnen hatte. Sollte es da nicht von Wichtigkeit seyn, zu wissen, welche Rolle dieser Sohn unter den übrigen Sprößlingen Saul's einnahm? — Daß das Beamtenverzeichniß 2 Sam. 8, 15 ff. steht, hat einen ähnlichen Grund. Die besagte Stelle repräsentirt nämlich einen Höhepunkt in David's Leben (vgl. Keil, Einl. S. 166). Daß dasselbe Verzeichniß, etwas modificirt, 20, 23. noch einmal steht, kann eben so wenig befremden, denn erstens ist hier der Schluß der eigentlichen, zusammenhängenden Darstellung, und zweitens entspricht die Verschiedenheit des Verzeichnisses in höchst wahrscheinlicher Weise den im Laufe der Zeit eingetretenen sachlichen und Personalveränderungen. Man sieht daraus nur, daß David's oberste Beamten gegen das Ende seiner Regierung fast dieselben waren, wie in der Mitte. 3) Von einigen Begebenheiten kommen doppelte, zum Theil einander ausschließende Berichte vor: 1 Sam. 9, 1—10, 16. und 10, 17—27. Wie diese Berichte als Wiederholung, ja wohl gar als sich ausschließende Wiederholung gefaßt werden können, begreife ich nicht, denn Kap. 9, 1—10, 16. ist die heimliche Salbung Saul's durch Samuel mit ihren nächsten Folgen, 10, 17—27. aber ist die vor den Augen des ganzen Volkes vor sich gehende Erwählnng durch's Loos erzählt (vergl. Keil, Einleit. S. 167). Nur 10, 8. macht Schwierigkeit. Bezieht man nämlich das hier geforderte Kommen nach Gilgal auf 11, 14., so fällt auf, daß die nächste Zusammenkunft nicht in Gilgal, sondern (nach 10, 17.) in Mizpa stattfindet, nnd daß nach 11, 14. Saul nicht vor sondern mit Samuel nach Gilgal kommt, daß also hier von einem Warten auf Samuel nicht die Rede seyn kann. Bezieht man aber 10, 8. auf 13, 8., so begreift man nicht, warum jener Befehl so lange Zeit (nach 13, 1. zwei Jahre) vorher gegeben wurde. Demnach scheint es, daß 10, 8. nicht an der richtigen Stelle steht, sondern ursprünglich irgendwo unmittelbar vor 13, 8. seinen Platz hatte. Damit ist aber keineswegs unsere Behauptung, daß die beiden Abschnitte 9, 1—10, 16. und 10, 17—27. in richtigem Verhältniß zu einander stehen, aufgehoben. — Als Wiederholung bezeichnet Thenius ferner 15, 10—26. verglichen mit 13, 8—14. An beiden Orten ist die Verwerfung

Saul's erzählt. Aber warum ſoll Saul nicht zweimal ein ſolches Verwerfungsurtheil verkündigt worden ſeyn? Nach dem erſten Male hätte Saul vielleicht durch aufrichtige Buße das Urtheil rückgängig machen können. Er thut es nicht, ſondern begeht eine noch größere Sünde. Dadurch zieht er ſich das zweite, offenbar viel ſchärfer ausgedrückte, definitive Verwerfungsurtheil zu. — Die Abſchnitte 16, 14—21. und 17, 55 bis 18, 2. enthalten die allerdings kaum zu vereinigenden Berichte über das Kommen David's zu Saul. Nachdem in der erſten Stelle erzählt war, wie David von den Schafen weg zu Saul geholt worden war, um ihn durch ſein Saitenſpiel aufzuheitern, beginnt 17, 12. ein neuer Abſchnitt, in deſſen Anfang von David ſa die Rede iſt, als ob ſein Name vorher noch nie genannt worden wäre: וְדָוִד בֶּן־אִישׁ אֶפְרָתִי הַזֶּה מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וּשְׁמוֹ יִשָׁי. Hier ſtößt ſich הַזֶּה mit dem folgenden וּשְׁמוֹ יִשָׁי. Denn ſoll הַזֶּה auf die frühere Nennung des Namens in Kap. 16. zurückweiſen, ſo iſt das וּשְׁמוֹ יִשָׁי überflüſſig. Bleibt aber letzteres in Geltung, ſo iſt erſteres überflüſſig.

Ich geſtehe, daß ich hier mit beſtem Willen keinen andern Ausweg finden kann, als Compilation und den Verſuch einer künſtlichen Vereinigung anzunehmen. Merkwürdigerweiſe fehlt der Abſchnitt 1 Sam. 17, 12—31. in der Vatikaniſchen Recenſion der LXX gänzlich; Origenes hat ihn in keiner griechiſchen Ueberſetzung gefunden, und noch der Abſchreiber der edit. Alex. ſcheint ihn nur am Rande gefunden zu haben. Dies beweiſt freilich nur, daß man ſchon in alter Zeit Anſtaß an dem Abſchnitt genommen hat, welcher Anſtoß ſich denn nothwendig auch auf das Stück 17, 55 ff. erſtrecken mußte, wie denn auch dieſes Stück in der edit. Vat. gleichfalls fehlt. Die Verſuche, die man gemacht hat, um den ſeltſamen Umſtand, daß Saul den David nach 17, 55. nicht mehr kennt, zu erklären, erſchienen mir nach reiflicher Prüfung ſämmtlich als unbefriedigend. Mit der Erklärung Hävernick's (II, 1. S. 136), der die Frage Saul's als Ausdruck der Verachtung nimmt, ſtimmt auch Keil nicht überein. Die Uebrigen erklären die Frage ſämmtlich aus der Vergeſſenheit Saul's, nur differiren ſie in Bezug auf den Grund derſelben. Calvin nämlich leitet ſie ab aus der den Weltmenſchen eigenen Undankbarkeit, Saurin aus dem Geräuſche des Hoflebens, Bertholdt aus der Hypochondrie. Keil ſelbſt nimmt an, daß die Frage entweder Ausdruck des verwunderten Staunens ſey, oder — was er lieber will — daß Saul nicht ſowohl die Perſon als die Familienverhältniſſe David's vergeſſen habe, die dem Abner vielleicht noch ganz unbekannt geweſen ſeyen. Beides iſt gleich unwahrſcheinlich. Denn das verwunderte Staunen würde nicht gefragt haben: „Wer iſt das?" — ſondern: „Iſt denn das David?" Daß aber Saul zwar nicht den Namen, wohl aber die Abkunft ſeines Harfenſpielers ſollte vergeſſen, und Abner beides nie ſollte gewußt haben, iſt noch viel unglaublicher, als daß bei uns ein nicht als beſonders vergeßlich bekannter Fürſt zwar nicht den Taufnamen, wohl aber den Familiennamen eines ſeiner Perſon attachirten Dieners nach wenigen Wochen der Trennung ſollte vergeſſen haben. Denn der Name des Vaters gehörte ja ſa weſentlich mit zur Namensangabe, daß unzähligemale der erſtere ganz allein ſteht. Es iſt in dieſer Beziehung nicht ohne Bedeutung, daß Saul in der Zeit ſeines Argwohns David nie anders nennt als ſchlechtweg den Sohn Iſai (1 Sam. 20, 27. 30. 31. 22, 7. 8. 9. 13.). — Vermag nun keiner der unternommenen Löſungsverſuche uns zu befriedigen, ſo bleibt nichts übrig, als, bis eine befriedigende Löſung gefunden werde, anzunehmen, daß wir in den fraglichen Berichten wirklich verſchiedene, unter ſich nicht zuſammenſtimmende Quellen vor uns haben. — Die zwei Berichte über die großmüthige Schonung, die David an Saul geübt hat (23, 19. — 24, 23., vgl. Kap. 26), kann ich nicht für verſchiedene Relationen über einen und denſelben Vorfall halten. Denn daß David zweimal auf den Hügel Hachila, nahe bei Siph, gekommen ſey, machen die Schlupfwinkel dieſes Waldgebirges wahrſcheinlich. Daß die Siphiten zweimal ſeinen Aufenthalt entdeckten und verriethen, iſt bei ihrer Freundſchaft für Saul ganz natürlich. Daß aber Saul zum zweiten Male gegen David auszog, iſt pſychologiſch nur zu wohl erklärlich, auch wenn er kein moraliſches Ungeheuer war. Es war eben ſein Haß gegen

David ſo tief gewurzelt, daß er durch jene großmüthige That nur momentan zurückgedrängt, nicht ausgerottet werden konnte. Hat doch David jedenfalls, es mag nun Kap. 24. oder 26. den zuverläſſigeren, oder es mögen beide zuverläſſigen Bericht enthalten, Saul nicht getraut; denn er iſt nicht mit ihm gezogen, ſondern hat auch nach der Ausführung ſich in ſicherer Ferne gehalten (24, 23. 27, 1 ff., wo Thenius ſelbſt die Bemerkung macht: „David wußte, wie ſchnell Saul wieder andern Sinnes werden konnte, und darum ging er lieber außer Landes", vgl. 1 Sam. 18, 6. 9.). — Die doppelte Flucht zu den Philiſtern (21, 10—15. und 27, 1 ff.) iſt jedesmal mit ſo verſchiedenen Nebenumſtänden erzählt, daß an eine Identität des Ereigniſſes nicht gedacht werden kann. Das erſte Mal kommt David allein und ſucht ſich eine Zeitlang durch verſtellten Wahnſinn Sicherheit bei den Philiſtern zu verſchaffen. Das zweite Mal kommt er mit Weib und Kind und zahlreichem Gefolge und macht ſich dem Philiſterkönige durch zahlreiche, kühne Raubzüge angenehm. Daß David nicht gleich Anfangs, ſondern nur zuletzt und in der äußerſten Noth zu den Philiſtern flüchten konnte, wie Thenius (S. 92) meint, vermag ich nicht einzuſehen. Er kam ja als Ueberläufer. Daß er aber auch dadurch den Haß und Argwohn der Philiſter nicht beſchwichtigen konnte, zeigt der verſtellte Wahnſinn und die Kürze des Aufenthalts. So enthält die Erzählung nichts, was nicht durchaus wahrſcheinlich wäre. Was aber das Schwert des Goliath betrifft, ſo ſteht 21, 9. nur, daß er es mit von Nobe fort-, nicht aber, daß er es mit nach Gath genommen habe. Kann David nicht, bevor er das Land der Philiſter betrat, ſich ein anderes Schwert verſchafft haben? — Das Sprüchwort endlich: „Iſt Saul auch unter den Propheten?" kann recht wohl in Folge des 10, 10—12. erzählten Vorfalls entſtanden und durch den zweiten, ähnlichen, der 19, 22—24. erzählt wird, befeſtigt und ausgebreitet worden ſeyn. Im Uebrigen iſt jeder der beiden Vorgänge ſo ſpecifiſch geartet, daß an eine Identität des Faktums ſicher nicht zu denken iſt. — Dies ſind alle die Fälle von Doppelrecenſionen, die Thenius namhaft macht. Eine Anzahl anderer, die frühere Forſcher auf die Bahn gebracht haben, beſeitigt Thenius ſelbſt als Produkte der Hyperkritik. Wir können dieſelben deshalb übergehen; nur auf einige von de Wette erhobene Bedenken möge in Kürze eingegangen werden. Derſelbe findet eine Differenz zwiſchen 1 Sam. 18, 5. und 18, 13—16., weil Saul den David nach der erſteren Stelle um ſeiner Verdienſte willen, nach der zweiten aus Neid mit einem militäriſchen Commando betraut habe. De Wette überſieht dabei, daß zwiſchen beiden Stellen jener Siegesgeſang der Weiber mitgetheilt iſt, der die Hauptveranlaſſung zu Saul's Mißſtimmung wurde (V. 8.), und daß, wenn Saul dem David einen höheren Poſten anwies, um ihn ſicherer zu verderben, dies nur ein Wechſel in der Stimmung Saul's, aber kein Widerſpruch in der Erzählung iſt. — Daß Saul's Wuthanfall doppelt und ziemlich gleich erzählt iſt (18, 10 f. und 19, 9 f.), hat einfach ſeinen Grund darin, daß ſolche Wuthanfälle eben wirklich mehrmals (vgl. insbeſondere 18, 18.) und in ganz gleicher Weiſe vorgekommen ſind. Zwiſchen 19, 2. und 20, 2. iſt kein Widerſpruch, da an letzterer Stelle Jonathan lediglich beſtreitet, daß jetzt ſchon wieder ein Anſchlag gegen das Leben David's gefaßt ſey. Mit der Stelle 7, 13., wo geſagt iſt: „Und die Philiſter wurden gedämpfet und kamen nicht mehr in die Gränze Iſrael, und es war die Hand Jehovah's wider die Philiſter alle Tage Samuel's", — ſollen nicht im Einklang ſtehen die Stellen 9, 16., wo dem Volke ein König als Retter von der Philiſter Hand zugeſagt, und 10, 5. 13, 3 ff. 19 ff., wo die Philiſter nicht nur Poſten im Lande Iſrael beſetzt halten, ſondern auch eine ſo drückende Oberherrſchaft ausüben, daß ſie in Iſrael nicht einmal einen Schmied dulden. Hier wird, abgeſehen von der Stelle 13, 19 ff., Alles darauf ankommen, wie man das כֹּל יְמֵי שְׁמוּאֵל in 7, 13. faßt. Verſteht man dieſe Worte von der Lebensdauer Samuel's, wird man nicht umhin können, einen Widerſpruch zuzugeſtehen. Verſteht man ſie aber von der Dauer des Richteramtes Samuel's, dann iſt kein Widerſpruch vorhanden; denn allerdings, ſo lange Samuel noch am Ruder war, iſt von einem Kommen der Philiſter in's

Land, d. h. von Einfällen mit Heeresmacht, wie solche gleich nachher unter Saul wieder vorkommen (13, 5.), nicht die Rede. Nur einzelne befestigte Posten scheinen sie besetzt gehalten zu haben (vgl. Ewald, Gesch. des V. Isr. II, S. 441. 1. Ausg.). Damit ist nun aber freilich zugestanden, daß ein solcher Zustand, wie er 13, 19 ff. beschrieben wird, nach dem Siege Samuel's bei Ebenezer und Saul's bei Jabesch unerklärlich erscheint. Entweder ist also nach 11, 15. die Erwähnung eines Einfalls der Philister, der den 13, 19—22. beschriebenen Zustand zur Folge hatte, ausgefallen, oder letztere Stelle steht nicht an ihrem Platze und gehört vor den Sieg bei Ebenezer, der in der Hauptsache ohne menschliche Waffen gewonnen wurde (7, 10.). — Daß Samuel's Tod zweimal erwähnt wird (25, 1. und 28, 3.), hat seinen Grund nicht in einer zwiefachen Quelle, sondern ganz einfach in dem Bestreben, der folgenden Erzählung durch wiederholte Erwähnung des Todes Samuel's die nothwendige Grundlage zu geben. Wenn auch die Worte וַיִּסְפְּדוּ לוֹ וַיִּקְבְּרֻהוּ wiederholt werden, so scheint dies den Zweck zu haben, die an Samuel begangene Impietät in ein noch helleres Licht zu setzen. — Die Stelle 14, 47—52. soll sich vor Allem durch chronikartige Kürze unterscheiden. Wir haben schon vorhin bemerkt, daß diese Stelle den Höhepunkt des Lebens Saul's repräsentirt. An einem solchen Punkt ist aber ein rapider Ueberblick über die öffentliche Wirksamkeit, sowie über die Familienverhältnisse gar wohl am Platze. Sodann soll aber jene Stelle auch von 10, 17 ff. 11, 14 f., sowie von Kap. 15. nichts wissen. Thenius nämlich (Comm. S. 58) deutet das לָכַד 14, 47. so, als werde dadurch sowohl die Wahl durch's Loos, als auch die Bestätigung in Gilgal ausgeschlossen, und als habe Saul durch seinen Sieg über die Philister sich stark gefühlt, von dem durch Samuel's heimliche Salbung übertragenen Rechte ohne Weiteres Gebrauch zu machen. Aber dann mußte es וַיִּלְכֹּד heißen, wie schon Keil (S. 169) bemerkt hat. Die Ausdrucksweise וְשָׁאוּל לָכַד deutet vielmehr rückwärts und sagt aus, daß Saul nicht jetzt erst in Folge der vorher erzählten Thaten, sondern vielmehr durch diese selbst das Königthum in Besitz genommen habe (vgl. meine hebr. Grammatik §. 88, 3). — Die Stelle 17, 54. scheint auf den ersten Blick einen starken Anachronismus zu enthalten, weil gesagt ist, daß David Goliath's Haupt nach Jerusalem gebracht habe. Man kann hier nicht damit helfen, daß man sagt, er habe es später hingebracht; denn es folgt gleich darauf: „seine Waffen aber legte er in sein Zelt". Er hat aber auch Golioth's Schwert noch 21, 9. später in der Stiftshütte niedergelegt; warum ist also nicht auch beim Haupte der Ort der einstweiligen Niederlegung genannt? Mir scheint, daß David, der ja noch 16, 13. bereits zum Könige gesalbt war, jene Trophäe wirklich nach Jerusalem gebracht hat, weil er die Bedeutung dieser Stadt prophetisch ahnte. Daß er aber in Jerusalem einen sicheren Aufbewahrungsort finden konnte, geht aus Jos. 15, 63. und Richt. 1, 21. hervor (vgl. d. Art. „David" S. 300).

Im zweiten Buche 3, 14. spricht David von 100 Vorhäuten der Philister, während er nach 1 Sam. 18, 27. deren 200 als Brautgabe für Michal dargebracht hat. Keil hat (S. 171) mit Recht bemerkt, daß David hier nur den geforderten (V. 25.), nicht den bezahlten Kaufpreis geltend macht. — Was de Wette sonst noch von einem doppelt erzählten Streitkrieg vorbringt (2 Sam. 8. vgl. 10—12.), gehört zu den Mißverständnissen, die schon Thenius (S. XVI) als solche erkannt hat.

IV. Die Kritik, welche mit der Annahme von Widersprüchen, Wiederholungen u. dergl. mehr oder weniger schnell bei der Hand war, hat nun auf Grund derselben über die Composition unserer Bücher verschiedene Hypothesen aufgestellt. Abgesehen von früheren vereinzelten Bedenken bei Spinoza (tract. theol. pol. cap. 8. p. 285 ed. Paulus; cap. 9. p. 292), Boyle (Dict. hist. et crit. Art. „David"), Hobbes (Leviathan cap. 33), welche man bei Carpzov in der Einleitung S. 215 f. aufgezählt findet, ist zuerst Eichhorn mit einer umfassenden und geistreich durchgeführten Hypothese hervorgetreten (Einleit. 3, S. 476 ff. 493 ff. 504 ff.). Dieselbe besteht darin, daß er für das erste Buch „ein altes Zeitbuch über Samuel und Saul", für das zweite „ein altes

kurzes Leben David's" als Grundstock annimmt. Um beide soll sich dann eine Menge von Einschaltungen und Zusätzen, aus schriftlichen Quellen und mündlichen Ueberlieferungen geschöpft, herumgelagert haben. Berthaldt hat diese Hypothese dahin modificirt, daß er für das erste Buch drei Hauptquellen (Kap. 1—7: Geschichte Samuel's; Kap. 8—16: Geschichte Saul's; Kap. 17—30: Geschichte David's vor seinem Regierungsantritte), für 1 Sam. 31. bis 2 Sam. 24. aber die Eichhorn'sche kurze Regierungsgeschichte David's, natürlich auch mit den nöthigen Einschiebseln und Zusätzen, annimmt (Einl. S. 894 ff. 920 ff.). Der ungenannte Verfasser eines „kritischen Versuchs über das 2. Buch Sam." in Paulus' Memar. VIII, 61 ff. hat das Zerstückelungssystem noch weiter getrieben als Eichhorn, indem er für dieses zweite Buch eine große Menge kleiner Grundbestandtheile suppanirt. — Gramberg (Religionsideen II, S. 80 ff.) macht eine Wendung zum Einfacheren, indem er nur zwei, freilich sich vielfach widersprechende Relationen annimmt, die ein späterer Sammler verarbeitet habe. Stähelin (in Thaluck's Anzeiger 1838, S. 526 ff. und in den krit. Unters. üb. d. Pent. u. s. w. S. 112 ff.) weist im ersten Buche Kap. 3., Kap. 7, 2. — 8, 22., Kap. 10, 17. — 12, 25., Kap. 14, 47—52. (?), Kap. 15., Kap. 17. theilweise, Kap. 18. theilweise, Kapp. 20. 26. 27. 29. 30. einer alten Quelle zu, für deren Verfasser er den Jehavisten hält, während er die übrigen Stücke des ersten Buches, sowie das ganze zweite Buch dem Ueberarbeiter zuschreibt. — Graf (in der Schrift: de librorum Sam. et Reg. compositione, scriptoribus, fide histor. etc. dissert. crit. Argentor. 1842) unterscheidet in ähnlicher Weise ältere und jüngere Bestandtheile, wobei aber, wie selbst de Wette urtheilt, „seine Kritik fast allein auf dem beruht, was ihm geschichtlich glaubwürdig erscheint aber nicht". — In demselben Jahre (1842) ist der Commentar von Thenius (4. Liefg. des kurzgef. exeg. Handb. zum A. T.) erschienen. Derselbe tadelt nun zwar die Hyperkritik, welche da Widersprüche und Wiederhalungen sucht, wo ein aufmerksamerer Blick anstatt derselben planvolle Absichtlichkeit erkennt. Aber er ist doch auch noch mit der Annahme solcher Incongruenzen zu schnell bei der Hand gewesen. Er unterscheidet nach inneren Gründen fünf Hauptbestandtheile: 1) Kap. 1—7: Geschichte Samuel's, auf einzelne, durch die Prophetenschulen erhaltene Nachrichten und auf treue Ueberlieferung sich gründend. 2) Kap. 8., Kap. 10, 17—27., Kap. 11. 12. 15. 16, Kap. 18, 6—14., Kap. 26., Kap. 28, 3—25., Kap. 31.: Geschichte Saul's nach der Ueberlieferung, wahrscheinlich aus einer volksthümlichen Schrift eingefügt. 3) Kap. 9., Kap. 10, 1—26., Kap. 13. 14.: kurzgefaßte Geschichte Saul's nach alten schriftlichen Nachrichten. [Thenius hält nämlich den unter 2) genannten Bericht für einen jüngeren, der zwar des historischen Grundes nicht ganz ermangle, aber doch durch die Tradition alterirt sey.] 4) Kap. 14, 52., Kap. 17. 18. (theilweise) 19. 20. 21. (theilweise) 22. 23. (theilweise) 24. 25. 27., Kap. 28, 1. 2., Kap. 29. 30.; 2. Buch Kap. 1—5. (theilweise) 7. 8.: eine von einer vielleicht nicht viel späteren Hand herrührende Fortsetzung des unter 3) erwähnten Berichtes, die zu einer Geschichte David's erweitert ist. 5) 2. Buch Kap. 11, 2—27., Kap. 22, 1—25., Kap. 13—20.: eine fast zur Biographie sich erhebende Specialgeschichte David's, welche die zweite Hälfte seines Lebens umfaßt und insbesondere sein Familienleben zum Gegenstande hat. — Außerdem enthalte noch Kap. 21—24. einen vom Sammler hinzugefügten Anhang. — De Wette hat über die Compasition unserer Bücher keine deutlich formulirte Ansicht aufgestellt, wiewohl auch er eine Zusammensetzung aus mannichfaltigen heteragenen Bestandtheilen annimmt. — Ewald endlich (Gesch. d. V. Isr. I, S. 164 ff. bis 182 ff.) stellt folgende Hypothese auf: Ein Verfasser, der Prophet und Levite gewesen seyn und im Reiche Juda ungefähr 20—30 Jahre nach der Spaltung gelebt haben muß, hat unter Benutzung verschiedener Quellen (der Reichsjahrbücher, prophetischer Aufzeichnungen, geschichtlicher Lieder, sowie der lebendigen Ueberlieferung) eine Geschichte des Königthums geschrieben von seinen ersten Anfängen unter Samuel an bis zur Spaltung des Reiches. Der Anfang dieses Werkes liegt offenbar 1 Sam. 1. vor uns. Schwerer ist das Ende

zu bestimmen. Es schloß nicht mit 2 Sam. 24. Die beiden ersten Kapitel von 1 Kön. leiten den Faden fort und zwar ganz in derselben Farbe und Sprache. Sie tragen aber nicht bloß den Tod David's nach, sondern beschreiben auch die ersten Thaten Salomo's so, daß man begierig wird, den Rest zu hören, welches Verlangen aber unbefriedigt bleibt, weil die Erzählung plötzlich abbricht. Die Stellen 1 Sam. 2, 27—36. und 3, 11—14. zeigen, daß das Werk zu einer Zeit geschrieben seyn muß, wo eine dem Hause Ithamar sehr ungünstige Stimmung herrschte, also nach dem Sturze des Hauses, nach Salomo's Tode, etwa 20—30 Jahre nach der Spaltung. Dieser Schluß des Werkes fehlt; nur Bruchstücke sind erhalten in 1 Kön. 4, 1—19. 5, 15. — Kap. 7. 11, 14—40. Kap. 12. (theilweise). Dieses Werk ist nun späterhin mehrfach umgearbeitet, vermehrt, aber auch verkürzt worden. Zuerst hat ein Mann, der zwar nicht selbst der Verfasser des Deuteronomium, doch von dem Sinne und Geiste desselben durchdrungen war, noch während des Bestandes der Theokratie, also vor dem 6. Jahrhundert, die Stellen 1 Sam. 7, 3 f., Kap. 12., 1 Kön. 2, 2—4. ex propriis, die Stücke 1 Sam. 2, 1—10., Kap. 17. u. 18. theilweise, Kap. 21, 11—16., Kap. 24. u. 26., vielleicht auch Kap. 28, 3—25. aus anderweitigen Quellen eingeschaltet. Ein letzter Bearbeiter hat endlich das Werk durch Vorsetzung einer Einleitung, die in dem aus 2 Quellen (Kap. 1, 1. — 2, 5., Kap. 17—21. und Kap. 2, 6. — Kap. 16.) zusammengesetzten Buch der Richter besteht, und einer Ueberleitung, die wir im Buche Ruth erblicken, sowie durch Umgestaltung des Schlußes, indem er den ursprünglichen Schluß durch eine aus beibehaltenen Stücken (s. o.), Auszügen aus den דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה (1 Kön. 11, 41.) und den Reichsjahrbüchern und aus eigenen Gedanken bestehende Fortsetzung ersetzte, in die gegenwärtige Gestalt gebracht, nur mit dem Unterschiede natürlich, daß er nicht nach 2 Sam. 24., sondern nach 1 Kön. 2. einen Abschluß machte. Demnach vertheilt Ewald die Bestandtheile unserer Bücher folgendermaßen unter drei (resp. vier) Verfasser:

A. Dem ursprünglichen Verfasser des Königsbuches gehört zu:

1) Die Geschichte Samuel's als Herrscher: 1 Sam. Kap. 1., Kap. 2, 11. — 7, 2., Kap. 7, 5—17.

2) Die Geschichte Saul's bis zu seiner Verwerfung: Kap. 8, 1. — 11, 15., Kap. 13, 1. — 14, 52. [NB. Kap. 13. u. 14. sind aus einem älteren Werke genommen.]

3) Die Geschichte David's:

a) Geschichte seines Emporkommens bis zum Tode Saul's: Kap. 15, 1. — 16, 23., Kap. 19, 1. — 21, 10., Kap. 22, 1. — 23, 28., Kap. 25., Kap. 27, 1. — 28, 2., Kap. 29—31.

b) Regierungsgeschichte David's vom Tode Saul's bis zur Festsetzung in Jerusalem: 2 Sam. 1, 1. — 7, 29. [Der Abschnitt 28, 8—39. ist nach 5, 10. einzuschalten.]

c) Geschichte der mittleren Zeit des Königthums David's in Jerusalem:

α) Die auswärtigen Kriege und Siege David's: Kap. 8, 1—14.

β) Die inneren Einrichtungen: Kap. 8, 15—18. [Kap. 8. ist wegen Vergleichung mit Kap. 10. u. 12, 26—31. für keinen Auszug aus einem älteren Werke zu halten.]

γ) Verhalten David's gegen das Haus Saul's und sein eigenes: Kap. 9, 1. — 20, 22.

δ) Nachrichten über zwei in die spätere Zeit fallende Landesschläge: Kap. 21, 1—14., Kap. 24.

d) Geschichte der letzten Zeit David's. In diesen Abschnitt würden allgemeine Uebersichten gehören. Wir wissen nicht, wie viel das Werk davon enthielt. Wir haben nur noch Kap. 20, 23—26., Kap. 22., Kap. 23, 1—7.

e) Geschichte des Todes David's, sowie der Thronbesteigung und Regierung Sa-

lomo's und ſeines Nachfolgers bis zur Spaltung des Reiches. Dieſer Theil iſt nur in Bruchſtücken übrig: 1 Kön. Kap. 1. u. 2. (mit Ausnahme von 2, 2—4.) — 4, 1—19., Kap. 5, 15. — 7, 51., aus den Reichsjahrbüchern von unſerem Verfaſſer aufgenommen; Kap. 11, 14—40., Kap. 12. theilweiſe.

B. Dem Verfaſſer eines ähnlichen Werkes aus der Zeit vor dem 8. Jahrhundert gehört vielleicht 1 Sam. 28, 3—25.

C. Dem Umarbeiter aus dem 7. Jahrh. gehören: 1 Sam. 2, 1—10. 7, 3 u. 4., Kap. 12. 17. 18. (theilweiſe), Kap. 21, 11—16., Kap. 24. u. 26., vielleicht auch 28, 3—25. — Von demſelben rühren auch die drei Verſe 1 Kön. 2, 2—4. her.

D. Dem letzten Umarbeiter und Sammler, der in der zweiten Hälfte des babyloniſchen Exiles geſchrieben hat, gehört außer der Zuſammenſtellung der Bücher Richter, Ruth, Samuelis, der Könige zu einem Ganzen wahrſcheinlich nur die Stelle 2 Sam. 21, 15—22., die aus den Reichsjahrbüchern entnommen iſt.

Wenn man dieſe verſchiedenen Hypotheſen mit einander vergleicht, ſo ſieht man leicht, wie ſie vielfach einander aufheben. Denn der Eine ſieht da Widerſpruch, Wiederholung, Verſchiedenheit der religiöſen, der ſchriftſtelleriſchen Grundſätze, des Ausdruckes u. ſ. w., wo der Andere von allem dem nichts wahrnimmt. So ſtatuirt Eichhorn für jedes der beiden Bücher eine andere Hauptquelle; Berthold nimmt für das erſte Buch drei Quellen an; der ungenannte Verfaſſer in Paulus' Memorabilien glaubt im zweiten Buche eine ganze Menge von Quellen wahrzunehmen; Stähelin, Thenius und Ewald ſtimmen ebenfalls keineswegs überein. So, um nur auf ein Beiſpiel hinzuweiſen, ſieht Thenius in den erſten 7 Kapiteln des erſten Buches eine eigenthümliche Quelle; Ewald erkennt in dieſem ganzen Abſchnitt (mit Ausnahme von 2, 1—10.) dieſelbe Hand, die das ganze Königsbuch, mithin auch die Mehrzahl der übrigen Theile unſeres Buches geſchrieben hat; Stähelin endlich findet das 3. Kapitel ſo verſchieden, daß er für daſſelbe einen eigenen Verfaſſer, den Jehoviſten, glaubt annehmen zu müſſen. Es möchte daraus wohl hervorgehen, wie ſehr die Kritik noch immer in Subjektivitäten befangen iſt und wie viel ihr noch fehlt, um Anſpruch auf den Ruhm eines wahrhaft wiſſenſchaftlichen Verfahrens machen zu können. Was ſpeziell die Ewald'ſche Hypotheſe betrifft, ſo thut ſie für's Erſte dem Rufe der Integrität unſerer Bücher keinen großen Eintrag; denn die Zuſätze, welche ſie dem Deuteronomiker zuweiſt, machen nicht einmal den achten Theil des Ganzen aus. Noch viel geringeren Umfangs ſind die Stücke, welche ſie dem Verfaſſer eines zweiten Werkes (Letzteres noch dazu nur mit einem „vielleicht") und dem Sammler zuſchreibt. Der Raum erlaubt nicht, in eine Prüfung der Gründe einzugehen, welche die ſpätere Einſchaltung der genannten Stücke beweiſen ſollen. Auch die Behauptung, daß eine Hand die Bücher der Richter, Ruth, Samuelis und der Könige zuſammengekettet und in drei Theilen herausgegeben habe, iſt wenigſtens für die drei erſten dieſer Bücher von geringem Belange. Denn es wird zugeſtanden, daß dieſe Bücher der Hauptſache nach ſchon vorhanden waren, und daß der Sammler ſie nicht als ein Ganzes auf einmal, ſondern in drei Abtheilungen herausgegeben habe, wobei er namentlich die Bücher Samuelis ganz unverändert gelaſſen, höchſtens die Stelle 2 Sam. 21, 15—22. aus den Reichsjahrbüchern — und auch dies nur vielleicht — eingefügt habe. Es wird alſo im Grunde ſelbſt durch dieſe Hypotheſe das beſtätigt, was wir oben über die Einheit unſeres Werkes im Großen und Ganzen geſagt haben. Es wird ferner anerkannt, daß jedes dieſer Bücher doch auch ſein Eigenthümliches habe und ein Ganzes für ſich bilde, ſonſt würde man nicht ſagen, der Sammler habe die Bücher nach einander in drei Abtheilungen herausgegeben. Eben damit iſt aber der ganzen Hypotheſe eigentlich die Spitze abgebrochen. Denn daß eine letzte Hand die Bücher zuſammengeſtellt habe, und zwar mit Abſicht in der Ordnung, wie ſie bei den Siebzig ſich finden (die Verweiſung des Buches Ruth in die Hagiographa beruht lediglich auf der Ausſonderung der Megilloth), ſo daß alſo das Buch der Richter und Ruth auf die Königsgeſchichte vorbereiten, die dann in den Büchern der Könige ihren

Abſchluß findet; dies läugnet ja Niemand. Nur das wird beſtritten, daß die vorausgehenden Bücher ſo zugerichtet worden ſeyen, um den folgenden als Vorbereitung zu dienen. Daß es Richt. 13, 5. heißt: „Er wird anfangen, Iſrael zu erlöſen aus der Philiſter Hand", beweiſt nicht, daß der Verfaſſer im Sinne hatte, die Vollendung dieſer Erlöſung ſelbſt zu beſchreiben, ſondern nur, daß er der Sache nach Simſon's Thätigkeit als den Anfang kannte. Die Stelle Richt. 2, 1—23. hat allerdings, worauf Vaihinger ſo großes Gewicht legt (ſ. d. Art. „Bücher der Könige" S. 4), große Aehnlichkeit mit 2 Kön. 17, 7—23. Aber der Verfaſſer der letzteren Stelle hat eben die erſtere vor Augen gehabt. Daß die Anhänge im Richterbuche (17, 8. 19, 1 f.) von Bethlehem ausgehen, ſteht in keinem wahrnehmbaren Zuſammenhange mit der Geſchichte David's, und nicht um dieſes Ausgangs willen, ſondern weil ſie doch gewiß an und für ſich merkwürdig genug ſind, ſind ſie aufgenommen. Daß in der einen Geſchichte der Levit, in der andern das Kebsweib aus Bethlehem gebürtig waren, iſt rein zufällig. Daß das Büchlein Ruth auf David's Geſchichte vorbereitet, iſt offenbar; ja, es iſt ſogar ſehr wahrſcheinlich, daß der Verfaſſer der Bücher Samuelis deswegen keine Genealogie David's gibt (wider ſeine ſonſtige Gewohnheit), weil er die Kenntniß des Buches Ruth vorausſetzt. Aber wenn Ewald ſelbſt zugeſteht, daß dieſe Erzählung „einzig da ſteht und daß man ſich vergeblich nach einem ſonſt erkennbaren Verfaſſer umſehen würde, dem man ſie zuſchriebe" (S. 202), ſo muß man auf der andern Seite freilich Ewald ſeyn, um es für undenkbar zu halten, daß Jemand ein ſolches kleines Stück ganz allein für ſich geſchrieben und veröffentlicht haben ſollte, und um zu behaupten, die Gelehrſamkeit, mit welcher ſich der Verfaſſer in das Studium der Vorzeit ſeines Volkes vertieft habe, laſſe auf die Abfaſſung mitten in der Verbannung ſchließen. (Vgl. übrigens über die Anhänge zum Richterbuche die Abhandlung von Auberlen in Stud. u. Krit. 1860, Hft. 3.) — Ein weſentliches Stück der Ewald'ſchen Hypotheſe iſt auch, daß die beiden erſten Kapitel des Buches der Könige nach zu jenem großen Buche der Königsgeſchichten gehören, welches nach ihm den Grundſtock der jetzigen Bücher Samuelis und der Könige ausmacht. Was Ewald zu dieſer Annahme beſtimmt, iſt vor Allem der Umſtand, daß die Bücher Samuelis gar keinen rechten Schluß haben. Und allerdings ſieht man durchaus nicht ein, warum ein Schriftſteller, der 20—30 Jahre nach der Spaltung geſchrieben hat und der das ganze Material für die Darſtellung der Geſchichte bis zur Spaltung vor ſich hatte, ſeine Erzählung an einem Punkte ſollte abgebrochen haben, wo durchaus kein Markſtein ſtand, während einige Schritte weiter der allerdeutlichſte Markſtein, der Tod David's, ſich ihm darbot. Aber auf der andern Seite begreift man ebenſo wenig, warum ein Späterer das bis zu ſo deutlichem Schlußpunkte fortgeführte Werk an einer Stelle ſoll entzweigeriſſen haben, wo durchaus keine ſcharfgezogene Gränzlinie vorhanden war. Ewald fühlt dies ſelbſt, wenn er S. 211 ſagt: „Die Späteren würden das Ganze viel beſſer, als jetzt geſchehen, in die zwei Theile zerlegt haben: 1) die Geſchichte der Könige bis zu Salomo's Herrſchaftsantritt (jetzt die BB. Sam. bis 1 Kön. 2.); 2) die der Könige von Salomo bis zur Verbannung (jetzt die BB. der Kön. von 1 Kön. 3. an)." Man wird aber wohl richtiger ſagen, daß kein Späterer die Abtheilung, die uns jetzt vorliegt, gemacht haben kann. Sie hat, wie eine ſchwierigere Lesart, das Präjudiz der Urſprünglichkeit für ſich. Man muß aber auch ferner ſagen, daß kein Schriftſteller David's Leben nur bis wenige Schritte vor ſeinem Ende beſchrieben haben kann, als ein ſolcher, der entweder dieſes Ende ſelbſt nicht mehr erlebte, oder ſich auf Quellen beſchränkt ſah, die nicht weiter als bis zu einem vor David's Tode gelegenen Zeitpunkt reichten. Würde der Anfang des 1. Buches der Könige nach zu unſerem Buche gehören, ſo würde übrigens nicht 2, 46. einen paſſenden Schlußpunkt bilden, ſondern 2, 12.; denn dieſe letztere Stelle mit den unmittelbar vorausgehenden Verſen trägt alle Merkmale eines großen, epochebildenden Abſchluſſes an ſich. Iſt alſo die urſprüngliche Gränze irgendwo außer 2 Sam. 24, 25., ſo iſt ſie hier. Iſt ſie nicht hier, und Ewald wagt wegen der unläugbaren Verwandt-

ſchaft der dies- und jenſeits liegenden Stücke nicht, hier die Gränze anzunehmen, ſo iſt ſie 2, 46. noch viel weniger. Es iſt auch höchſt auffallend, wenn das urſprüngliche Königsbuch bis zur Spaltung reichte, warum der Bearbeiter es nur bis 2, 46. mit geringer Veränderung beibehielt, von da an aber nur bruchſtückweiſe (ſ. oben) mittheilte. Die Annahme alſo, daß 1 Kön. 1. u. 2. ganz und von dem Folgenden bis Kap. 12. Bruchſtücke mit zu dem urſprünglichen, den Grundſtock der BB. Sam. bildenden Königsbuche gehört hätten, muß ich zurückweiſen. Ich finde 2 Sam. 24, 25. den wirklichen, urſprünglichen Schluß des Buches, indem ich mit den meiſten neueren Theologen die Kapitel 21—24. als einen Anhang betrachte, in welchem „der Verfaſſer diejenigen ihm für das Leben David's wichtig erſcheinenden Stücke nachträglich zuſammenſtellte, wofür ihm früher der paſſende Ort zu fehlen ſchien" (Hävernick, Einl. II, 1. S. 129 f.). Anhänge bringt man aber nicht in der Mitte, ſondern am Schluſſe an. Demnach reicht alſo die zuſammenhängende Darſtellung des Lebens David's bis zur völligen Beſiegung des Abſalomiſchen Aufruhrs, als deſſen letzter Nachklang die Empörung des Seba zu betrachten iſt (2 Sam. 20, 1—22.). Auch das darauf folgende Beamtenverzeichniß (V. 23—26.), welches auch, materiell genommen, ſein Verhältniß zu dem ähnlichen 8, 16 ff. ſeyn mag, karakteriſirt unſere Stelle nach bekannter Eigenthümlichkeit als einen Abſchluß. Es iſt der Schluß der zuſammenhängenden Erzählung, dem nur noch die Nachträge folgen, in Bezug auf welche Ewald nicht hätte von zuſammenhangsloſen Stücken reden ſollen (S. 186), da ein Zuſammenhang zwiſchen ſolchen iſolirten Nachträgen gar nicht erwartet werden kann.

V. Kann nun der Kritik in Bezug auf die übertriebenen Folgerungen nicht beigeſtimmt werden, welche ſie aus der ſcheinbaren oder wirklichen Incongruenz einzelner Theile auf die Compoſition des Ganzen gezogen hat, ſo iſt doch eine Entſtehung unſeres Buches aus verſchiedenen Quellen von Allen zugeſtanden. Zwar eine genaue Ausſcheidung vornehmen und jeden Beſtandtheil nach ſicheren, objektiven Merkmalen ſeiner beſtimmten Quelle zuweiſen zu wollen, möchte ein ſchwieriges, wenigſtens außerhalb der Gränzen unſerer Aufgabe liegendes Unternehmen ſeyn. Mir ſcheint, was hierüber geſagt werden kann, auf Folgendes ſich beſchränken zu müſſen: 1) Ausdrücklich als ſolche citirt wird nur eine einzige Quelle, nämlich der סֵפֶר הַיָּשָׁר 2 Sam. 1, 18. Aus dieſem iſt das Klaglied David's über Saul's und Jonathan's Tod entnommen. Daß aus dieſer poetiſchen Quelle nach die anderen poetiſchen Stücke (1 Sam. 2, 1—10: Lied der Hanna; 1 Sam. 18, 6 ff.: Siegeslied; 2 Sam. 3, 33 f.: Klagliéd über Abner; 2 Sam. 22: Danklied David's, vgl. Pſ. 18.; 2 Sam. 23, 1—7: letzte Worte David's) entnommen ſeyen, iſt möglich, aber nicht erwieſen (ſ. Hävernick a. a. O. S. 120 f.). 2) Andere Quellen werden im Buche ſelbſt nicht namhaft gemacht. Denn der סֵפֶר מִשְׁפַּט הַמְּלוּכָה, der 1 Sam. 10, 25. als von Samuel aufgezeichnet erwähnt wird, wird nicht als Quelle genannt. Zwar ſcheint uns ſein Inhalt der Hauptſache nach 8, 11—17. erhalten zu ſeyn; allein da die mündliche Verkündigung des Königsrechtes der Aufzeichnung voranging, ſo iſt ungewiß, ob jenes Stück in Kap. 8. dem von Samuel aufgezeichneten Kriegsgeſetze oder der Quelle entnommen ſey, aus welcher die Geſchichtserzählung Kap. 8. geſchöpft iſt. In Bezug auf den übrigen Inhalt des Buches würden wir nun ganz ohne Vermuthung der Quellen, aus welchen er gefloſſen iſt, bleiben, wenn nicht die parallelen Abſchnitte der Chronik einiges Licht gäben. Da nämlich jetzt allgemein anerkannt iſt, daß nicht die Bücher Samuelis und der Könige ſelbſt die vom Chroniſten für die treffenden Geſchichtsabſchnitte benützte Quelle ſeyen, ſondern daß Letzterer mit den Erſteren aus einer gemeinſameren älteren Quelle geſchöpft haben (ſ. d. Art. „Chronik" S. 693), und da ferner der Chroniſt ſeine Quelle nennt (1 Chron. 29, 29 f.), ſo iſt es uns möglich gemacht, auch auf die Quellen unſerer Bücher einen Schluß zu ziehen. Der Chroniſt behandelt nämlich vom 10. Kapitel an bis zum Schluß des erſten Abſchnittes ſeines Werkes, d. h. bis zum Schluß des jetzigen erſten Buches die Geſchichte David's, und zwar ſo, daß ſeine Darſtellung mit derjenigen

der Bücher Samuelis nicht nur überhaupt und im Allgemeinen, ſondern auch vielfach im Einzelnen wörtlich übereinſtimmt. Am Schluſſe ſeiner Erzählung ſtehen nun die Worte (1 Sam. 29, 28—30.): „Und es ſtarb David in gutem Alter, ſatt an Leben, Reichthum und Ehre, und Salomo, ſein Sohn, ward König an ſeiner Statt. Und die Geſchichten David's (דִּבְרֵי דָוִיד), die erſten und die letzten, ſiehe ſie ſind beſchrieben in den Geſchichten Samuel's, des Sehers, und in den Geſchichten Nathan's, des Propheten, und in den Geſchichten Gad's, des Schauers, ſammt all' ſeinem König- und Heldenthum und den Zeiten, die über ihn ergangen ſind, und über Iſrael und über alle Königreiche der Länder.“ Daß nun der Chroniſt hiermit ſeine Quellen benennt, kann nicht bezweifelt werden. Denn zuverläſſigere Nachrichten über das Leben David's konnte es nicht geben, als die in jenen Schriften dargebotenen. Indem nun der um Jahrhunderte jüngere Chroniſt auf dieſelben verweiſt, kann er es nicht in dem Sinne thun, als wollte er ſeine Leſer auf Schriften aufmerkſam machen, welche die fraglichen Nachrichten *auch* hätten, ſondern er kann es nur thun, um die Glaubwürdigkeit ſeiner Erzählung zu erweiſen, ſofern dieſelben aus den anerkannt älteſten und authentiſchen Quellen geſchöpft ſey. Iſt dem aber alſo, dann ſind dieſe Schriften nach dem Verhältniß der Chronik zu unſeren Büchern auch Quellen für die letzteren. Da iſt es nun wohl möglich, daß dieſe Quellen theils manche Verſchiedenheiten enthielten, woraus ſich dann die Incongruenz von 1 Sam. 17, 12. 55. mit dem vorausgehenden Berichte erklären ließe, theils nicht mehr in der rechten Ordnung und Klarheit vorhanden waren, woraus dann ſolche Verſetzungen wie die 10, 8. wahrgenommene begreiflich würden. Uebrigens trugen dieſe Quellen jedenfalls, weil von Propheten ſtammend, prophetiſchen Karakter. Daß aber auch noch Quellen anderer Art vorhanden waren, darauf deutet die Erwähnung eines מַזְכִּיר (Reichsannaliſten) unter den oberſten Beamten David's hin (2 Sam. 8, 16. 20, 24., 1 Chron. 18, 15.). Auf dieſe letztere Quelle möchten dann die mehr ſtatiſtiſchen Notizen, wie die Verzeichniſſe der Beamten und Helden, zurückzuführen ſeyn.

VI. Was den Verfaſſer und die Zeit der Abfaſſung betrifft, ſo geht für's Erſte aus dem unter IV. Geſagten hervor, daß der Verfaſſer unſerer Bücher nicht mit dem Verfaſſer der Bücher der Könige identiſch ſeyn kann, wie Eichhorn, Jahn, Herbſt und nach Ewald Vaihinger (ſ. d. Art. „Bücher der Könige“ S. 3) angenommen haben. Nach Ewald würde jedenfalls nur ein kleiner Theil des 1. Buches der Könige mit den Büchern Samuelis *Einen Verfaſſer* haben. Erſt des Sammlers Hand wäre beiden gemeinſam. Was an letzterer Behauptung richtig iſt, geht aber auch dann nicht verloren, wenn wir annehmen, daß der Verfaſſer der Bücher der Könige die Bücher Samuelis vor ſich hatte und mit ſeinem Werke eine Fortſetzung derſelben geben wollte. Deshalb hat er den Faden der Erzählung gerade da wieder aufgenommen, wo ihn die Bücher Samuelis hatten fallen laſſen, und deswegen beginnt er auch mit dem vielbeſprochenen Wav der Folge (וְהַמֶּלֶךְ). Was man ſonſt noch über ſprachliche und ſachliche Verwandtſchaft geſagt hat, iſt ſehr unſicher und wird durch eben ſolche Verſchiedenheiten aufgewogen. So findet ſich z. B. der eigenthümliche Ausdruck מֵאֵת פִּי יְהוָה דָּבָר nie in den Büchern Samuelis, wohl aber 1 Kön. 12, 24. Und die Participialconſtruktion עוֹדְךָ מְדַבֶּרֶת וְאָנֹכִי אָבוֹא (1 Kön. 1, 14. 22. 42.) findet ſich gerade im Sprachgebrauch der Königsbücher verhältnißmäßig am häufigſten (vgl. meine hebräiſche Gramm. §. 97, 2, 6). Uebrigens ſiehe hierüber: de Wette, Einl. S. 261 f.; Keil, Einl. S. 175. — Wer nun der Verfaſſer geweſen ſey, läßt ſich nicht beſtimmen, wiewohl die Vergleichung mit den aus Prieſter- oder Levitenhand ſtammenden Geſchichtsbüchern ſchließen läßt, daß er ein Prophet geweſen ſey (ſ. Keil S. 177). Die Vermuthungen der Aelteren ſiehe bei Carpzov, introd. p. 213 sqq. — Was die Zeit der Abfaſſung betrifft, ſo wird mit Recht darauf hingewieſen, daß die Formel: „*bis auf den heutigen Tag*“ (1 Sam. 5, 5. 6, 18. 30, 25., 2 Sam. 4, 3. 6, 8. 18, 18.), ſowie die Deutung veralteter Ausdrücke (1 Sam. 9, 9. רֹאֶה, vgl. 2 Sam. 13, 18.)

auf eine Abfassungszeit hindeutet, welche von der Gegenwart der Ereignisse schon ziemlich entfernt war. Daß 2 Sam. 5, 5. die Gesammtzahl der Regierungsjahre angegeben wird, beweist, daß der Verfasser jedenfalls nach dem Tode David's geschrieben hat, daß er aber diesen Tod selbst nicht erwähnt, beweist weder, daß er so kurz nach dem Eintreten desselben schrieb, daß dies Ereigniß, als allgemein bekannt, nicht von Interesse war (Hävernick S. 145), noch daß der Verfasser bloß bis zum Schluß der Regierung nicht des Lebens schreiben wollte (Keil), denn was das Erste betrifft, so schrieb er ja nicht für die Mitwelt, sondern für die Nachwelt, und was das Zweite betrifft, so würde er in diesem Falle eben diesen Regierungsschluß, d. h. die Uebertragung der Regierung an Salomo miterzählt haben. Daß die Erzählung, abgesehen von den Nachträgen, mit der völligen Unterdrückung des von Absalom erregten Aufruhrs schließt, kann ich mir nur daraus erklären, daß die Quellen, aus welchen der Verfasser schöpfte, nicht weiter reichten. Dieser Umstand ist freilich auffallend, da der Prophet Nathan David überlebt hat; aber wir kennen eben diese Quellen nicht und müssen uns deshalb bescheiden, über ihre Beschaffenheit ein Urtheil zu fällen. Daß endlich 1 Sam. 27, 6. gesagt ist: „Daher ist Ziklag an die Könige von Juda gekommen bis auf diesen Tag", deutet mit großer Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß der Verfasser nach der Spaltung geschrieben hat, da zwar die Unterscheidung Israel und Juda schon für die Zeiten Saul's und David's gemacht wird (1 Sam. 11, 8. 17, 52. 18, 16., 2 Sam. 2, 9 f. 3, 10. 5, 1—5. 19, 41 ff. Kap. 20. u. 24.), die Bezeichnung „Könige von Juda" aber schwerlich in einem andern Sinne genommen werden kann, als in welchem sie von David in den ersten 7½ Jahren seiner Herrschaft (2 Sam. 5, 5.) und von den Nachfolgern Salomo's nach der Spaltung gebraucht wird. Hindeutungen auf ein späteres Zeitalter hat man nun zwar finden wollen a) in dem Vorkommen chaldaisirender Formen und Ausdrücke (s. das Verzeichniß bei Keil S. 176 f.). Dergleichen kommen aber vereinzelt wie hier auch in den älteren Büchern vor (vgl. Hävernick I, 1. S. 213 f.). b) In der Weissagung 1 Sam. 2, 27 ff. Es ist aber eine schlechte Pragmatik, wenn man dergleichen nur aus einer ungünstigen Stimmung gegen das Haus Ithamar erklären zu können meint. Auch Thenius erkennt die Stelle als „eine wirkliche alte Weissagung" (S. XXI). c) In der gut königlichen Gesinnung des Verfassers, in den dem Hause David gegebenen Verheißungen. — Stähelin (krit. Unterss. S. 137 ff.) schließt daraus, sowie aus den Anspielungen des Jeremia auf unsere Bücher (s. Kueper, Jerem. librorum sacr. interpr. atque vindex p. 55) auf ihre Abfassung unter Hiskia*). Aber auch hier wird auf subjektive Motive zurückgeführt, was guten, objektiv-geschichtlichen Grund hat, und Jeremias konnte auf unsere Bücher gewiß auch dann Bezug nehmen, wenn sie nicht erst zu seiner Zeit entstanden waren. Dies sind die hauptsächlichsten Spuren späterer Hand, die man hat finden wollen. Da wir sie nun nicht für gültig halten können, so bleiben wir bei dem Resultate stehen, daß unsere Bücher in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht sehr lange nach den Ereignissen, einige Zeit nach der Spaltung aufgezeichnet worden sind. Hiermit stimmen auch im Wesentlichen überein Thenius (S. XX f.) und Keil (S. 176).

VII. Was endlich den schriftstellerischen Karakter und die Sprache betrifft, so genüge es, einige Urtheile kundiger Männer anzuführen. Thenius sagt in seinem Commentare (S. XXIII): „Uebrigens gehören namentlich die älteren Theile des Werkes zu dem Schönsten, was die Geschichtsbücher des A. T. uns darbieten; sie übertreffen alles Andere an Ausführlichkeit, sie vermitteln eine klare Anschauung der handelnd eingeführten Personen, sie empfehlen sich durch reizende Einfalt in der Darstellung und geben uns

*) Viele Rabbinen halten deshalb Jeremia geradezu für den Verfasser der Bücher Samuelis und der Könige. Auch das Concilium Francofurtense citirt diese Bücher unter dem Namen des Jeremia. Selbst Grotius ist dieser Ansicht nicht abgeneigt; s. Grotius zu 1 Sam. 1, 1. und 1 Kön. 6, 2.

einen hohen Begriff von dem vielseitigen Einfluße des prophetischen Wirkens.“ Und Ewald nennt das ursprüngliche Buch der Könige, welches nach ihm den Hauptbestandtheil unserer Bücher ausmacht, „das schönste und einflußreichste Geschichtsbuch, welches nächst dem Buch der Ursprünge geschrieben wurde“, und sagt, daß „es an allgemeiner Vollendung der Kunst gewiß kein Werk diesem zuvor that“ (Gesch. d. Volk. Isr. I, S. 175). Die Sprache ist der Blüthezeit der hebräischen Litteratur würdig, klassisch rein und bis auf einzelne Erscheinungen, die in allen Büchern vorkommen, frei von aramaisirenden Elementen.

Die Litteratur siehe im Commentar von Thenius, der 1842 erschien, S. XXXVI*). Seitdem ist kein Werk erschienen, das speziell unsere Bücher zum Gegenstande hätte. Eine geistvolle Monographie über 2 Sam. 23, 1—7. gibt Fries, Pfarrer in Memmingen, in den Stud. u. Krit. 1857. Hft. 4. E. Nägelsbach.

Sanballat, סַנְבַלַּט, der „Horonit“, d. h. entweder gebürtig aus dem ephraimitischen (Jos. 21, 22.) Beth-Horon oder aus Haronaim im Moabiterlande, wie Winer, Gesenius und Vaihinger in der theol. R.-Enc. VI, 267 annehmen, trat nebst einigen gleichgesinnten Feinden des aus seinen Trümmern langsam sich wieder erhebenden Jerusalem dem Nehemia und dessen daherigen Bemühungen auf alle Weise entgegen und suchte namentlich das Werk der Herstellung der Mauern, so unerläßlich für die Sicherheit der kleinen Colonie, zu hintertreiben und zu stören. Er verband sich dafür mit den auf Jerusalem stets eifersüchtigen Nachbarvölkern, zumal mit dem Ammoniter Tobia, dem Araber Gashmu, den Leuten von Samaria, wo Sanballat seinen Sitz gehabt zu haben scheint, und den Philistern in Asdod. Zuerst und noch einmal zuletzt versuchte er's mit Einschüchterungen, indem er dem Nehemia vorstellte, der persische Oberkönig werde diesen Mauerbau nicht zugeben, sondern als Zeichen des Abfalls und einen Versuch des Nehemia, sich selbst zum jüdischen Könige aufzuwerfen, ansehen und behandeln. Als die Mauer zur Hälfte hergestellt war, wollten sie zur Gewalt greifen und durch einen plötzlichen Ueberfall das Werk zerstören. Dann wollte Sanballat seinen großen Gegner durch Hinterlist fangen, indem er ihn wiederholt zu einer geheimen Unterredung auffordern ließ. Selbst einige falsche Propheten, wie Semaja und die Prophetin Noadja, wußte Sanballat für seine Zwecke zu gewinnen, um durch sie den Nehemia einzuschüchtern, daß er von seinem Unternehmen abstehe. Aber Alles scheiterte an der Energie, der Wachsamkeit, Klugheit und Frömmigkeit dieses kräftigen Helden, wie an der Anhänglichkeit und Treue des Landvolkes gegen ihn (Neh. 4, 6.), sowohl jene Angriffe von Außen, als die noch größeren Gefahren und Schwierigkeiten, welche die Parteiung im Innern bereitete, indem mehrere jüdäische Große mit jenen Volksfeinden sich verschworen und sogar verschwägert hatten; Nehemia aber jagte selbst einen Enkel des Hohenpriesters Eljasib als des Priesterthums unwürdig fort, weil er sich mit Sanballat verschwägert hatte (s. Neh. 2, 10. 19 f. 3, 33 ff. 4, 1 ff. 6, 1 ff. 13, 28 ff.). Was Josephus (Antt. 11, 7, 2 u. 11, 8) von einem Sanballat erzählt, den er einen Cuthäer und persischen Statthalter Samariens nennt und unter den letzten Darius verlegt, daß er nämlich seine Tochter an Manasse, Bruder des Hohenpriesters Jaddua, verhei-

---

*) Für die Geschichte des alttestamentlichen Textes ist der Text der Bücher Samuelis von besonderer Wichtigkeit wegen der Parallelabschnite in der Chronik und Ps. 18. — Vgl. besonders Benjamin Kennicott, the State of the printed hebrew Text of the old Test. considered. A dissertation in two parts. Part the first compares I Chron. XI. with II Sam. V. and XXIII. &c. Oxford 1753. Lateinisch von Teller unter dem Titel: B. Kenn. dissert. super ratione text. hebr. V. T. Lips. 1756. Vgl. J. D. Michaelis in der oriental. u. exeget. Bibliothek, Anhang zu Bd. XII. S. 179 und Bd. XIII. S. 218. — Ueber die Stelle 1 Sam. 6, 19. s. im Repertor. f. bibl. u. morgenl. Litterat. Th. IX. S. 276. — Aus neuerer Zeit ist wichtig, was Thenius im Comm. S. XXIII ff. hierüber beibringt. — Ueber das Verhältniß von 2 Sam. 22. zu Ps. 18. vgl. die Commentare. Die neuere Litteratur hierüber findet sich besonders bei de Wette im Commentar zu Ps. 18.

rathet und für dieſen den ſamaritaniſchen Tempel und Cultus auf Garizim errichtet habe, iſt eine ſehr ungeſchichtliche Erzählung, durch theilweiſe Verwechslung mit dem wirklichen Sanballat und chronologiſchen Irrthum des Joſephus entſtanden, welcher überhaupt dieſen Theil der jüdiſchen Geſchichte auf eine äußerſt verwirrte und unzuverläſſige Weiſe erzählt. — Vgl. Prideaux, connexion etc. I, p. 380 sqq.; Kleinert in den Dörpt. Beiträgen I, S. 162 ff.; Winer, RWB. II, S. 147 u. 378; beſonders aber Ewald, Geſch. Iſr. IV, S. 172 ff. 239 ff. Rüetſchi.

Sanchez, Thomas, ein berühmter ſcholaſtiſcher Moraliſt, geboren zu Cordova im Jahre 1550, der Sohn vornehmer Eltern und zur Frömmigkeit erzogen, wie der römiſch-kirchliche Lehrbegriff ſie beſtimmt, gehörte ſeit ſeinem 16. Lebensjahre dem Jeſuitenorden an. Die Legende ſagt: Schon früher habe er ſich um die Aufnahme in den Orden beworben, aber wegen eines organiſchen Fehlers an der Zunge ſey er ſtets zurückgewieſen worden. Da habe er in der Kirche der Jungfrau Maria zu Cordova unter Seufzen und Thränen die Jungfrau angerufen, daß ſie das ſeinem Eintritte in den Orden entgegenſtehende Hinderniß wegnehme, aber auch erklärt, daß er nicht eher weggehen werde, als bis er erhört ſey. Sein Wille ſey erfüllt und er darauf in den Orden aufgenommen worden. Mit Erfolg ſtudirte er Philoſophie, Rechtsgelehrſamkeit und Theologie, ſpäter wurde er mit der Leitung des Noviziats zu Granada betraut. Seine ausgebreitete Gelehrſamkeit, ſein ſcharfer Verſtand, ſein Eifer in der Erfüllung der ihm obliegenden Pflichten verbreitete ſeinen Namen bald durch Spanien und Italien. Sein Leben wird als ein in allen mönchiſchen Tugenden und Vollkommenheiten ausgezeichnetes geſchildert; nur in Enthaltſamkeit, Faſtenübungen, Selbſtpeinigungen aller Art, Werken der Barmherzigkeit, beſtändigem Beten und Arbeiten ſoll er es hingebracht und dadurch nicht bloß den Beinamen eines gemeinſamen Vaters (communis parens) ſich erworben, ſondern auch zur Heiligkeit ſich erhoben und der himmliſchen Seligkeit würdig gemacht haben. Als Gelehrter und ſcharfer Denker beſchäftigte er ſich gern mit der Löſung ſchwieriger und verwickelter Fragen; oft wurden ſolche zur Löſung ihm vorgelegt. In der Geſchichte der jeſuitiſchen Moral iſt beſonders ſein Buch de sacramento matrimonii. Tomi III. Genuae 1592 (wiederholt gedruckt, die beſte Ausgabe, Antw. 1614. in 3 Foliobänden) bekannt, aber auch zum Theil ſehr berüchtigt. Es behandelt alle nur möglichen, die Ehe betreffenden Fragen und verſchmäht es ſelbſt nicht, in der Behandlung von Obſcönitäten in ſchamloſeſter Weiſe ſich zu ergehen. Pabſt Clemens VIII. ließ ſich das Werk bei der Erörterung einer Streitfrage vorlegen, las es und zollte ihm das größte Lob, doch fehlte es auch nicht an Solchen, die das Werk wegen ſeines Cynismus und ſeines alle Moral zerſtörenden Inhaltes nachdrücklich angriffen, namentlich geſchah es von Arnauld, Abt zu St. Cyran, der unter dem Namen Petrus Aurelius „Vindiciae censurae facultatis Parisiens." gegen ihn herausgab (vgl. Bayle Diction. historique et critique. T. IV. 1740. Art. „Sanchez" S. 134 f.). Sanchez ſtarb am 19. Mai 1610 zu Granada. Nach ſeinem Tode erſchien noch von ihm: Operis moralis in praecepta Dei T. I. Venet. 1614. (wo principia generalia ad omnia praecepta et duo prima praecepta erörtert werden); T. II. Antw. 1622. (handelt de religioso statu ac professione deque tribus solemnibus castitatis, obedientiae et paupertatis votis); Consilia seu opuscula moralia. Tom. II. Lugd. 1634 und 1635. Sämmtliche Werke des Sanchez erſchienen in 7 Bänden zu Venedig 1740. Vgl. Bibliotheca Scriptorum societatis Jesu a Philippo Alegambe. Antw. 1643. pag. 436 sq. Neubecker.

Sanchuniathon. Der Name Sanchuniathon iſt ſeit 2 Jahrhunderten viel genannt, und über das Alter und die Glaubwürdigkeit ſeiner Schriften iſt viel geſtritten worden. Athenäus, Porphyrius und Suidas ſprechen von ihm als von einem alten Phönizier, der vor dem troiſchen Kriege gelebt habe, d. h. vor dem Anfange unſerer hiſtoriſchen Zeit. Eine ſeiner Schriften, welche Athenäus φοινικικά nennt, ſoll nach Euſebius aus neun, nach Porphyrius aus acht Büchern beſtanden haben und von Phila von

Byblus in's Griechiſche überſetzt worden ſeyn. Weder das Originol, noch die Ueberſetzung iſt ouſ uns gekommen, doch hot uns nomentlich Euſebius in der Praep. evangelica wörtliche Auszüge erhalten, dieſe Bruchſtücke ſind von Orelli geſommelt in ſeiner Schriſt: Sanchuniathonis Berytii quae feruntur fragmenta de cosmogonia et theologia Phoenicum etc. Lips. 1826. 8°. Dem griechiſchen Texte iſt die loteiniſche Ueberſetzung des Vigerus und eine Anzohl Noten beigegeben, welche von verſchiedenen Verfoſſern herrühren. Dieſe Sommlung umfaßt nur die von Euſebius erholtenen Bruchſtücke; es finden ſich noch einige kleinere, die nicht in der Ausgobe ſtehen und die Movers (Phönizier I, 120) namhaft gemocht hot. Der Text, den Orelli gibt, bedarf jetzt einiger kritiſcher Nochhülfe, bei der die Ausgobe des Euſebius von Goisford gute Dienſte leiſten kann. Allen den eben erwähnten Mängeln iſt abgeholfen in der neuen Sammlung von Philo's Frogmenten bei C. Mueller, Fragmenta historicorum graecorum. Paris. 1849. Vol. III, p. 560—575; doch ſcheinen auch die Sätze ſelbſt on einigen Stellen in Unordnung gerathen zu ſeyn, ſo daß nicht bloß die Hondſchriften, ſondern ouch der innere Zuſommenhang der Stücke zu Rathe gezogen werden muß. — Wie es mit alten dunklen Schriften zu gehen pflegt, ſo iſt der Werth Sonchuniothon's ſehr verſchieden beurtheilt worden. Während die Einen von dem Werke mit hoher Achtung ſprachen, jo von demſelben begeiſtert waren, fehlte es nicht on Andern, welche den Werth und ſelbſt die Aechtheit dieſer Fragmente gänzlich oblängneten. Die ältere, ziemlich reichhaltige Literotur über dieſen Gegenſtond findet mon bei Orelli in der Einleitung verzeichnet; von Neuern hat nomentlich Lobeck (Aglaophamus II, 1273 sqq.) die Aechtheit in Zweifel gezogen und geglaubt, die Bruchſtücke ſeyen eine Fälſchung des Euſebius; die Gründe ſind jedoch ziemlich ſchwoch und hoben wohl nur Wenige überzeugt. Lobeck ſtützt ſich dorouf, daß die chriſtlichen Apologeten von Philo bis ouf Euſebius niemols dieſen Sanchuniothon erwähnen, obwohl ſie ſonſt die Euhemeriſten häufig zu ihrer Polemik gegen das Heidenthum in Anſpruch nehmen. Aber die Kirchenväter nach Euſebius, die doch dieſe Fragmente vor ſich hatten, mochen von ihnen auch keinen weiteren Gebrauch. Wenn Euſebius ſogt, das Werk des Philo beſtehe ous 9 Büchern, Porphyrius ober deren nur 8 zählt, ſo liegt hier eben auf. der einen oder der onderen Seite ein Irrthum vor, aber keine Fälſchung. Einen Mittelweg ſchlögt Movers ein, der ſich wiederholt und umfaſſend über Sanchuniathon geäußert hot (Jahrbücher für Theologie und chriſtliche Philoſophie 1836. VII, 1. S. 51—91; Phönizier I, 116—147 und zuletzt im Art. „Phönizien“ in der Erſch- und Gruber'ſchen Encyklopädie). Movers ſchätzt die Arbeit des Philo gering genug, er wirft ihm Euhemerismus vor, d. h. er habe, wie die ungläubigen Philoſophen ſeiner Zeit zu thun pflegten, um die Volksreligion um ihr Anſehen zu bringen, ſeine eigenen Anſichten in einer Schriſt niedergelegt und dieſe unter dem Namen eines alten Schriftſtellers veröffentlicht. Neben dieſem Hauptmotive gehe noch ein potriotiſches Intereſſe her, nämlich er ſuche den Griechen hohe Begriffe vom phöniziſchen Alterthume beizubringen und die helleniſche Götterlehre als urſprünglich phöniziſch darzuſtellen. Ferner glaubt Movers, Philo hobe mit Rückſicht auf die Juden unlautere Zwecke verfolgt und den Sonchuniothon auf Koſten des Alten Teſtomentes ols eine glonbwürdigere Quelle dorzuſtellen geſucht. Trotz oller dieſer Mängel hält ober Movers den philoniſchen Sonchuniathon doch immer der Beachtung werth; er glaubt nicht, daß derſelbe irgend eine Mythe oder Göttergeſchichte willkürlich erdichtet hobe, er habe ſeinen Stoff nicht ſowohl neu geſchoffen, ols vielmehr ous der Volks- und Prieſterreligion entlehnt und zu ſeinen Zwecken neu beorbeitet. Movers iſt ohne Frage einer der größten Kenner der phöniziſchen Alterthümer, er hot ober mit Rückſicht auf Sanchuniathon einen ſolſchen Weg eingeſchlagen, den Ewald mit Recht gerügt hot, er hot nicht die erhaltenen Frogmente ihrem Inholte nach durchgängig geprüft und ſich ſo eine feſte Meinung dorüber gebildet, ſondern nur mehr zufällig Einzelnes darous hervorgehoben, Anderes aber wieder, als für ſeine Zwecke unbrauchbar, ganz bei Seite gelaſſen. Die Darſtellung, welche Röth (Geſchichte unſerer obendländiſchen Philoſophie

I, 223 — 277) gegeben hat, darf man als eine vollkommen verfehlte betrachten. Röth will die ägyptiſche Religion oder vielmehr ſeine Anſicht von derſelben bei Sanchuniathon wiederfinden, vermiſcht mit den von ihm ſogenannten arianiſchen Göttervorſtellungen. Wa Sanchuniathon nicht zu ſeinem Syſteme ſtimmen will, und das iſt an vielen Stellen der Fall, da muß Philo mit ſeinen euhemeriſtiſchen Tendenzen die Schuld davon tragen.

Eine andere und günſtigere Anſicht über den philaniſchen Sanchuniathon iſt erſt neuerdings zu Tage getreten, hat ſich aber ſchnell Bahn gebrochen. Ewald in ſeiner Abhandlung über die phönikiſchen Anſichten von der Weltſchöpfung und den geſchichtlichen Werth Sanchuniathans (Göttingen 1851, im 5. Bde. der Abhandlungen der Göttinger Geſellſchaft der Wiſſenſch.) ſucht nicht nur den Werth dieſer Bruchſtücke, ſondern auch das Alter Sanchuniathon's ſelbſt zu erweiſen. Ihm folgt Bunſen, der in ſeinem Werke: Aegyptens Stelle in der Weltgeſch. V, 240 ff. die Fragmente des philoniſchen Werkes überſetzt und erläutert hat und namentlich durch Rücküberſetzung der von Phila in griechiſcher Sprache gegebenen Eigennamen in's Phöniziſche größere Klarheit in die Ideen zu bringen ſucht, hierbei aber oft zu weit geht. Die neueſte Schrift: Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire Phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon, par M. E. Renan. Paris 1858 (im XXIII. Bde. der Mémoires de l'académie des inscriptions) ſpricht ſich wieder weniger günſtig über das Alter Sanchuniathan's aus, wogegen man die Bemerkungen Ewald's in den Gött. gel. Anzeigen, Sept. 1859, S. 1441 ff. vergleichen kann. Faſſen wir nun Alles zuſammen, ſo dürfen wir, trotz aller Schattirungen im Einzelnen, bei den namhafteſten Forſchern auf dem Gebiete phöniziſcher Alterthümer als feſtſtehend betrachten, daß die Fragmente des Sanchuniathan ächt phöniziſches Material enthalten. Die Anſicht, daß Phila Euhemeriſt war, iſt allgemein zugegeben (nur Ewald beſtreitet auch dies), aber man iſt einmüthig darüber, daß er die von ihm mitgetheilten Mythen nicht ſelbſt erfunden, ſondern höchſtens von ſeinem Standpunkte aus eigenthümlich gruppirt habe. Hierdurch iſt entſchieden, daß der Stoff, den uns die Fragmente mittheilen, ächt phöniziſch und darum ſehr beachtenswerth ſey. Größer iſt die Verſchiedenheit der Anſichten über das Alter dieſer Fragmente; Ewald hält entſchieden feſt, daß ſie uralt ſeyen, und macht geltend, daß die Bildung der Phönizier eine ſehr hohe geweſen ſey und in ſo frühe Zeiten zurückgehe, daß recht gut ſchon ſolche Kosmogonien in einer Zeit vorhanden geweſen ſeyn mögen, die vor aller Geſchichte liegt. Die Möglichkeit, ja die Wahrſcheinlichkeit der von Ewald behaupteten Thatſache ſoll auch gar nicht geläugnet werden, aber darum kann man doch noch immer zweifeln, ob wir hier eine ſo alte Darſtellung noch vor uns haben. Man muß bedenken, daß über der Schrift Sanchuniathon's ein beſonderer Unſtern gewaltet hat. Sie iſt uns nicht im Original erhalten, ſondern in einer griechiſchen Ueberſetzung, — einer ſolchen, von der man mit Recht bezweifeln darf, ob es der Ueberſetzer mit ſeiner Aufgabe ſehr genau genommen habe, ob er nicht zum Theile nur annähernd ſein Original wiedergab und ſeine eigenen Bemerkungen mit demſelben vermengte. Aber ſelbſt dieſe Ueberſetzung iſt uns nicht mehr erhalten, ſondern nur dürftige Auszüge, von denen man oft nicht mit Sicherheit erſieht, wo ſie anfangen und aufhören. Unter dieſen Umſtänden kann man Zweifel von mancherlei Art nur gerechtfertigt finden, und eine möglichſt ſcharfe Kritik der Fragmente iſt wünſchenswerth. Einen entſchiedenen Schritt vorwärts hat nun die Kritik Sanchuniathon's durch die eben erwähnte Schrift von Renan gemacht. Mit Recht weiſt dieſer Gelehrte die Anſicht ab, als habe Sanchuniathon gar nicht exiſtirt und ſey das angebliche Werk deſſelben erſt von Phila oder gar von Euſebius gefälſcht worden. Nicht blaß Euſebius und Porphyrius kennen dieſen Schriftſteller, ſondern, wie bereits geſagt, auch Athenäus und Suidas, und zwar dieſe beiden, wenn nicht Alles trügt, aus andern Quellen als aus Philo von Byblus; wir hören ſie auch von nach anderen Werken Sanchuniathan's ſprechen, die uns ſonſt unbekannt ſeyn würden. Was wir übrigens von Phila von Byblus wiſſen, ſpricht auch nicht dafür, daß er ein Fälſcher war. Sein Name hatte im Alterthume einen guten Klang, er ſcheint ein ſehr be-

leſener Mann geweſen zu ſeyn, wenn auch ohne beſonderen Geiſt, und ſeine Bücher mögen eben der Art geweſen ſeyn wie die Bibliothek des Dionyſius von Halicarnaß. Wenn er als Mitſchuldiger einer Täuſchung angeſehen werden muß, ſo iſt gewiß er zuerſt der Getäuſchte geweſen, denn Kritik war bei ihm, wie im Alterthume überhaupt, die ſchwächſte Seite. Wir dürfen alſo annehmen, daß Philo wirklich das Werk eines Sanchuniathon — wenn auch immerhin ſehr frei — in's Griechiſche übertragen hat. Allein die Frage nach dem Alter der Grundſchrift iſt und bleibt eine ſehr ſchwierige. Wie es ſcheint, hat der Verfaſſer derſelben ſelbſt Anſprüche auf ein bedeutendes Alter erhoben, und gerade daß er ſelbſt es iſt, der dieſe Anſprüche betont, muß uns Verdacht gegen ihn einflößen. Das Wahrſcheinlichſte bleibt immer, daß die Aufzeichnung des phöniziſchen Originals erſt nach Alexander dem Großen, in die letzten Jahrhunderte vor Chriſti Geburt fällt und daß wir an Sanchuniathon einen Autor ganz ähnlicher Art haben wie an Beroſus oder dem Mar Abbas Cadina, den Moſes von Chorene benutzte. Beide Schriftſteller ſind gewiß verhältnißmäßig ſpät, geben aber vor, ſich auf Urkunden des graueſten Alterthums zu ſtützen. Die Bedeutung, die Sanchuniathon für uns haben muß, ergibt ſich nach dem Geſagten von ſelbſt. Sein Buch ging, wie ſo manches andere jener Zeit, aus dem patriotiſchen Eifer hervor, der immer mehr überhand nehmenden Hochſchätzung des griechiſchen Weſens gegenüber den eigenen Werth zu betonen, nachzuweiſen, wie man ſchon ſeit undenklichen Zeiten in den Schriften des eigenen Volkes die Weisheit finden konnte, die man jetzt an Fremden ſo hoch ſchätzte. Zu einem ſolchen Zwecke erſand man gewiß keine neuen Mythen, ſondern ordnete höchſtens den nationalen Stoff nach neuen Anſichten. Der Stoff wird alſo alt ſeyn, die Redaktion aber neu. Es ſcheint den phöniziſchen Mythen ähnlich ergangen zu ſeyn wie den iraniſchen im Aveſta oder Schehname. Das letztere Werk bildet eine intereſſante Parallele zu Sanchuniathon. Die Hauptſache, auf die es uns ankommt, iſt, daß die Darſtellung Philo's ächt phöniziſch iſt; es muß alſo vollkommen gerechtfertigt erſcheinen, daß man dieſe Bruchſtücke für die Wiſſenſchaft nutzbar macht; die Schwierigkeit iſt freilich keine geringe, denn es iſt wohl zu beachten, daß in der griechiſchen Ueberſetzung die Kunſtausdrücke und Eigennamen meiſt nur griechiſch wiedergegeben oder doch nicht eben genau umſchrieben ſind. Im letzten Falle iſt meiſtens der Umſchreibung keine Ueberſetzung beigefügt.

Der Name, unter welchem der phöniziſche Schriftſteller gewöhnlich erſcheint, iſt *Σαγχουνιάθων*, wofür ſich bei Athenäus auch die kürzere Form *Σουνιάθων* findet; letzteres iſt bloße Verkürzung aus der erſteren Form, wie auch bei Juſtin (Hist. XX, 5. 12) ein Karthager Suniatus erſcheint. Die Erklärung des Namens iſt ſchwierig, die Anſichten darüber ſind getheilt. Hitzig (Studien und Kritiken 1840, S. 429 ff.) glaubt darin die Worte חֻכְּנִי אֲחִם (für חֻכְּנִי אֲחִם) zu entdecken, d. h. mein Ganmen iſt die Wahrheit. Dieſe etwas eigenthümliche Erklärung ſtützt ſich darauf, daß Porphyrius, nach einer Notiz des Euſebius, das Wort mit *φιλαλήθης* zu erklären ſcheint (*Σαγχουνιάθων δὲ κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθης τὴν παλαιὰν ἱστορίαν . . . συναγαγών κτλ.*), aber die beſſeren Handſchriften und Ausgaben leſen *φιλαλήθως*. Dagegen will Movers (Phönizier I, 99) das Wort mit סַךְ כּוֹן יַחַת i. e. tota lex Choni, erklären, was auch große Schwierigkeiten hat, zumal da die Exiſtenz eines phöniziſchen Gottes Chon noch ſehr zweifelhaft iſt. Nach Ewald ſoll der Name סַכּוּנְיָתוֹן, d. i. Schwertmann (vgl. סַכִּין), gelautet haben. Renan vergleicht die Wurzeln שׁכן und סכן „wohnen“ und den Namen שַׁכְנִיָה. Nach der Annahme dieſes Gelehrten wäre *Σάγχουν* = עבד, und *ἄθων* bedeutet Gott, das Ganze alſo = Knecht Gottes. Sanchuniathon war aus Berytus, womit nicht im Widerſpruche ſteht, daß Andere ihn einen Tyrier oder Sidonier nennen; die Namen Tyrus und Sidon ſtehen hier im weiteren Sinne für Phönizien überhaupt. Sein Werk *Φοινικικά* ſcheint nicht etwa bloß eine Kosmogonie, ſondern vielmehr eine Geſchichte ſeines Volkes und der umliegenden Völker geweſen zu ſeyn, begann aber, wie orientaliſche Chroniken gewöhnlich zu thun pflegen, mit der Erſchaffung der Welt und nur aus dem erſten Theile ſind uns Bruch-

ſtücke erhalten. Das Werk enthielt auch Manches über altjüdiſche Geſchichte, als Gewährsmann dafür wird Hierombaal, der Prieſter des Jevo genannt (*εἰληφὼς . . . . παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευώ*). Schon Bochart hat dieſen Hierombaal mit Gideon zuſammengeſtellt, der Richt. 7, 1. יְרֻבַּעַל genannt wird, und man hat hieraus einen Grund gegen die Aechtheit des Sanchuniathon entnehmen wollen, allein es iſt nicht zu erweiſen, daß unter dieſem Hierombaal Gideon zu verſtehen ſey; es konnte recht gut der Name irgend eines Prieſters ſeyn. Bruchſtücke aus dem Theile des Werkes, der über die Juden handelt, liegen uns leider nicht vor. Gewidmet iſt das Buch einem Könige Abibaal von Berytus, von dem wir weiter nichts wiſſen, dieſer mit ſeinen Großen ſoll das Werk gebilligt haben. Auch dieſen Umſtand hat man gegen die Aechtheit Sanchuniathon's geltend gemacht, es ſey erſtlich eine ſolche Widmung von Schriften nicht alterthümlich, dann kenne die phöniziſche Geſchichte bloß einen Abibaal, der Vater des aus den Büchern der Könige bekannten Hiram geweſen ſey, Sanchuniathon ſolle aber zur Zeit der Semiramis gelebt haben. Alle dieſe Gründe ſind nicht entſcheidend, wie man leicht ſieht; wir kennen die phöniziſche Geſchichte nur ſehr unvollſtändig, und der Name Abibaal konnte dort leicht öfter vorkommen, als wir wiſſen.

Die Theile, welche uns von Sanchuniathon's Werke erhalten ſind, betreffen nur die Weltſchöpfung, beſtehen aber auch da aus abgeriſſenen Bruchſtücken, die man theilweiſe durch Vermuthungen verbinden muß; es ſcheinen mehrere verſchiedene Auffaſſungsweiſen der Kosmogonie überliefert zu werden. Am deutlichſten und gewiſſeſten ſcheint mir zu ſeyn, daß mit p. 16, 3. ed. Orelli die eigentliche Weltſchöpfungslehre zu Ende iſt und daß mit p. 24, 3 eine ganz andere Darſtellung beginnt, welche zum Zwecke hat, den großen Götterkampf zu ſchildern und in dieſen alle Geſchichtsanfänge zu verweben ſucht. Daß auch p. 16, 3 bis 24, 3 eine eigenthümliche Darſtellung der Weltſchöpfung enthalte, ſcheint mir nicht wahrſcheinlich. „Am Anfange des Alls“, heißt es bei Philo nach Sanchuniathon, „war eine finſtere, ſtürmiſch bewegte Luft oder ein Wehen finſterer Luft und trübes, abgründliches dunkles Chaos. Da ward der Geiſt von Liebe entzündet zu ſeinen eigenen Anfängen; es entſtand eine Durchdringung, dieſe Verflechtung ward genannt Sehnſucht (*πόθος*). Dies iſt der Anfang der Schöpfung aller Dinge, der Geiſt ſelbſt aber hatte kein Bewußtſeyn ſeiner Schöpfung. Aus dieſer Ineinanderflechtung des Geiſtes entſtand Mot, was Einige für Schlamm erklären, Andere als Fäulniß wäſſeriger Miſchung.“ Dieſes dritte, aus den zwei Grundprincipien entſtandene Weſen iſt nun der eigentliche Grundſtoff der Welt, die in ihm, wenn auch unausgeſchieden, ſchon enthalten iſt. Was aber dieſes dunkle Wort *Μώτ* heißt, darüber iſt man wenig im Klaren; ich kann mich nicht entſchließen, darin mit Ewald das arabiſche مَادَّة „Materie“ zu ſehen, noch weniger aber mit Bunſen *Μώτ* in *Μώχ* ändern und durch das hebräiſche מך deuten. Movers glaubt, daß das Wort aus dem Aegyptiſchen zu erklären ſey, doch gibt es dort, nach Bunſens Zeugniſſe, nichts Entſprechendes. Dieſe Darſtellung der phöniziſchen Weltſchöpfung, wie ſie hier Sanchuniathon gibt, ſcheint die einfachſte; aus ihr laſſen ſich auch die beiden künſtlicheren erklären, die ſich von Eudemos und Damascius (vgl. über ſie bei Ewald S. 33—37) erhalten haben. — Dieſe Urmaterie Mot nahm nun die Form eines Eies an, und es iſt wohl kein Zweifel, daß die Phönizier ebenſo gut wie andere Schriftſteller, die eine ähnliche Anſicht haben, ſich dieſes Ei geſpalten gedacht haben werden, ſo daß die eine Hälfte den Himmel, die andere die Erde vorſtellt. Aus dieſem eigeſtaltigen Grundſtoffe ſtrahlen nun Sonne, Mond und die Geſtirne hervor, die als belebte Weſen gedacht werden. Die Geſtirne erſcheinen, wie in anderen Religionen des Alterthums, als Wächter des Himmels; ſie heißen *Ζωφασημίν* oder nach anderer Lesart *Ζωφισημίν*, was mit *οὐρανοῦ κατόπται* erklärt wird, alſo wohl = hebr. צופי שמים (von צפה) ſtehen wird. Unter ihnen war wahrſcheinlich *Βεελσάμην* (d. i. בעל שמים, erklärt mit *κύριος οὐρανοῦ*) der verehrteſte. Es entſtehen nun ferner Winde und Wolken und Güſſe der himmliſchen Ge-

wäſſer, bis zuletzt, nachdem dieſe zertheilt und von ihrem Orte (dem Himmel) entfernt ſind, die ſtärkere Entzündung der Sonne Alles wieder um ſo gewaltiger in die Luft hebt unter Donnern und Blitzen, bis beim Gekrache des Donners verſtändige Weſen ſich regen, männlich und weiblich. Dieſes, ſagt Euſebius, ſey die Lehre von der Schöpfung der Thiere; wir haben aber hier nur die allgemeinſten Sätze aus dieſer Lehre, die nun wohl die Schöpfung der Thiere mehr in's Einzelne verfolgt und namentlich bei der Schöpfung des Menſchen verweilt haben wird. Leider hat uns aber hier Euſebius den Verlauf des Textes nicht vollſtändig gegeben; er ſagt bloß, daß der Verfaſſer die Namen der verſchiedenen Winde aufzähle. Ob nun Sanchuniathon mehrere aufeinander folgende Menſchenſchöpfungen annehme, wie Ewald glaubt, läßt ſich aus dem verſtümmelten Texte nicht mehr erkennen; aus dieſem geht nur ſo viel hervor, daß aus dem Winde Kolpia und ſeinem Weibe Baau zwei Sterbliche, Aeon und Protogonos, hervorgegangen ſeyen. Der Name Baau, der mit *νύξ* erklärt wird, iſt wohl ſicher das hebr. בהה; dagegen hat der Name Kolpia von jeher viel Schwierigkeit gemacht. Ewald verſteht darunter den Weſtwind und nimmt an, es ſtecke darin das arab. خَلْفَ „hinter“ als Gegenſatz von קֶדֶם „Oſt“. Die gewöhnlichere Erklärung, קוֹל פִּי יְהֹוָה „die Stimme des Mundes Jahve's“, verwirft der genannte Gelehrte entſchieden, während Bunſen wieder zu ihr zurückgekehrt iſt. Mit Unrecht will Ewald das zweimal vorkommende *Πρωτόγονος* in *Πρωτογόνη* ändern, um ſo ein Paar herauszubringen. Allein dieſer Vermuthung widerſprechen nicht nur die Handſchriften, der Text ſagt auch von Aeon und *Πρωτόγονος* beſtimmt, es ſeyen *θνητοὺς ἄνδρας* geweſen, auch iſt es in den alten Kosmogonien durchaus nicht ohne Beiſpiel, daß die Menſchen mit Einzelweſen beginnen und die Scheidung der Geſchlechter erſt ſpäter erfolgt; eine ſolche Annahme auch bei den Phöniziern vorauszuſetzen, werden wir durch die Textesworte gedrängt. Mit den von Aeon und Protogonos abſtammenden Genos und Genea hebt das zweigeſchlechtige Menſchengeſchlecht an. Daß dieſe beiden griechiſchen Namen bloße Ueberſetzungen der urſprünglich phöniziſchen ſind, liegt am Tage.

Was nun Euſebius nach Sanchuniathon von p. 16, 4 bis 24, 3 erzählt, will Ewald als eine zweite Auffaſſung der Schöpfungsgeſchichte betrachtet wiſſen. Ich habe ſchon geſagt, daß ich dieſe Anſicht nicht theile und nur eine Fortſetzung der vorhergehenden Erzählung ſehe, wenn ſie auch vielleicht nicht ganz unmittelbar ſich anſchließt. An Aeon und Protogonos werden die jetzt zu erwähnenden Weſen ausdrücklich angeſchloſſen. Ich glaube nicht, daß dieſe Weſen gerade Götter geweſen ſeyn ſollen, ſie waren mehr menſchlich, aber allerdings von den Göttern mit beſondern Kräften ausgerüſtet gedacht, auf ſie werden die wichtigſten Fortſchritte in der Cultur zurückgeführt, die Etymologie ſcheint dabei eine bedeutende Rolle geſpielt zu haben. Daneben erſcheint — wie in andern Kosmogonien — die Anſicht, daß das Menſchengeſchlecht am Anfange ganz roh und thieriſch geweſen ſey und ſich von dieſem Zuſtande aus erſt allmählich zu beſſern Zuſtänden emporarbeiten mußte. Von dieſem Geſichtspunkt aus ſcheint mir der Bericht des Sanchuniathon ziemlich klar zu ſeyn. Er erzählt, daß von Aeon und Protogonos drei ſterbliche Kinder geboren worden ſeyen: Licht (*φῶς*), Feuer (*πῦρ*), Flamme (*φλόξ*); dieſe fanden durch Holzreibung das Feuer und lehrten den Gebrauch deſſelben kennen. Die Kenntniß des Feuers wird auch ſonſt in alten Kosmogonien als einer der erſten Schritte zu größerer Cultur bezeichnet und ich zweifle kaum, daß ſich die Phönizier die Sache ſo dachten, daß die obigen drei Männer jene drei Namen geführt haben und daß die Namen der Erfinder ſpäter aus Dankbarkeit auf die Erfindung ſelbſt übertragen worden ſeyen und die verſchiedenen Seiten ihres Weſens bezeichnet haben. Es werden nun vier weitere Perſönlichkeiten genannt: *Κάσιος*, *Λίβανος*, *Ἀντιλίβανος* und *Βραθύ*, von denen weiter nichts berichtet wird, als daß man ihre Namen den Gebirgen gegeben habe, die ſie bewohnten; wahrſcheinlich wurden von ihnen noch andere Dinge berichtet, über die wir nichts mehr wiſſen. Von nun an be-

ginnt der Mythus, der zuerſt nur allgemeine Weltverhältniſſe behandelte, immer mehr ſich zu lokaliſiren und zu einer Art von mythiſcher Ortsgeſchichte zu werden, denn es iſt wohl ſelbſtverſtändlich, daß die Phönizier ihr Vaterland als den Mittelpunkt betrachtet haben werden, von dem aus die Cultur ſich erſt weiter verbreitete. Zwei andere Heroen der Urzeit, Samemrumos und Uſoos, folgen nun; der Erſtere ſoll Tyrus gegründet haben, er wird wohl überhaupt als der Erfinder der menſchlichen Wohnungen gedacht worden ſeyn, er erfand die Kunſt, Baumſtämme auszuhöhlen und als Schiffe zu gebrauchen, während ſein Bruder Uſoos die Kunſt erfindet, aus Thierfellen Kleider zu machen. Dieſer Wohlthaten wegen, die ſie dem menſchlichen Geſchlechte erzeigten, erwies man ihnen nach ihrem Tode Verehrung. Aus dem Geſchlechte der beiden Brüder, die nicht in gutem Einvernehmen mit einander lebten, gehen nun ſechs Paare von Männern hervor, die ſämmtlich Fortſchritte in der Cultur bezeichnen; dieſe ſind: 1) *Ἀγρεύς* und *Ἁλιεύς*, Erfinder der in Phönizien ſo wichtigen Gewerbe, der Jagd und der Fiſcherei; nach Bunſen's ſcharfſinniger Vermuthung heißen ſie im Phöniziſchen צַיָּד und צַיָּדוֹן. 2) *Χνουμώ* (*Χρυσώρ* iſt falſche Lesart), was nach Damascius ſo viel als *ἀνοιγεύς* bedeuten ſoll, weswegen Ewald das Wort auf arab. كشر zurückleitet. Er iſt der Erfinder der Angel, des Köders, der Fiſchleine und des Floſſes; er übte Zauberſprüche, Beſchwörungen und Wahrſagekunſt und ſoll auch *Ζεὺς Μειλίχιος* genannt worden ſeyn (es iſt *Δία Μειλίχιον* ſtatt *Διαμείχιον* zu leſen). Beide Brüder ſind die Erfinder der Bearbeitung des Eiſens. So berichtet der Text; es iſt aber ziemlich augenſcheinlich, daß hier eine Verwirrung eingetreten ſeyn muß. Von dem einen Bruder wird ſehr viel geſagt und Dinge, die nicht zuſammenpaſſen, während wir von dem andern gar nichts erfahren. Der Name des Zweiten wird wohl in *Μειλίχιος* ſtecken, worin ich eher mit Ewald מְלִיחַ oder phöniziſch מְלִיךְ als mit Bunſen מֶלֶךְ ſehen möchte. 3) *Τεχνίτης* und *Ἥφαιστος Αὐτόχθων*, der letztere Name iſt unpaſſend und hat ſich wohl nur durch ein Verſehen hierher verirrt. Von ihnen geht die Kunſt aus, die Erde zu Ziegeln umzuformen und die Häuſer damit zu decken. 4) *Ἀγρός* und *Ἀγρουήρος* oder *Ἀγρότης*; beide ſind, wie ſchon die Namen beſagen, die Erfinder des Landbaues und der darauf bezüglichen Einrichtungen. Auch die Jäger und Titanen werden an dieſes Brüderpaar angeſchloſſen, warum gerade die Letzteren, läßt ſich nicht ermitteln. 5) *Ἀμυνος* und *Μάγος*, ſie lehrten Dörfer anlegen und Heerden weiden. Mit der Anlegung der Dörfer tritt der Menſch aus ſeiner Vereinzelung heraus und beginnt ein ſtaatliches Daſeyn. Nachdem durch die vorhergehenden Brüderpaare die praktiſchen Grundlagen durch Erfindung der verſchiedenen Gewerbe und ſonſtigen für den Staat nothwendigen Vorbedingungen gegeben ſind, erſcheinen 6) *Μισώρ* und *Σιδύκ* (d. h. Billigkeit und Gerechtigkeit), durch die allein der Staat dauernde Grundlage erhält. Ein Sohn des *Μισώρ* iſt *Τάαυτος*, der Erfinder der Buchſtaben und mithin der erſte Begründer der Wiſſenſchaft, die ſich erſt entwickeln kann, nachdem der Staat dauernd entwickelt iſt. Kinder des *Σιδύκ* ſind die Kabiren, ſie ſcheinen die Künſte zu repräſentiren. Sie erfinden das Schiff, von ihnen ſtammen Andere, welche Pflanzen fanden zur Heilung giftiger Bißwunden und Zauberformeln. So ſcheint mir denn dieſe ganze Erzählung einfach ſich ſelbſt zu erklären; ſie mag im Originale in einem ähnlichen Style gehalten geweſen ſeyn wie etwa 1 Moſ. 4, 20 ff. Auch die Anfänge der perſiſchen Heldenſage ließen ſich paſſend zur Vergleichung herbeiziehen. Reflektirt iſt die Erzählung freilich, aber alle Weltſchöpfungslehre beruht auf Reflexion; man kann darum noch nicht ſagen, daß die Erzählung jung ſeyn müſſe; zu einer genaueren Unterſuchung mangeln übrigens die Hülfsmittel.

Was nun weiter in den Fragmenten des Sanchuniathon folgt, kann nach unſerer Anſicht keinenfalls eine Fortſetzung der vorgehenden Erzählung ſeyn, und wir ſchließen uns darum der Anſicht Ewald's an, daß mit p. 24, 3 ein neues Stück beginnt. Dieſes Stück enthält eine Seitenerzählung von dem großen Götterkampfe, der mit dem von Heſiod beſchriebenen ſehr große Aehnlichkeit hat; doch hält ſich derſelbe nicht bloß im

Himmel, ſondern berührt zum Theil auch irdiſche Verhältniſſe. die Ewald's Vermuthung wahrſcheinlich machen, daß das Stück byblischen Urſprungs ſey. Leider iſt der Verlauf nicht immer ein ganz klarer, ſo daß man ſich an manchen Orten mit der bloßen Erzählung begnügen muß, ohne zum Verſtändniſſe durchdringen zu können. Um dieſe Zeiten, erzählt Philo nach Sanchuniathon, ward geboren ein gewiſſer Elium oder der Höchſte genannt (עליון) und ein Weib Beruth, dieſe wohnten um Byblus, von ihnen wurde erzeugt Epigeios oder Autochthon, dieſen nannte man nachher Uranos und von ihm wurde die Feſte über uns wegen ihrer übermäßigen Schönheit Uranos oder Himmel benannt. Ihm ward außerdem von der Vorhergenannten eine Schweſter erzeugt, welche Ge, Erde, genannt wurde; von ihr trug ihrer Schönheit wegen die Erde denſelben Namen. Ihr Vater aber, der Höchſte, ſtarb nun in Folge ſeines Zuſammentreffens mit den wilden Thieren und ward unter die Götter verſetzt; die Kinder brachten ihm Spenden und Opfer dar. — Der ziemlich farbloſe Elium ſcheint mir nur darum genannt, weil man glaubte, daß er bei Byblus gelebt habe; ſeiner Wirkſamkeit auf Erden nach iſt er mit dem oben erwähnten Ἄηρος identiſch, wie aus p. 20. ult. hervorgeht. Sonſt iſt er als Vater des Uranos und der Erde, d. h. des Raumes, und als Großvater des Kronos, d. h. der Zeit, eben ein abſtrakter Begriff, in dem die weltbewegenden Mächte Raum und Zeit noch ungeſchieden beiſammen ſind. Uranos nimmt nun ſeine Schweſter Erde zur Gemahlin und zeugt mit ihr drei Kinder: Elos oder Kronos (אֵל), Bethylos (בית־אל) und Dagon oder Getreide (alſo = hebr. דָּגָן und nicht mit דג „Fiſch“ zu vergl.) und den Atlos (vgl. orom. אטל). Von andern Frauen hatte Uranos noch viele Kinder, ſo daß ſeine Frau aus Eiferſucht ſich von ihm trennte; aber er ſetzte ſeinen Umgang mit Gewalt fort und ſuchte ſeine Kinder zu tödten, wobei ihm aber ſeine Frau Widerſtand leiſtete. Als Kronos in die Mannesjahre gekommen war, bekriegte er mit dem Beiſtande des Hermes den Uranos, rächte ſeine Mutter und nahm ſeinem Vater die Herrſchaft ab. Außer dem Hermes waren noch die Ἐλωείμ (אלהים) die Bundesgenoſſen des Kronos. Die Verſuche des Uranos, die Herrſchaft wieder zu gewinnen, mißlingen; zwar ſendet er ſeine Töchter Aſtarte, Rhea und Dione oder Baaltis, ſowie Heimarmene oder das Schickſal und Hora oder die Schönheit gegen den Kronos ab, aber dieſer weiß ſie alle für ſich zu gewinnen und macht ſie zu ſeinen Gemahlinnen. Mit anderen Worten, die Erzeugniſſe des Raumes ſind der Zeit unterworfen. Den Brüdern des Kronos, ſowie ſeinen Kindern, läßt ſich bei dem Fehlen aller näheren Nachrichten eine Stellung nicht mehr anweiſen; nur ſo viel erhellt noch, daß Kronos Byblus als die älteſte Stadt Phöniziens gründete und daß er die Herrſchaft über die verſchiedenen Städte unter ſeine Gemahlinnen und Kinder vertheilte. Auf dieſe werden denn wohl auch die vornehmſten Geſchlechter der einzelnen Orte ihren Urſprung zurückgeführt haben und ihnen wird an denjenigen Stellen ihre vorzüglichſte Verehrung zu Theil geworden ſeyn, wo man ſie als die Beſchützer dachte. Uebrigens beſchränkt ſich die Vertheilung der Länder nicht auf Phönizien allein, Kronos übergibt Attika ſeiner Tochter Athene, Aegypten dem Taaut. „Im 32. Jahre ſeiner Macht und Regierung“, heißt es endlich, „legte Elos ſeinem Vater Uranos einen Hinterhalt in einem mitten im Lande liegenden Orte, und nachdem er ihn überwältigt und gefangen, ſchnitt er ihm, ganz nahe bei den Quellen und Flüſſen, die Zeugungstheile ab. An dieſer Stelle ward Uranos unter die Götter verſetzt und ſein Geiſt ward vollendet. Und das Blut ſeiner Zeugungstheile floß in die Quellen und in die Gewäſſer der Flüſſe, und die Stelle wird gezeigt bis an dieſen Tag.“ Warum dieſe Handlung gerade in's 32. Regierungsjahr des Kronos geſetzt wird, wiſſen wir nicht mehr.

Dies iſt der Hauptinhalt der Fragmente des Sanchuniathon, die ſich uns erhalten haben. Je kärglicher die Nachrichten ſind, welche dieſe kurzen Auszüge uns gewähren, deſto näher liegt es, durch Vermuthungen und Vergleichen anderer Kosmogonien das Fehlende ergänzen zu wollen. Wir halten es für ein entſchiedenes Verdienſt, ſolche Vermuthungen möglichſt zu beſchränken, wenn nichts Sicheres dadurch erreicht werden

kann. Wir dürfen jedoch nicht verschweigen, daß es auch andere Auffassungen gibt, welche von unserer obigen nicht bloß in Einzeldingen, sondern auch in wesentlichen Punkten abweichen. Hier ist vor Allem Movers zu nennen, der namentlich in seinem oben angeführten Art. in Erſch's u. Gruber's Encykl. die Kosmaganie Sanchuniathon's ausführlicher besprochen hat. Weit entfernt, die Weltschöpfungslehre Sanchuniathon's mit den von Eudemos und Mochos bei Damascius überlieferten Gestaltungen im Wesentlichen gleich zu halten, sieht er in ihr nur ein Flickwerk aus phönizischen und ägyptischen Bestandtheilen. Er zerlegt, der besseren Uebersicht wegen, die Kosmagonie in sechs Abschnitte; im ersten und zweiten derselben, welcher den vorweltlichen Zustand und das Princip der ersten Bildungen umfaßt, sieht Movers rein phönizische Elemente thätig. Es findet sich hier ein aktives und passives Urprincip, jenes als pneumatisches, dieses als materielles Princip gedacht. Auch der Pathos oder das Verlangen, welches auch die anderen Darstellungen der phönizischen Weltschöpfungslehre kennen, sey noch ein rein phönizisches Element. Mit dem dritten Abschnitte — die uranfängliche Gestalt der Welt — soll die ägyptische Einmischung beginnen. *Μώτ* bedeutet ihm dasselbe wie ägypt. mau, Mutter und Isis; *Μώτ* bezeichne daher nicht den Schlamm überhaupt, wie Philo behaupte, sondern nur den Nilschlamm (vgl. dagegen Ewald a. a. O. S. 66 ff.). Diese Einwirkung des Aegyptischen zeigt sich denn auch im vierten Abschnitte weiter, welcher die erstgeschaffenen himmlischen Wesen näher karakterisirt. Movers glaubt, der philanische Sanchuniathon führe zuerst die ägyptische Ansicht aus, daß die lebenden Wesen aus dem Nilschlamme hervorgegangen seyen, man müsse demnach diese Wesen nach dem Sinne der ägyptischen Kosmogonie für die Urbildungen der Menschen halten, und wenn sie der philonische Sanchuniathon für *Ζωφασημίν* oder *οὐρανοῦ κατόπται* erkläre, so sey darin höchst wahrscheinlich nur die mißverstandene Uebersetzung irgend eines ägyptischen Wortes enthalten. Man müsse also von Philo's Deutungen hier ganz absehen und sich nur an den ausgesprochenen Grundgedanken halten, wonach die kosmogonische Mot einmal als die Urnacht des Chaos, dann aber wieder als der aus ihr entstandene Sternenhimmel anzusehen sey. Hiermit schließt denn nach dieser Darstellung die Kosmogonie bei Sanchuniathon ab und es folgt dann bei Movers der fünfte Abschnitt: die Zoogonie oder die Entstehung der irdischen Lebewesen. Auch hier glaubt Movers nur dieselbe Lehre zu sehen, welche Diodor (I, 7) von ägyptischen Priestern vernahm und welche auch Nonnus in seinen Quellen über phönizische Mythologie vorgefunden zu haben scheint. In dem mit p. 12. ult. anhebenden sechsten Abschnitte sieht Movers eine andere, mit der vorhergehenden parallel laufende Kosmogonie, welche aber durch den Euhemerismus Philo's wesentlich entstellt sey.

Anders wieder als Movers faßt Bunsen den philonischen Sanchuniathon auf. Nach ihm besteht die mythologische Darstellung, welche Philo gibt, aus drei großen Kosmaganien, von denen die zweite und dritte in mehrere selbstständige Darstellungen zerfällt, welche irrthümlich zusammengefügt sind. Das Uebrige ist Anhang. Das erste Bruchstück, die sogenannte Mokhtheologie*), endigt mit p. 12. ult. Die zweite kosmaganische Darstellung wird in vier Unterabtheilungen zerlegt, nämlich: 1) Kalpia und Baau, nebst Belsamin schließt mit p. 14, 9. 2) Von Aeon und Protogonos bis zu Samemrum, dem Gatte der Sidonier (p. 14, 9 — 18, 13). 3) Chusor und Hephästus, Kain und Adam (p. 18, 13 — 20, 7). 4) Die Adonistheologie oder das kosmogonische System von Byblus (p. 20, 7 — 24, 8). Nunmehr folgt bei Bunsen die dritte kosmogonische Darstellung: Uranos, Kronos und die Kraniden, Kosmogonie nach der Lehre der Adonisstadt Byblus. Auch diese wird in mehrere Erzählungen zerlegt:

---

*) Bunsen (a. a. O. S. 257. Anm.) will nämlich statt „Mot" bei Sanchuniathon „Mokh" verbessern und darin das hebr. מוֹת sehen (vgl. oben). Hiergegen hat aber schon Renan — wie ich glaube, mit Recht — bemerkt, daß מוֹת die „Fäulniß" bedeutet, die aus dem Zerfließen der Stoffe herrührt, schwerlich aber die Urmaterie, in der Alles noch ungesondert liegt.

1) Uranos und Kronos, ihre Herrschaft und ihr Kampf. 2) Des Kronos Empörung, Kampf und Geschlecht. 3) Des Kronos Regierung, Wanderung und Weltvertheilung und Taaut's Erfindungen. — Die neueste, von Renan aufgestellte Ansicht weicht von allen vorhergehenden wieder bedeutend ab. Renan sucht sich den Styl der Urschrift klar zu machen, den griechischen Sanchuniathon wieder in seine semitische Form zurückzuübersetzen, wie dies auch schon Bunsen rücksichtlich der Namen gethan hat. Er glaubt, der Styl des Buches sey dem der Genesis nicht unähnlich gewesen, der Verfasser habe mehrere Berichte über die Kosmogonie gehabt, die er alle unvermittelt neben einander stellen will. Der Anfang aller dieser Kosmogonien sey derselbe; erst in der weiteren Entwicklung seyen sie aus einander gegangen; man müsse daher, um diese Kosmogonien vollständig zu erhalten, bei mehreren derselben immer den Anfang wieder ergänzen. Auf diese Art erhält er nicht weniger als acht Kosmogonien, deren Umfang nach dem Orelli'schen Texte etwa der folgende ist: 1) p. 8 — 10, 3. 2) p. 10, 3 — 12, 13. 3) 12, 18 — 14, pen. 4) p. 16, 4 — 18, 13. 5) p. 18, 13 — 20, 6. 6) p. 20, 7 — 24, 3. 7) p. 24, 3 — 5. 8) p. 24, 5 sqq. Von diesen soll 2. und 3. am Anfange unvollständig seyn. Sehr bedeutend weicht nun Renan auch in der Erklärung der Einzelnheiten ab, auf die wir, ohne zu weitläufig zu werden, uns hier nicht weiter einlassen können. Da Renan die Urschrift des Sanchuniathan erst in den letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt entstehen läßt, so sind fremdartige Einflüsse selbst auf die Urschrift ihm nicht unwahrscheinlich, und zwar erstens ägyptische (dahin wird Taaut und die an ihn sich anschließenden Mythen gerechnet); diese können möglicherweise sehr alt seyn, denn die Berührungen Phöniziens mit Aegypten gehen in eine sehr frühe Zeit zurück. Eine andere Art von Einflüssen sey von den Juden ausgegangen; doch glaubt Renan nicht, daß Sanchuniathon die Bibel selbst gelesen habe, er habe bloß einzelne Erzählungen derselben vom Hörensagen gekannt und in ähnlicher Weise entstellt, wie biblische Erzählungen im Koran entstellt worden sind. Protogonos und Aeon sollen Adam und Eva seyn; wenn gesagt wird, jene seyen die Ersten gewesen, welche die Früchte der Bäume gepflückt haben, so werde damit auf die Erzählung vom Sündenfalle in der Genesis angespielt; Genos und Genea könne vielleicht mit Kain gleichgestellt werden, u. s. f. Daß manche Züge der phönizischen Sage bei Sanchuniathan offenbare Aehnlichkeit mit Erzählungen der Genesis haben (z. B. Usoos mit Esau) ist nicht zu läugnen und längst anerkannt; man wird solche Berührungen bei zwei so nahe verwandten Völkern, wie Phönizier und Hebräer sind, auch ganz begreiflich finden. Allein man muß sich hüten, darum, weil Einzelnes verwandt ist, diese Verwandtschaft in allen Theilen herstellen zu wollen. Die phönizischen Mythen begünstigen eine durchgängige Vergleichung mit der Genesis keineswegs. — Eine ganz neue Arbeit über Sanchuniathan ist noch nicht vollendet; sie führt den Titel: Sur les sources de la cosmogonie de Sanchoniathon par M. le baron d'Eckstein (Journal asiatique, T. XIV, p. 167 sqq.). Sie soll aus drei Theilen bestehen; der erste soll sich mit den Quellen der Theogonien und Kosmogonien Sanchuniathan's beschäftigen, der zweite Theil soll diese Theo- und Kosmogonien selbst näher bestimmen, im dritten Theil endlich soll der Ursprung des Zusammenhangs zwischen Griechenland und Phönizien untersucht und angegeben werden, von welcher Art dieser Zusammenhang war. Der Verfasser dieser Abhandlung holt sehr weit aus; soweit mir sein Werk zu Gesicht gekommen ist, beschäftigt es sich noch gar nicht mit Sanchuniathan selbst, sondern nur mit Vorfragen.

Außer diesen Auszügen aus der phönizischen Geschichte Sanchuniathon's finden wir bei Eusebius auch ein Fragment aus einem Traktat: *περὶ Ἰουδαίων*; aber es ist schwierig, zu entscheiden, ob dieses Werk von Phila von Byblus verfaßt war oder von Sanchuniathon, und, im Falle es dem Sanchuniathon angehörte, ob es aus einer andern Schrift von ihm ist oder ob nur ein Kapitel der phönizischen Geschichte jenen Titel führte. In diesem Fragmente erscheint Taaut, der hier mit dem ägyptischen Thot identificirt wird, als der Begründer der Civilisation in Phönizien. Ihm folgen *Σαγχουν-*

βηλός, Θουρώ und Χουσάρθις. Der letzte Name iſt unzweifelhaft das Femininum zu dem oben erwähnten Χουσώρ, Θουρώ iſt deutlich hebr. תּוֹרָה und Surmubel wird von Renan nicht unwahrſcheinlich mit שִׁמְרֵי בֵל, i. e. observationes s. leges Baalis, erklärt. Ferner wird in dieſem Bruchſtücke erzählt, daß Saturn, den die Phönizier Ἤλ nennen (Ἤλ, nach anderer Lesart Ἰσραήλ) und den man nach ſeinem Tode als den Planeten Saturn vergöttert habe, während er auf Erden in Phänizien regierte, mit einer Nymphe des Landes, Ἀνωβρέτ mit Namen, einen einzigen Sohn gehabt habe, den man deswegen Ἰεούδ (nach anderer Lesart Ἰεδούδ) nannte, was noch jetzt in Phönizien den „Einzigen“ bedeute. Dieſen einzigen Sohn habe er, als dem Lande große Gefahr drohte, im königlichen Schmucke ſelbſt auf einem Altare geopfert. Es iſt wohl kein Zweifel, daß Ἰεούδ = hebr. יחיד iſt, und es liegt auch nahe, an das Opfer Abraham's zu denken, obwohl die Nachricht, wie ſie hier gegeben wird, zu kurz iſt, als daß man dieſe Annahme als ganz ſicher hinſtellen könnte. — Endlich finden wir bei Euſebius noch ein Werk: περὶ τῶν φοινικικῶν στοιχείων, das entweder Philo aus Sanchuniathon übertragen oder doch nach dieſem Schriftſteller bearbeitet hat (ὁ δ' αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν φοινικικῶν στοιχείων ἐκ τῶν Σαγχουνιάθωνος μεταβαλών). Dieſes Fragment kann entweder aus einem eigenen Werke Sanchuniathon's oder Philo's herrühren oder auch vielleicht der phöniziſchen Geſchichte entnommen ſeyn; wenigſtens trägt es ziemlich daſſelbe Gepräge, wie die letztere *). Fr. Spiegel.

Sandemanier heißen die Anhänger einer myſtiſchen, in einzelnen Beziehungen den Herrnhutern ähnlichen kirchlichen Partei, die etwa im dritten Decennium des vorigen Jahrhunderts in Schottland entſtand und nach ihrem Aelteſten, der ſich ihre Verbreitung und die Ausbildung ihrer kirchlichen Einrichtung beſonders angelegen ſeyn ließ, Sandemanier, nach ihrem eigentlichen Stifter aber Glaſſiten genannt werden. John Glaß, ein presbyterianiſcher Landgeiſtlicher der ſchottiſchen Kirche († 1773 zu Dunder), durchdrungen von dem Gedanken, die altapoſtoliſche Kirche und Kircheneinrichtung wiederherzuſtellen, forderte die völlige Unabhängigkeit jeder einzelnen Kirche von der anderen und deren völlige Freiheit von jedem Einfluſſe überhaupt, und erklärte jede Begünſtigung oder Beſchränkung einer Kirche von Seiten des Staates für ſchriftwidrig. Hierdurch trat er in entſchiedenen Gegenſatz zu der presbyterianiſchen Kirche, und von einer Synode wurde John Glaß nicht nur ſeiner geiſtlichen Stelle, ſondern auch der kirchlichen Gemeinſchaft für verluſtig erklärt. Dennoch gewann er Freunde und Anhänger, ſtiftete mit ihnen in Schottland eine für ſich beſtehende Gemeinde, die man nach ihm Glaſſiten nannte, ſtand ihr als Biſchof vor, legte für den Cultus, nach dem Vorbilde der erſten Kirche, das wichtigſte Moment in die Abendmahlsfeier, führte dabei das Fußwaſchen, den Bruderkuß, das Liebesmahl und eine Art Gütergemeinſchaft durch Einſammlungen zu einer Gemeindekaſſe ein, unterſagte jedes ſinnliche Vergnügen, verbot auch die Glücksſpiele, das Eſſen von Blut und Erſticktem, wie auch den Gebrauch des Laſſes, und legte das Kirchenregiment in die Hände von Biſchöfen, Aelteſten und Lehrern. Einen Hauptvertreter ſeiner Richtung und vorzüglich thätigen Beförderer ſeiner Beſtrebungen fand er in ſeinem Schwiegerſohne Robert Sandeman, einem Laien (geb. 1723 zu Perth, geſt. 1772 in Neuengland), der im J. 1762 die Lehren und kirchlichen Einrichtungen der Glaſſiten in England und im J. 1766 in Amerika einführte, wo ſeine Anhänger den

*) Nur mit wenigen Worten werde hier des unächten Sanchuniathon gedacht, der angeblich in einem portugieſiſchen Kloſter gefunden worden ſeyn ſollte und der ſogar im Drucke erſchien: Histor. Phoenic. libr. IX graece versos a Philone Byblio ed. latinaque versione donavit Fr. Wagenfeld, Brem. 1837, 8°; auch in's Deutſche überſetzt: Sanchuniathon's phöniziſche Geſchichte, nach der griechiſchen Bearbeitung des Philo von Byblus in's Deutſche überſetzt, Lübeck 1837, 8°. Die Unächtheit dieſes Textes wurde jedoch bald entdeckt, vgl. hierüber: Die Sanchuniathon'ſche Streitfrage nach ungedruckten Briefen gewürdigt von Dr. C. L. Greteſend, Hann. 1836; Movers, Jahrbücher für Theologie und chriſtliche Philoſophie, Jahrgang 1836, Bd. VII. S. 95—108, und Göttinger gelehrte Anzeigen 1837, S. 507—517.

Namen Sandemanier erhielten und noch jetzt beſtehen ſollen. Vgl. K. F. Stäudlin und H. G. Tzſchirner, Archiv für alte und neue Kirchengeſchichte I, 1. Lpz. 1813. S. 143 ff. Neudecker.

Sandmeer (Jeſ. 35, 7.), ſ. Bd. I. S. 460.

Sanhedrin, ſ. Synedrium.

Sanherib oder Sennacherib, ſ. Bd. X. S. 370.

Sanktion, pragmatiſche, ſ. Pragmatiſche Sanktion.

Sarabaiten, ſ. Rhemaboth.

Sardes, Σάρδεις, die alte, reiche Hauptſtadt Lydiens, wo erſt eigene Könige, deren letzter Kröſus war, dann perſiſche Satrapen reſidirten (Aeschyl. Pers. 45; Herod. 1, 84; Xen. Cyrop. 7, 2, 11), am nördlichſten Barſprunge des Berges Tmolus (Strabo 13, p. 625 sqq.; Plin. H. N. 5, 30), 540 Stadien von Epheſus (Herod. 5, 54), ebenſo weit vom Mäander und von Smyrna (Xen. Anab. 1, 2, 5), 600 Stadien von Pergamum, 33 römiſche Meilen von Thyatira, 28 von Philadelphia (Itiner. Anton.), in einer fruchtbaren, vom goldführenden Paktalus durchſtrömten Ebene gelegen, war nach Beſiegung Antiochus des Großen an die Römer gekommen und ſank ſchnell zu einer ſehr mittelmäßigen Stadt herab. Früher wiederholt durch Feuer, wurde ſie unter Tiberius durch ein Erdbeben zerſtört, aber mit kaiſerlicher Unterſtützung wieder aufgebaut (Strabo 12, p. 579; Tacit. Ann. 2, 47). Von Alters her waren ihre Bewohner durch Ausſchweifungen und Ueppigkeit berüchtigt. Frühe fanden ſich dort Juden in ziemlicher Anzahl und mit mehreren Privilegien (Jos. Antt. 14, 10, 24) und ebenſo entſtand dort bald eine chriſtliche Gemeinde, an welche das 5. Sendſchreiben der Offenbarung (3, 1 ff.) gerichtet iſt. Es ergeht in demſelben über dieſe Gemeinde das allerſtrengſte Urtheil des Herrn: ſie wird bezeichnet als eine, die den Namen habe, daß ſie lebe, aber todt ſey, deren Glaube alſo todt, ohne die Frucht eines heiligen, reinen Wandels iſt; die Hinweiſung auf das unerwartete Kommen des Herrn ſoll ſie zur Buße wecken, ihre Werke ſind nicht völlig erfunden vor Gott, nur wenige Namen in ihr haben ihre Kleider nicht beſudelt, und dieſen werden die weißen Kleider der Ueberwinder verheißen (ſ. beſonders Düſterdieck z. d. St.). Im 2. Jahrhundert wird Sardes als Sitz des Biſchofs Melito erwähnt (Euseb. H. E. 4, 13, 26; 5, 24); ſpäter iſt es wahrſcheinlich durch Tamerlan völlig untergegangen (vgl. Anna Komn. p. 323, Ducas p. 39). Die Gemeinde hat auf die Warnung des treuen Zeugen nicht auf die Dauer gehört, — jetzt liegt an der Stelle der einſt ſo blühenden Stadt ein elendes Hüttendorf Sart mit zwar weitläufigen aber wenig bedeutenden Ruinen, unter denen die Akropolis, die Geruſia, das vormalige Herrſcherhaus des Kröſus, aus rieſenhaften Werkſtücken erbaut, und ein Tempel der Cybele, das einzige Denkmal, das noch in urſprünglicher Schönheit von der alten Herrlichkeit dieſer Reſidenz zeugt, von dem indeſſen nur noch zwei Säulen ſtehen, am meiſten imponiren; daneben findet man Ruinen von zwei chriſtlichen Kirchen. Noch 1595 war Sardes wenigſtens ein Flecken, der aber damals durch ein Erdbeben ganz in einen Schutthaufen verwandelt wurde. Jetzt bietet der Ort den Anblick eines mächtig großen Grabeshügels; zwei einzelne Chriſten waren der einzige Ueberreſt der alten Chriſtengemeinde von Sardes, als v. Schubert dieſe merkwürdige Stätte beſuchte. — Vgl. O. Richter, Wallfahrt S. 511; Prokeſch, Denkwürdigk. III, S. 31 ff.; v. Schubert, Reiſe I, S. 342 ff.; Leake, tour in Asia Min. p. 342 sqq.; Winer's RWB. und Farbiger in Pauly's RE. VI, S. 766 f. Rüetſchi.

Sardica, Synode, ſ. Bd. I. S. 495 und Bd. XI. S. 88. Das Jahr 347 iſt nach Gieſeler die richtige Zeitbeſtimmung dieſer Synode.

Sarepta war eine zwiſchen Tyrus und Sidon, doch näher bei letzterer Stadt gelegene und zu deren Gebiet gehörende phöniziſche Stadt (Obadja V. 20.), daher bezeichnet als צָרְפַת אֲשֶׁר לְצִידוֹן oder Σάρεπτα τῆς Σιδῶνος (Luk. 4, 26.). Dort hielt ſich der Prophet Elias während der Hungersnoth bei einer Wittwe auf, deren Mehl und Oel während der Zeit nicht ausgingen und deren Sohn er durch ſein Gebet

vom Tode erweckte (1 Kön. 17, 9 ff.). Die Stadt war ſonſt durch ihren Wein berühmt (vgl. Jos. Antt. 8, 13, 2; Plin. H. N. 5, 19, 17; Hieron. ep. 108 ad Eustoch.; Sidon. Apollin. carm. 17, 16). Im Mittelalter war's ein feſter Platz — Phokas nennt's ein *Κάστρον* —, von Bedeutung in den Kreuzzügen (ſ. Wilken II, S. 208); es war damals Sitz eines lateiniſchen Biſchofs, der unter dem Erzbiſchofe von Tyrus ſtand. Borcardus gibt die Entfernung von Tyrus zu 5, diejenige von Sidon zu 2 Lieues an, Ibn-Edris ſchätzt ſie zu 20 und 10 Meilen, und nach Erſterem beſtand der Ort zu ſeiner Zeit kaum noch aus 8 Häuſern mit Ruinen. Jetzt iſt in der Nähe der alten Ortslage, etwas mehr vom Meere entfernt, das Dorf Surafend (صرفند) mit Ueberreſten aus alter Zeit. — Vgl. Lightfoot, horae in ev. Luc., chorogr. c. 2; Reland, Palaest. p. 290. 985. 1057; Maundrell, Reiſe S. 63; Pococke, Morgenl. II, 125; Richter, Wallfahrt S. 72; Robinſon, Paläſt. III, S. 690 ff.; Ruſſegger, Reiſen III, S. 145; Ritter's Erdkunde XVII, S. 45. 71. 363 f.; Winer's RWB. und Forbiger in Pauly's RE. VI, S. 771. **Rüetſchi.**

Sargon, König von Aſſyrien, Jeſ. 20, 1. angeführt, ſ. Bd. X. S. 370.

Saron, Ebene, ſ. Bd. XI. S. 10.

Sarpi, Paul, hauptſächlich bekannt durch ſeine Geſchichte des tridentiniſchen Concils, aber zugleich als venetianiſcher Patriot im Kampfe ſeines Vaterlandes mit dem römiſchen Stuhle, iſt ein deutliches Zeugniß dafür, daß inmitten der ſiegreich fortſchreitenden Reſtauration des Katholicismus nach den Stürmen des Reformationszeitalters, ſelbſt innerhalb der katholiſchen Kirche ſich die Kräfte des Abfalls auf's Neue regten, und daß dieſe Kräfte, wenn ſie nicht aus der wahren Quelle evangeliſchen Glaubens geſchöpft ſind, nicht vermögen, eine neue Geſtalt der Kirche zu ſchaffen. Sarpi wurde 1552 zu Venedig geboren; ſein Vater, Franz, war ein aus St. Veit eingewanderter Kaufmann, ſeine Mutter, Eliſabeth, eine geborene Venetianerin aus dem Geſchlechte der Morelli. Der Vater war ein ungeſtümer, händelſüchtiger Mann, der durch falſche Spekulationen unglücklich wurde; dagegen wird die Mutter als beſcheiden und vernünftig geſchildert. Ihr glich der Sohn in den Zügen des Geſichtes. Ein Oheim von mütterlicher Seite ſtand damals an der Spitze einer Schule, die ſich eines beſonderen Rufes erfreute und vornehmlich zur Erziehung des jungen Adels diente. Sarpi nahm Theil am Unterrichte dieſer Schule und hatte ſo frühe Gelegenheit, wichtige Verbindungen anzuknüpfen. Theils ein früh entwickelter Sinn und Liebe zur Einſamkeit, theils einer ſeiner Lehrer, der Servitenmönch war, veranlaßten ihn, der bereits ſchöne Gaben gezeigt hatte, ungeachtet der Gegenvorſtellungen ſeiner Mutter und ſeines Oheims, ſchon im 14. Lebensjahre ſich als Novize in den Orden der Serviten (ſ. d. Art.) aufnehmen zu laſſen, bei welcher Gelegenheit er ſeinen urſprünglichen Taufnamen Peter ablegte und ſich Paul nannte, daher oft unter ſeinen Landsleuten „fra Paolo", „padre Paolo" genannt. Im 20. Lebensjahre legte er als Servitenmönch die Gelübde ab.

Sarpi verband mit großer ſittlicher Strenge eine große Liebe und Befähigung zum Studium der Wiſſenſchaften; wenig ſprechend, immer ernſthaft, trank er bis zu ſeinem 30. Jahre keinen Wein und aß niemals Fleiſch. Alles, was von Affekt in ihm ſeyn mochte, galt den Studien. Seine Auffaſſungsgabe war ebenſo raſch als ſicher. Mit beſonderem Glücke widmete er ſich den Naturwiſſenſchaften und machte ſpäter darin wichtige Entdeckungen. Er ſtellte auch eine Theorie des Erkenntnißvermögens auf, die mit der Locke'ſchen viele Aehnlichkeit hatte. In der Theologie hatte er bald ſolche Fortſchritte gemacht, daß er eine Zeitlang Lehrer der Theologie in Mantua wurde. Im 22. Jahre empfing er die Prieſterweihe. Einige Zeit verweilte er in Mailand, wo der Cardinal Borromeo ſich ſeiner Kenntniſſe bediente bei den verbeſſerten Einrichtungen, die er in ſeinem Erzbisthume traf. Um dieſe Zeit wurde er bei der Inquiſition in Rom angeklagt, gelehrt zu haben, daß man aus der Schöpfungsgeſchichte das Geheimniß der immanenten Dreieinigkeit nicht beweiſen könne; doch ſein Gegner wurde abgewieſen. Bald wurde er Doktor der Theologie, Provinzial ſeines Ordens im Venetianiſchen,

Generalprokuratar deſſelben; auch trug er eine Zeitlang in ſeinem Kloſter in Venedig die Thealogie vor.

In dem Streite Venedigs mit dem Pabſte Paul V. (ſ. d. Art.) ſpielte er eine Hauptralle, und es unterliegt keinem Zweifel, daß dieſer Streit ohne ſeine Mitwirkung von Seiten Venedigs nicht ſa energiſch geführt warden wäre. Durch ſeinen Freund, den Senator Dominicus Molina, wurde er bei dieſer Gelegenheit venetianiſcher Staatscanſultor. Sarpi war ein abgeſagter Feind alles weltlichen Einfluſſes des Pabſtthums. Man hat dieſe Abneigung davon ableiten wallen, daß ihm ein Bisthum verweigert worden ſey. Möglich, daß dieſe ungerechte Zurückſetzung ihn reizte; wahrſcheinlich iſt es, daß ſie ihn in der ſchon eingeſchlagenen Richtung beſtärkte; daß er aber dadurch in dieſe Richtung hineingetrieben worden, dem widerſpricht alle Wahrſcheinlichkeit. Denn dieſelbe hing mit einer politiſch-religiöſen Geſinnung zuſammen, die ſich an alle anderen Ueberzeugungen des Mannes anſchloß, die er durch Studium und Erfahrung gewonnen hatte, die übrigens in Venedig im Kreiſe der Männer, warin Sarpi ſich bewegte, ihre Vertreter hatte. Zu Grunde lag der in Frankreich durchgefachtene Grundſatz, daß die fürſtliche, abrigkeitliche Gewalt unmittelbar von Gott komme und Niemand unterworfen ſey. Dem Pabſte ſtehe daher blaß eine geiſtliche Jurisdiktion zu. Nimmermehr ſchreibe ſich demnach die Exemtian der Geiſtlichen van einem urſprünglichen göttlichen Rechte her; ſie beruhe allein auf den Bewilligungen der Fürſten. Dieſe und andere damit zuſammenhängende Grundſätze trug Sarpi in mehreren Schriften vor, die er damals veröffentlichte; auch gab er Gerſan's Schrift von den Excommunikatianen heraus und vertheidigte ſie gegen die Angriffe Bellarmin's, ſo wie er auch den Baronius, der den Pabſt vertheidigte, tüchtig zurechtwies. In Rom wurde man bald müde, den kühnen Mann ſchreiben zu laſſen; am 30. Okt. 1606 wurde er von der Inquiſition bei Strafe des Bannes aufgefardert, ſich in Rom perſönlich wegen ſeiner Meinungen zu verantworten. Er gehorchte nicht und gab in einer eigenen Schrift die Urſachen davon an. Der ganze Streit Venedigs mit Rom nahm bald darauf ein Ende (1607), nicht ganz zum Vartheil der Venetianer, doch auch nicht des Pabſtes. Sarpi wurde in den getroffenen Vergleich mit eingeſchloſſen; aber Niemand blieb in Rom verhaßter als er. Noch im J. 1607 wurde ein Mordverſuch auf ihn gemacht. Sogar in ſeinem Kloſter wurden Mordanſchläge gegen ihn geſchmiedet. Bellarmin, ſein Gegner, hatte den Edelmuth, ihn vor neuen Nachſtellungen zu warnen.

Seitdem arbeitete Sarpi noch mehrere Schriften aus, die Geſchichte des genannten Streites, die noch 1607 erſchien, die Geſchichte der Inquiſition u. A., hauptſächlich aber ſeine Geſchichte des Concils von Trident, 1619 in Genf erſchienen, welches Werk im Art. „Trident, Concil“ näher beſprochen werden wird. Eine erſte Ausgabe ſeiner Werke iſt 1722 in Italien erſchienen, in 2 Quartbänden, unter dem Namen Helmſtatt als Druckart; unter demſelben Namen erſchien eine zweite, vollſtändigere Ausgabe 1763, wahrſcheinlich zu Venedig ſelbſt. Er ſtarb 1623. — Man hat Sarpi für einen geheimen Proteſtanten angeſehen, und manche Aeußerungen von ihm, die Schröckh a. a. O. anführt, ſcheinen allerdings darauf zu deuten; im Grunde hatte er aber wahl keine abgeſchloſſene feſte Ueberzeugung in dagmatiſchen Punkten; ſie war mehr negativ als poſitiv und auch nicht ſaweit negativ, daß er je das katholiſche Dagma förmlich verworfen hätte; ſa las er denn alle Tage Meſſe. Eine ausführliche Lebensbeſchreibung van ihm rührt her van einem ſeiner Freunde und Mitſtreiter gegen den Pabſt, Fulgentius, nach einmal van Courayer im Auszuge herausgegeben, doch mit Zuſätzen. Van Franz Griſelini erſchienen 1761 in Ulm Denkwürdigkeiten des Fra Paolo Sarpi, aus dem Italieniſchen überſetzt. Siehe über ihn beſonders Schröckh, KG. ſ. d. Ref. 3. Th. S. 366 ff.; Ranke, die röm. Päbſte. 2. Bd. S. 334 (1. Ausg.). Herzog.

Sartorius, Ernſt Wilhelm Chriſtian, wurde am 10. Mai 1797 zu Darmſtadt geboren. Er ſtudirte auf den Wunſch ſeines Vaters, der Prarektor am dortigen Gymnaſium war, von 1815 ab auf der Univerſität Göttingen, wa Planck auf

ihn einen entſcheidenden Einfluß ausübte. Nachdem er 1819 daſelbſt Repetent geworden, erſchien 1820 ſeine erſte Schrift: „drei Abhandlungen über wichtige Gegenſtände der exegetiſchen und ſyſtematiſchen Theologie“. Die erſte und umfangreichſte derſelben handelt „über die Entſtehung der drei erſten Evangelien“; doch hat der Verfaſſer in ſpäteren Jahren dieſelbe als verfehlt desavouirt. Die zweite handelt „über den Zweck Jeſu als Stifter eines Gottesreiches“, und die dritte „über die Lehre von der Gnade und vom Glauben“. Im folgenden Jahre (1821) erſchien die Schrift: „die lutheriſche Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichkeit, in Briefen, nebſt einem Anhange gegen Dr. Schleiermacher's Abhandlung über die Lehre von der Erwählung“. In demſelben Jahre noch wurde er als außerordentlicher Profeſſor der Theologie nach Marburg berufen, wo er 1823 Ordinarius ward. In dieſe Jahre fallen die Schriften: „die Lehre der Proteſtanten von der heiligen Würde der weltlichen Obrigkeit“ und „die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, nach den Grundſätzen des wahren Proteſtantismus gegen die eines ſolchen Rationalismus“. Im Jahre 1824 wurde er nach Dorpat berufen und empfing die theologiſche Doktorwürde. Dort erſchienen von 1825 an ſeine „Beiträge zur evangeliſchen Rechtgläubigkeit, gegen Röhr, Bretſchneider und den damaligen Rationalismus überhaupt gerichtet; dann 1831 ſeine aus populären Vorleſungen entſtandene „Lehre von Chriſti Perſon und Werk“, welche bereits in ſiebenter Auflage erſchienen, in's Holländiſche und in verſchiedene andere Sprachen überſetzt iſt. Dieſe beiden Schriften waren es beſonders, die ihn allgemein bekannt machten, auch trug dazu ſeine Mitarbeit an der „Evangeliſchen Kirchenzeitung“ bei, mit deren Herausgeber er von Anfang an in engſter Beziehung ſtand und in der von 1834—36 ſeine bedeutenden polemiſchen Artikel gegen Möhler's Symbolik erſchienen. Nach 11jähriger akademiſcher Wirkſamkeit in Dorpat wurde er im Jahre 1835 nach Preußen berufen. Durch Vermittelung des damaligen Kronprinzen ſoll der Blick des Königs auf ihn gelenkt worden ſeyn, deſſen perſönlicher Wille ſeine Berufung zum Generalſuperintendenten der Provinz Preußen und zum Direktor des königl. Conſiſtoriums durchſetzte, trotzdem, daß das damalige Cultusminiſterium unter v. Altenſtein an ſeiner theologiſchen Richtung Anſtoß nahm und die Verhandlungen lange hinzog. Am 5. November trat er in ſein neues Amt ein, am 6. Dezember hielt er als Oberhofprediger an der königl. Schloßkirche zu Königsberg ſeine Antrittspredigt. Im Jahre 1840 begann er ſeine evangeliſch-kirchliche Moraltheologie: „die Lehre von der heiligen Liebe“, die ihn theils durch ihre Fortſetzungen, theils durch die nöthig werdenden neuen Auflagen bis zum Jahre 1856 beſchäftigte und die er für den Hauptnachlaß ſeines literariſchen Lebens anſah. Die kirchlichen Kämpfe der erſten vierziger Jahre mit den Lichtfreunden und freien Gemeinden entlockten ihm die Flugſchrift „über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntniſſe“ (1845). Im J. 1852 folgte eine Schrift „über den alt- und neuteſtamentl. Cultus, insbeſondere Sabbath, Prieſterthum, Sakrament und Opfer“, im Jahre 1853 die zweite Bearbeitung ſeiner „Beiträge zur Apologie der Augsburgiſchen Confeſſion gegen alte und neue Gegner“, welche urſprünglich aus einer zu Dorpat gehaltenen Feſtrede „über die Herrlichkeit der Augsburgiſchen Confeſſion entſtanden waren, im Jahre 1855 ſeine „Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in ſeiner Kirche und beſonders über die Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Chriſti im heiligen Abendmahle“.

Nach faſt 24jähriger Amtsführung ſtarb er am 13. Juni 1859. Er hatte bis zum Tage vor ſeinem Tode noch an einem größeren polemiſchen Werke gegen den Katholicismus gearbeitet, das nach ſeinem Tode mit einem Vorwort ſeines einzigen Sohnes erſchienen iſt unter dem Titel: „Soli deo gloria! Vergleichende Würdigung evangeliſch-lutheriſcher und römiſch-katholiſcher Lehre nach Augsburgiſchem und Tridentiniſchem Bekenntniß mit beſonderer Hinſicht auf Möhler's Symbolik. 1860“. Bis zum Ende ſeines Lebens war er ein eifriger Mitarbeiter der „Evangeliſchen Kirchenzeitung“, in der eine Reihe, beſonders in den letzten Jahren, meiſt ſcharf-polemiſcher Artikel, mit

S. unterzeichnet, von ihm herrühren. Von seinen Predigten sind nur einzelne gedruckt. (Im Uebrigen vergl. „Evangelisches Gemeindeblatt, herausgegeb. vom KRath Dr. Weiß zu Königsberg", 1859. Nr. 27. S. 127—131 und „Neue Evangelische Kirchenzeitung, herausg. vom Lic. Meßner zu Berlin", 1859. Nr. 30. S. 481—484). W.

Satan, s. Teufel.

Satanianer, s. Messalianer.

Satisfactio vicaria, s. Erlösung und Versöhnung.

Saturnin, Gnostiker. Er war ein Zeitgenosse des Basilides und lebte unter Hadrian im syrischen Antiochia. Die Hauptsätze seiner Lehre sind folgende. Von dem höchsten unbekannten Gott sind Engel, Erzengel, Mächte und Herrschaften hervorgebracht; sieben von ihnen, welche tief unter dem höchsten Gott stehen, haben die Welt gemacht, und diese ist zur Herrschaft unter sie vertheilt. Nach einem von der höchsten Macht herabscheinenden glänzenden Bilde, das sie aber nicht festzuhalten vermögen, bilden sie den Menschen, der aber ohnmächtig wie ein Wurm sich wand, bis die obere Dynamis einen ihn belebenden und aufrichtenden Funken sandte. Unter den ἄγγελοι κοσμοποιοί ist auch der Judengott, gegenüber aber steht ein anderer Engel, der Satan, und dieser Gegensatz stellt sich dar auch in einem doppelten Menschengeschlecht, einem guten und einem bösen. Ebenso werden auch die Weissagungen des alten Testaments theils den weltschaffenden Engeln, theils dem Satan zugeschrieben. Letzterer ist der Gott der irdischen Zeugung; Heirathen und Kinderzeugen ist vom Teufel, nach Einigen auch die Fleischnahrung. Der Gegensatz jener Engel und des Satans ist aber doch nur ein relativer, denn auch der Satan ist ein Engel, nicht ein selbstständiges Princip, und andererseits fallen auch die Engel mit dem Judengott beseitigt, ihre Herrschaft fall aufgelöst und die Menschen, nämlich die, welche den göttlichen Lebensfunken in sich tragen, aus diesen endlichen Gegensätzen befreit werden. Dieß geschieht durch die daketische Offenbarung des Sater aber Christus, des ungezeugten unkörperlichen und gestaltlosen, über dessen näheres Verhältniß zum höchsten Gott wir wenig erfahren. — Gemeiniglich schreibt man dem Saturnin einen schraffen Dualismus zu, aber mit Unrecht. Von einem Satan als bösem Princip (Gieseler), einem wild tobenden Reich des Bösen unter Satanas (Hase) wissen die Berichte nichts. Man kann nur sagen, daß das der Gnosis überhaupt wesentliche dualistische Moment in der Betrachtung der von den abgeleiteten Engelmächten hervorgebrachten endlichen Welt und in dem daraus abgeleiteten praktischen Verhalten hier entschiedenen Ausdruck findet. Weder von einem Abfall der weltschaffenden Engel, noch von einem ursprünglichen Kampfe mit dem Reich der Finsterniß sagen die Berichte etwas; die Weltschöpfung erscheint von vornherein gar nicht als etwas zu Mißbilligendes. Aber die kosmischen Potenzen, welche das Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen repräsentiren, haben eben deshalb nothwendig das Moment des Negativen an sich, treten in sich bekämpfende Gegensätze auseinander, und in Gegensatz gegen den höchsten Gott. So nothwendig daher auch dieser kosmische Proceß ist, so muß er doch wieder aufgelöst werden durch die Erlösung, damit das in ihm ausgebildete Pneumatische, jener göttliche Lebensfunke gerettet zu Gott zurückkehre. — Iren. I, 24. Hippol. VII, 28. Tertull. de an. 23. praescr. haer. 46. Euseb. h. e. IV, 7. 22. 29. Epiph. h. 23. Theodor. fab. haer. I, 3. Vgl. die bekannten Darstellungen der Gnosis von Neander, Matter und Baur und die kirchengesch. Werke. Zur Begründung der obigen abweichenden Auffassung: meine Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche ꝛc. Halle 1860. Fricke. S. 367 ff. W. Möller.

Saturninus, einer der bedeutenderen Missionare des dritten Jahrhunderts, welcher im redlichen und muthigen Eifer für die Ausbreitung des Christenthums den Märtyrertod erduldete und deshalb von der katholischen Kirche unter die Zahl ihrer Heiligen aufgenommen wurde. In Italien im Anfange des dritten Jahrhunderts geboren und im christlichen Glauben sorgsam erzogen, fand er ein erwünschtes Feld seiner Thätigkeit für die Verbreitung desselben in Gallien. Hier hatte sich schon vor

der Mitte des zweiten Jahrhunderts das Chriſtenthum im Kampfe nicht nur gegen den wenn auch längſt geſchwächten, doch immer noch einflußreichen Stand der Druiden, ſondern auch gegen das römiſche Heidenthum unter großen Schwierigkeiten theils von Kleinaſien, theils von Italien aus Bahn gebrochen und ſelbſt die in Lyon, Vienna und Paris gegründeten aufblühenden Gemeinden litten fortwährend unter den wiederholten Verfolgungen der römiſchen Kaiſer (Iren. III, 4. Euseb. Hist. eccles. V, 1—3.). Dieſe drückenden Verhältniſſe bewogen den Pabſt Fabian unter der Regierung des den Chriſten günſtig geſinnten Kaiſers Philippus Arabs um das Jahr 245 ſein Augenmerk auf die Verbreitung und Befeſtigung des Chriſtenthums in Gallien zu richten. Er ſchickte daher den Saturninus nebſt ſechs anderen dazu geeigneten Geiſtlichen dorthin, nachdem er ihnen die biſchöfliche Weihe ertheilt hatte. Saturninus nahm ſeinen Sitz in Toulouſe, Catianus in Tours, Trophimius in Arles, Paulus in Narbonne, Dionyſius in Paris, Martialis in Limoges und Stremonius in der Hauptſtadt der Arverner, dem jetzigen Clermont, dem Geburtsorte des Gregorius von Tours.

Während dieſe Männer, treu dem katholiſchen Glauben, mit apoſtoliſchem Geiſte unter großen Anſtrengungen und nicht geringen Gefahren den heidniſchen Bewohnern das Evangelium verkündigten, wurde Saturninus in Toulouſe durch ſeinen raſtloſen Eifer ein Opfer des Haſſes der heidniſchen Prieſter, welche Alles aufboten, ſeiner ſegensreichen Thätigkeit ein Ende zu machen, ſobald ſie erkannten, daß der Beſuch ihrer Tempel und die damit verbundenen Opfergaben in demſelben Maße abnahmen, in welchem ſich die Zahl der Bekenner des chriſtlichen Glaubens vermehrte. Anfangs ſuchten ſie das Volk gegen die Chriſten dadurch aufzureizen, daß ſie vorgaben, die Götter wollten aus Abſcheu vor der neuen Religion und deren Biſchof keine Orakelſprüche mehr ertheilen und würden bald ſchweres Unglück über die Einwohner verhängen, wenn es die Chriſten noch länger in der Stadt duldete. Nachdem ſie das Volk auf ſolche Weiſe nach und nach bis zur Wuth entflammt hatten, benutzten ſie die Gelegenheit, als daſſelbe zum Opfern eines Stieres zahlreich verſammelt war und der Biſchof zufällig mit zweien ſeiner Prieſter zur Beſorgung ihres Gottesdienſtes vorüberging, die aufgeregte Volksmenge zur Rache aufzufordern. Sogleich eilte dieſelbe auch den Vorübergehenden wüthend nach und umdrängte ſie drohend. Da ſprach Saturninus, ſeines Märtyrertodes jetzt gewiß, zu ſeinen von Angſt erfüllten Gefährten: „Siehe, ich werde dahingegeben und die Zeit meiner Auflöſung iſt nahe. Daher bitte ich, weichet nicht völlig von mir, bis daß ich Alles erfüllt habe, was geſchehen muß.“ Nichtsdeſtoweniger nahmen ſie, nur auf ihre Rettung bedacht, eiligſt die Flucht, während die tobenden Heiden den Biſchof ergriffen und auf die Burg führten, wo er in dem Tempel ihres Gottes opfern ſollte. Als er ſich aber ſtandhaft weigerte, ihren Willen zu erfüllen, und mit lauter Stimme rief: „Ich erkenne den einigen wahren Gott, dem werde ich Opfer des Lebens bringen! Ich weiß, daß euere Götter Dämonen ſind, welchen ihr nicht ſowohl durch eitle Opfer der Thiere, als durch den Tod euerer Sünden dient!“ — ſo ſtieg die Wuth des Volkes auf's Höchſte, und man beſchloß augenblicklich ſeinen Tod. Der Unglückliche wurde hierauf an die Ferſen des vorher wüthend gemachten Opferſtiers gebunden und endete, von der Burg herabgeſchleift, auf's Qualvollſte ſein Leben. Aus Furcht vor den heidniſchen Prieſtern ließen die Chriſten den zerfleiſchten Leichnam an der Stelle, wo der Strick zerriſſen war, unbeſtattet mehrere Tage liegen, bis endlich zwei gläubige Frauen es wagten, denſelben aufzuheben und an einem in der Nähe befindlichen Platze in ein eiligſt gemachtes Grab zu legen. Erſt Hilarius, einer der Nachfolger des Saturninus, brachte ſpäter den Leichnam von da in eine kleine von ihm erbaute Kapelle, worauf am Ende des vierten Jahrhunderts eine zu ſeiner Ehre erbaute und nach ihm benannte Kirche in Toulouſe die ſorgfältig erhaltenen Gebeine aufnahm und heilig bewahrte. Das Todesjahr des glaubensmuthigen Märtyrers läßt ſich nicht genau angeben, wird aber am wahrſcheinlichſten in die Zeit von 250 bis 260 geſetzt. Sein Gedenktag iſt der 29. November.

Digitized by Google

Unter ſeinen übrigen Gefährten, die mit ihm nach Gallien als Miſſionare gegangen waren, erlitt wenige Jahre ſpäter Dionyſius, der Biſchof von Paris, gleichfalls den Märtyrertod, indem er in der aurelianiſchen Chriſtenverfolgung noch mancherlei Qualen öffentlich durch das Schwert hingerichtet wurde.

Die ausführlicheren Berichte über Saturninus finden ſich in der noch erhaltenen Leidensgeſchichte des heil. Saturninus und bei Gregorius von Tours in deſſen Historia eccles. Francorum lib. I. c. 30. Vgl. auch die Bollandiſten zum 29. November; Tillemont's Mémoires pour servir à l'histoire eccles. Tom. 3. und Pagius in critica annalium Baronii ad a. 325 sqq. G. H. Klippel.

Sauerteig. Sowohl das hebräiſche שְׂאֹר, von שָׂאַר, שׂאר, aufgehen, aufſchwellen, gähren, als das griech. ζύμη von ζέω, kochend aufſprudeln, bezeichnen den Sauerteig nicht nach dem ſauren Geſchmack, ſondern nach ſeiner den Teig als Gährungsſtoff durchdringenden und aufſchwellen machenden Wirkung. Die von Adelung und Geſenius angemerkte Lautähnlichkeit zwiſchen שׂאר und dem deutſchen ſauer iſt eine zufällige. חָמֵץ, 2 Moſ. 12, 15. 13, 3. 7., מְחֻמֶּצֶת, 2 Moſ. 12, 19 f., iſt das geſäuerte Brod, ζυμωτὸν; robbin. iſt חַחְמִיץ, das Brodſäuern. — Die Anwendung des Sauerteigs, um das Brod durch chemiſche Umbildung der zähen Teigmaſſe lockerer, mohrhafter und ſchmackhafter zu machen, iſt ſehr alt. Wenn 1 Moſ. 19, 3. (vgl. 1 Sam. 28, 24. und die heutige Beduinenſitte bei Arvieux, Nachr. III, 227) ungeſäuerte Kuchen bei dem von Lot bereiteten Mahl erwähnt werden, ſo ſoll damit eben die Eile bezeichnet werden; 2 Moſ. 12, 34. 39. iſt ein Zeugniß für den allgemeinen Gebrauch des Sauerteigs in Aegypten. Der Gähr- oder Backtrog, מִשְׁאֶרֶת, war eine hölzerne Schüſſel, vgl. Poecke, Morgenl. I, 291. Nicht nur der gewöhnliche Brodteig, den man einige Tage liegen ließ, ſondern auch Weinhefe mögen ſchon frühe als Sauerteig gedient haben. S. tr. Pes. 3, 1. Chall. 1, 7. Man holte in ſpäterer Zeit den Sauerteig bei den Bäckern.

Vom Altar und von den Opfern ſollte der Sauerteig fern bleiben. 2 Moſ. 29, 2. 3 Moſ. 2, 4. 11. 7, 12 f. 4 Moſ. 6, 15. 19. Am. 4, 5. vergl. M. Menach. 5, 1. Pesach. 1, 5. Ob die Schaubrode ungeſäuert waren, darüber vgl. d. Art. Auch während des Paſſahfeſtes durfte nichts Geſäuertes gegeſſen werden (2 Moſ. 12, 8. 15. 20. 13, 3. 6 f.), ja nicht einmal ſollte geſäuertes Brod oder Sauerteig in den Wohnungen der Iſraeliten ſich befinden (2 Moſ. 12, 19. 13, 7. vgl. 1 Kor. 5, 7. f. Bd. XI. S. 144). Nur die Erſtlingsbrode am Wochenfeſt, als Repräſentanten des täglichen Brodes, ſollten geſäuert ſeyn (3 Moſ. 23, 17.), und die Brodkuchen, die der Darbringer beim Lobopfer zum Fleiſch der Opfermahlzeit genoß (3 Moſ. 7, 13. vgl. Knobel z. d. St. gegen J. D. Michael. u. Winer). Der Grund, warum am Paſſahfeſt nichts Geſäuertes genoſſen werden durfte, iſt 5 Moſ. 16, 3. durch den Namen לֶחֶם עֹנִי bezeichnet. Es iſt Brod der Drangſal (Bd. XI, 144) und ſollte den Iſraeliten eine augenfällige Erinnerung an die eilige Flucht aus Aegypten, aber auch eben damit eine zum freudigen Dank auffordernde Erinnerung an die göttliche Erlöſung ſeyn. Da jedoch die Ausſchließung des Sauerteigs vom Opfer und Altar einen anderen im Weſen des Sauerteigs ſelbſt liegenden Grund haben muß, ſo läßt ſich annehmen, daß auch die Enthaltung vom Geſäuerten am Paſſah nicht bloß dieſe mnemoniſche, ſondern eine tiefer liegende ſymboliſche Bedeutung hatte. Manche ältere und neuere Ausleger finden im Sauerteig, als in einem in einen Zerſetzungsproceß, der ein Anfang der Verweſung iſt, übergegangenen Teig, ein Bild des ſittlichen Verderbens und des Todes. Iſrael, als ein reines, dem Herrn heiliges Volk ſollte ausgehen aus der Sünden- und Todesgemeinſchaft Aegyptens, den ägyptiſchen Sauerteig, der bereits es zu durchdringen drohte, ausfegen. Der geiſtlichen Speiſe, als deren Symbol Gott die Speisopfer dargebracht werden, d. i. der Heiligung des Lebens, darf das Ferment des Verderbens nicht inhäriren. S. Bähr, Symb. I, 299. 432. II, 322. 630. Keil, bibl. Arch. I, 201. 203. 395.; vgl. auch Hupfeld, de prim. et ver. fest. ap. Hebr. rat. I. p. 22 f.,

der annimmt, daß das Eſſen des Ungeſäuerten am Paſſahfeſt die Weihe Iſraels zum heil. Prieſtervolk ausdrücke. Im Alten Teſtament findet ſich freilich keine Hindeutung auf eine ſolche Bedeutung. Man beruft ſich dafür hauptſächlich auf neuteſtamentliche Andeutungen, beſonders 1 Kor. 5, 6 f.; vergl. mit Luk. 12, 1. Mark. 8, 15. Matth. 16, 6. Gal. 5, 9., und auf rabbin. Ausſprüche, nach welchen die שְׂאוֹר שִׁבְעָתָה, fermentum in massa, ein bildlicher Ausdruck für das יֵצֶר הָרַע iſt. Vgl. Targ. ad Hos. 7, 4. Sohar Gen. f. 120. col. 477. Ex. f. 17. col. 67. lib. נֹחַ שלום f. 191. col. 2. Auch auf Erklärungen von Gellius und Plutarch über den römiſchen Ritus beruft man ſich hiefür, vgl. A. Gell. n. att. 10, 15. 19., wornach dem flamen dialis verboten war, Geſäuertes zu genießen. Plut. qu. rom. II, 289: *ἡ ζύμη καὶ γέγονεν ἐκ φθορᾶς ἀυτὴ καὶ φθείρει τὸ φύραμα μιγνυμένη καὶ ὅλως ἔοικε σῆψις ἡ ζύμωσις.* Dagegen macht Neumann (Schneider, deutſche Zeitſchr. für Theologie, 1853. S. 333) geltend, daß der Sauerteig vielmehr die Nährkraft des Brodes vermehre, alſo nicht ein Bild des Verderbens und Todes ſeyn könne, daß, würde der Sauerteig als etwas Unreines angeſehen, weder die Erſtlingsbrode am Pfingſtfeſt, noch überhaupt das tägliche Brod des heil. Volkes hätte geſäuert ſeyn dürfen. In den neuteſtamentlichen Stellen, nicht nur Matth. 13, 33., ſondern auch 16, 6. 11. u. ſ. w. komme nur die intenſiv durchdringende Kraft des Sauerteigs in Betracht. Er iſt eher geneigt, mit Philo (de sacrif. II. pag. 253: *ἀνιερὸν εἶναι – ζύμην διὰ τὴν γινομένην ἔπαρσιν ἐξ αὐτῆς – συμβολικῶς ἵνα μηδεὶς προσιὼν τῷ θυσιαστηρίῳ ἐπαίρηται φυσηθεὶς ὑπ' ἀλαζονείας κτλ.*, u. de sept. II, 295: *ζύμη σύμβολον δυοῖν· ἑνὸς μὲν ἐντελεστάτου ὁλοκλήρου τροφῆς, ἕτερον δὲ συμβωλικότερον, πᾶν τὸ ἐζυμωμένον ἐπαίρειν*; und Phavorin: *ἄζυμοι = καθαροί, ἄτυφοι ἢ ἔπαρσιν μὴ ἔχοντες*) im Sauerteig ein Symbol des Sichaufblähens, des Geltendmachens eigener Würdigkeit, was vom Opfer, der Hingebung an Gott, fern ſeyn müſſe, zu ſehen. Das ungeſäuerte Brod des Paſchafeſtes aber bedeute nach 1 Kor. 5, 6 f., daß, wo Alles neu geworden, auch der geringſte Theil des Alten entfernt werden müſſe, damit man nicht wieder dadurch dem alten Leben in der Knechtſchaft zugeführt werde. Der Begriff des Neuen, Urſprünglichen, Ungemiſchten, Einfachen, des Reinen von menſchlichen Zuthaten, irdiſcher Würze und künſtlichem Sinnenreiz ſcheint jedenfalls ſowohl der Ausſchließung des Sauerteigs vom Opfer und Altar, als dem feſtlichen Eſſen der ungeſäuerten Brode (מַצּוֹת, die friſchen, reinen Brode, nach dem arab. مُضَاص, Ewald, Zeitſchr. für K. d. Morgenlandes, III. S. 423; Meier, Wurzelw. S. 505 f., desgl. das chaldäiſche und ſamarit. מסיר vgl. d. arab. فَطِير, recenter confectus, Knobel zu 2 Moſ. 12, 20. cf. Bochart, Hieroz. I, 689) zu Grunde zu liegen. Damit ſtimmt auch im Weſentlichen die von Baur, Tüb. Zeitſchr. 1832. I, 68. angenommene Bedeutung überein. Mit dem Sauerteig und einer vom Sauerteig durchdrungenen Maſſe verbindet ſich der Begriff des Unreinen, der Gottheit Unwürdigen, ſofern er die Maſſe in Gährung bringt und dem daraus bereiteten Brod einen gewiſſen Sinnenreiz mittheilt. Er iſt daher ein Bild des den Menſchen aufregenden Sinnenreizes, des ihn in die Höhe treibenden Uebermuthes und Egoismus, daher auch ein Bild der unreinen, vor Gott verwerflichen Geſinnung. Vom Paſſah, als einem Feſte der alles Sinnliche unterdrückenden Buße und Demuth ſollte er daher fern bleiben. Der von einem Tage auf den anderen übergehende Sauerteig (Bild des alten, ſchuldbeladenen Zuſtandes) ſollte als eine gleichſam veraltete Maſſe entfernt werden, um einer neuen, unverdorbenen Maſſe (Bild des neuen Zuſtandes, des Eintritts in eine neue, den Menſchen auf's Neue der Gottheit heiligende und weihende Zeit) Raum zu machen". Die Etymologie von שְׂאוֹר, ζύμη, begünſtigt jedenfalls dieſe von Neumann und Baur nach Philo angenommene Symbolik des Sauerteigs, wornach die primär darin gelegene Idee die der intenſiv und energiſch durchdringenden, treibenden, bewegenden und umbildenden Kraft, und der Begriff des Verderbten, Unreinen, vor Gott Verwerflichen erſt ein ſekundär hinzukommender iſt. Auch läßt ſich bei dieſer

Annahme eher erklären, wie Chriſtus das Himmelreich dem Sauerteig vergleichen konnte, was doch, wenn der Sauerteig ſpecifiſches Symbol der prava concupiscentia des Verderbens und des Todes iſt, nicht ganz ſchicklich wäre, außer wenn man, wogegen doch der einfache Wortſinn ſtreitet, mit einigen älteren Auslegern (z. B. die Berlenb. Bibel, die Irvingianer im „Rathſchluß Gottes", Frankf. 1847) annehmen wollte, daß hier im Sauerteig der Abfall oder die falſche Lehre, die alle drei Stände der Kirche verſäuert habe, angedeutet ſey. Lehrer.

Saul (שָׁאוּל, der Geforderte, Σαούλ), der erſte König Iſraels. Er war ein Sohn des Benjaminiten Kis (ſ. deſſen Geſchlechtsregiſter 1 Sam. 9, 1. vgl. 14, 51.) aus Gibea (הַגִּבְעָה אֲשֶׁר לְבִנְיָמִין, Richt. 19, 14. גִּבְעַת שָׁאוּל, 1 Sam. 15, 34. ſ. d. Art. „Gibea"). — Der Stamm Benjamin hatte ſich aus der nach Richt. 20. u. 21. ihm widerfahrenen, beinahe vollſtändigen Vernichtung kaum erholt. Er gehörte zu den kleinſten Stämmen in Iſrael (1 Sam. 9, 21.), vielmehr er war der kleinſte von allen. Schon bei der Volkszählung in der Wüſte (4 Moſ. 1, 36 f.) erſcheint er als der an Zahl geringſte (ſ. d. Art. „Benjamin"). Aber dieſer kleinſte Stamm hatte den größten Mann, leiblich genommen, hervorgebracht. Schon Saul's Vater wird 1 Sam. 9. 1. ein גִּבּוֹר חָיִל genannt. Saul ſelbſt aber war die größeſte, ſchönſte und kräftigſte Heldengeſtalt, die damals das Volk Iſrael aufzuweiſen hatte. Es wird von ihm geſagt (9, 2.), daß er war „auserwählt und ſchön, und war unter den Kindern Iſrael kein ſchönerer als er, mit Haupt und Schulter ragte er hervor über alles Volk" (vergl. 10, 23.). Daß Iſrael keinen ſichtbaren, menſchlichen König, ſondern Gott ſelbſt zum Könige hatte, war eine ſo hohe Auszeichnung, daß man meinen ſollte, ſie hätten eiferſüchtig über die Erhaltung derſelben wachen müſſen. Aber es ging dem Volke Iſrael mit dem unſichtbaren König wie mit dem unſichtbaren Gotte. Er genügte ihnen nicht. Sie wollten einen ſichtbaren König haben. Deßhalb wird auch dieſes ihr Verlangen ausdrücklich in Parallele geſetzt mit ihrem ſtets wiederholten Abfall zum Götzendienſte (1 Sam. 8, 8.). Subjektiv betrachtet, d. h. ſofern es aus einer fleiſchlichen Geſinnung hervorgeht, welcher der Glanz eines ſichtbaren, weltlichen Königthums lieber iſt, als die verborgene Herrlichkeit der Herrſchaft Gottes, iſt dieſes Verlangen Sünde und dem Volke ſelbſt verderblich, denn dem irdiſchen Königthum klebt immer etwas von dem Karakter der widergöttlichen Weltmacht an. Dieſe nämlich iſt eigennützig, despotiſch, grauſam (deßhalb thieriſch; ſ. Auberlen, der Prophet Daniel. II. Aufl. S. 45 f.), und dies wird auch ausdrücklich dem Volke in Ausſicht geſtellt 8, 11 ff. (vgl. Ziegler, hiſtor. Entwickelung der göttlichen Offenbarung, S. 173 ff.). Aber inſofern das Königthum eben doch, objektiv betrachtet, eine geſchichtliche Nothwendigkeit war, befiehlt Gott Samuel, der Bitte des Volkes zu willfahren. Der Mann nun, dem Samuel in Folge prophetiſcher Erleuchtung die Berufung zum Könige über Iſrael verkündigen muß, iſt Saul (1 Sam. Kap. 9.). Ohne das Mindeſte zu ahnen, um ſeines Vaters Eſelinnen zu ſuchen, kommt Saul nach Rama, und als geſalbter König geht er von dannen (10, 1.). Dem beſcheidenen jungen Manne, der von ſeinen Stammes- und Familienverhältniſſen aus (9, 21.) nicht des mindeſten Anſpruchs auf ſo hohe Würde ſich bewußt iſt, mag wie ein Traum vorgekommen ſeyn, was er während ſeines kurzen Aufenthaltes in Rama gehört und erlebt hat. Er hat deßhalb das Bedürfniß nach Beſtätigung der ihm gewordenen, ſo wunderbaren Kunde. Solche wird ihm auch ſofort zu Theil durch das Eintreffen der drei von Samuel ihm angekündigten Zeichen (10, 2—9.). An drei heiligen Orten und in bedeutſamer Abſtufung kommen dieſe Zeichen: das erſte iſt noch rein natürlich, das zweite deutet ſchon auf die königliche Macht hin, die Tribut empfängt, das dritte iſt innerlicher Art und hat eine Sinnesumwandlung im Gefolge, kraft deren aus dem beſcheidenen, ahnungsloſen jungen Manne plötzlich ein ſeiner Kraft und ſeiner Hoheit ſich bewußter Fürſt wird (vgl. Ewald, Geſch. d. V. Iſr. II. S. 464). Doch dies Alles hatte ſich in der Stille zugetragen. Niemand als Samuel und Saul wußten um die Erwählung des letzteren. Auch vor ſeinen nächſten Verwandten hatte Saul die Sache

geheimgehalten (10, 14 ff.). Da beruft Samuel das ganze Volk nach Mizpa. Hier wird die Wahl des Königs der Entscheidung des Looses überlassen und das Loos trifft Saul. Es steht wohl nicht im Widerspruch mit dem, was wir vorhin von der Sinnesumwandlung Saul's gesagt haben, wenn wir lesen, daß er während des Loosens sich hinter die Geräthe versteckte. Denn vor einem Momente solcher Entscheidung, der Aller Blicke in dem verschiedensten Sinne auf den Einen richtet, kann wohl auch dem Muthigsten das Herz klopfen. Als er nun aber, aus seinem Verstecke hervorgeholt, unter das Volk trat und Samuel die um eines Hauptes Länge über Alle emporragende Heldengestalt als den König Israels vorstellte mit den Worten: „Sehet ihr, was für einen der Herr erwählt hat, denn es ist keiner wie Er im ganzen Volk", — da jauchzte alles Volk und rief: „Es lebe der König!" — Aber doch waren Einige, wahrscheinlich von den Stammeshäuptern der größeren, früher mit der Führerschaft betrauten Stämme Juda und Ephraim mit der Wahl dieses obskuren Benjaminiten unzufrieden, und legten diese Unzufriedenheit offen durch Murren und Vorenthaltung des Huldigungsgeschenkes an den Tag. Aber nicht lange dauerte ihre Geringschätzung. Saul nahm zwar nach seiner Erwählung keinerlei königliche Ehre oder Machtvollkommenheit in Anspruch, er ging vielmehr ganz bescheiden zurück in seines Vaters Haus (wohin ein Theil des Heeres ihm freiwillig folgte), und gab sich dort ruhig den gewohnten Beschäftigungen hin. Aber ein feindlicher Angriff von außen her gab ihm bald Gelegenheit, zu zeigen, daß er der königlichen Würde nicht unwerth sey. Nahas, der Ammoniterkönig, belagerte Jabes in Gilead, und drohte, das Anerbieten friedlicher Unterwerfung zurückweisend, mit grausamer und schimpflicher Verstümmelung (11, 2.). Doch gestand er sieben Tage Frist. Käme nach Verlauf derselben keine Hülfe, so sollte die Stadt auf Gnade und Ungnade sich ergeben. Da schickten die Aeltesten von Jabes in höchster Eile Boten nach Gibea. Dieselben richten zwar ihren Auftrag nicht zunächst an Saul aus, denn Saul war auf dem Felde, um zu pflügen. Deshalb theilen sie ihre Botschaft zunächst dem anwesenden Volke mit. Man sieht aber doch schon aus dem einen Umstande, daß die Boten sofort nach Gibea eilen, daß dort der Mittelpunkt und das Oberhaupt des Staates gesucht wurde (gegen Schlier, Könige in Israel, S. 21). Saul nun, so wie er die Botschaft vernimmt, handelt sofort, wie es einem Manne in seiner Stellung geziemte. Der Geist Gottes kam über ihn, heißt es, und er zerstückte die Rinder, mit denen er gepflügt hatte, und sandte die Stücke als Symbol der im Falle des Ungehorsams gegen das Aufgebot drohenden Strafe (vgl. Richt. 19, 29.) in alle Grenzen Israels. „Da fiel die Furcht des Herrn auf das Volk, daß sie auszogen wie ein einziger Mann" (11, 7.). Mit kluger Taktik sein Heer in drei Theile theilend, überfiel Saul die Ammoniter und schlug sie gänzlich. Da verstummte nicht nur der Mund jener Verächter des neuen Königs, sondern diese ihre Verachtung hätte ihnen beinahe das Leben gekostet, denn das Volk wollte sie tödten. Saul aber, großmüthig und klug zugleich, gab nicht zu, daß die Freude seines Ehrentages durch solchen Mißton gestört werde. Samuel berief darauf das Volk nach Gilgal, wo unter feierlichen Opfern das Königthum erneuert und Saul nun definitiv und ohne Widerspruch von Allen als König anerkannt wurde (11, 14 f.). Bei derselben Gelegenheit legt Samuel sein Richteramt feierlich nieder (c. 12.), Saul aber entfaltet immer mehr nach innen und außen das Bewußtseyn seiner königlichen Macht und Würde. Er legt, nachdem er zwei Jahre geherrscht hatte (13, 1.), den Grund zu einem stehenden Heer, indem er sich eine Schaar von 3000 Kernkriegern auswählt, von denen er 2000 um seine Person zu Michmas behält, 1000 aber unter dem Befehl seines Sohnes Jonathan zu Gibea aufstellt. Zum ersten Male geschieht hier (13, 2.) Jonathan's Erwähnung. Daraus, daß derselbe im dritten Jahre der Herrschaft seines Vaters bereits als streitbarer Mann erscheint, ergibt sich, daß Saul, als er zum Königthume berufen wurde, kein Jüngling mehr gewesen seyn kann, sondern bereits ein gereifter Mann, wenn gleich noch in der vollen Blüthe seiner Manneskraft, gewesen seyn muß, in welchem Sinne wir ihn vorhin einen jungen Mann genannt

haben. Es iſt nicht unmöglich, daß im hebräiſchen Texte van 13, 1. (בֶּן־שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ) vor שָׁנָה ein Zahlwort ausgefallen ſey, welches das Lebensalter Saul's bei ſeiner Thronbeſteigung angab. Schan ein Ananymus in den Hexaplen hat dieſe Lücke auszufüllen geſucht, indem er *υἱὸς τριάκοντα ἐτῶν* überſetzte. Dieſe Conjektur iſt jedenfalls unglücklich, denn es iſt nicht wohl denkbar, daß Saul mit 33 Jahren einen Sahn van der Heldenkraft Jonathan's gehabt habe. Eher wäre denkbar, um eine Conjektur zu wagen, daß nach dem כ des בן ein zweites כ (als Zahlzeichen = 50) ausgefallen ſey. Mit 50 Jahren kannte Saul nach ein jugendlich kräftiger Mann und dach zugleich der Vater eines Heldenfahnes wie Jonathan ſeyn. Vergl. noch andere Vermuthungen bei Hitzig, Begr. d. Kritik S. 146. Maurer und Thenius z. d. St. — Es ſcheint, daß nach dem Rücktritte Samuel's (vgl. 7, 13. und den Art. „Samuel“) die Philiſter ihr Haupt wieder erhoben und Verſuche zur Herſtellung ihrer alten Oberherrſchaft gemacht haben. Gegen ſie waren deßhalb jene kriegeriſchen Zurüſtungen Saul's gerichtet. Nach ſtand man ſich nur drohend gegenüber, da gab ein kühner Streich Jonathan's das Zeichen zum Ausbruch der Feindſeligkeiten. Es heißt nämlich van ihm 13, 3.: וַיַּךְ יוֹנָתָן אֶת נְצִיב פְּלִשְׁתִּים אֲשֶׁר בַּגֶּבַע. Dieſes נְצִיב wird van den Einen für eine Säule (ſo Thenius), van Anderen für die appellativiſche Bezeichnung eines Beamten (ſa Ewald, Geſch. d. V. Iſr. S. 476), van den LXX für ein nomen proprium (*Νασὶβ τὸν ἀλλόφυλον*), van Anderen endlich für ſynanym mit מַצָּב aber מַצָּבָה, d. i. Paſten (ſ. V. 23. und 14, 1. 4. 6. 11, 12.) gehalten.

Wie dem auch ſeyn möge, die That Jonathan's war kühn und veranlaßte van Seiten der Philiſter den Einmarſch eines bedeutenden Heeres in Iſrael, von Seiten der letzteren aber Furcht und Entſetzen. In dieſer Nath nun berief Saul das Valk nach Gilgal. Auch Samuel muß dahin zu kommen verſprachen haben, und zwar hatte er beſtimmt, daß man ſieben Tage ſeiner Ankunft warten falle. Dann werde er prophetiſch kund thun, was zu thun ſey (10, 8. 13, 8.). Als nun am ſiebenten Tage Samuel nach nicht gekommen war, glaubte Saul nicht länger zögern zu dürfen, umſa mehr als das Volk bereits wieder anfing, ſich zu zerſtreuen. Er wollte ſich bereit halten, in jedem Augenblicke den Kampf aufnehmen zu können. Dazu aber war nöthig, mit Gebet und Opfer ſich vorher des göttlichen Beiſtandes verſichert zu haben (13, 12.). Sa wagt denn Saul, ſelbſt das Opfer zu bringen. Wie er aber damit fertig iſt, kommt Samuel. Dies war Saul's erſter Fehltritt und der erſte Anſtaß zu ſeinem Sturze. Sa ſehr die Umſtände Saul's Thun zu entſchuldigen ſchieneu, ſo offenbarte ſich darin dach der Grund eines auf's Fleiſchliche gerichteten, ungläubigen und ungehorſamen Herzens. Deshalb kündigt ihm auch Samuel ſchon hier ſeine Verwerfung an (13, 13 f.). Zwar für's Erſte nehmen die Sachen Saul's noch guten Fortgang. Jonathan wagt zum zweiten Male einen unglaublich kühnen Streich, indem er, nur von ſeinem Waffenträger begleitet, in das Lager der Philiſter bei Michmas eindringt. Glänzender Erfalg lohnte ſeinen Heldenmuth. Schrecken befiel die Philiſter und ſie flohen. Dieſe Flucht nahm Saul wahr und rief ſein ganzes Heer zu den Waffen. Im Getümmel kehrten die Philiſter ihre Schwerter wider einander, die gezwungen bei ihnen dienenden Iſraeliten ſchlugen ſich zu ihren Landsleuten, die entflohenen Iſraeliten kamen auch wieder herzu, — kurz ein herrlicher Sieg wurde erfochten. Nur Schade, daß Saul's ungeduldiger Eifer ſelbſt die Niederlage der Philiſter nicht ſo vallſtändig werden ließ als ſie werden kannte. Er hatte nämlich in der Hitze der Verfalgung einen Fluch darauf geſetzt, wenn Jemand bis zum Abend etwas eſſen würde. Dies lähmte nicht nur die Kraft des Valkes, ſandern brachte auch den tapferen Jonathan, dem doch der Sieg zu verdanken war, in die Gefahr, als Opfer jenes Fluches zu fallen. Denn Jonathan, der den Fluch nicht gehört hatte, kaſtete van dem in einem Walde fließenden Honig. Dies hatte zur Folge, daß der Herr auf die Anfrage des apfernden Prieſters nicht mehr anttwortete (14, 37.). Das Laas brachte Jonathan's unfreiwillige Verſchuldung zu Tage, und er hätte ſterben müſſen, wenn nicht das Volk ſelbſt durch ſein Da-

zwiſchentreten ihn gerettet hätte (14, 45.). Hier ſteht nun Saul offenbar auf dem Gipfel ſeines Glückes. Denn was er nachher thut, kommt dem Glanze und der Bedeutung dieſes Sieges über den Hauptfeind Iſrael's, die Philiſter, nicht gleich. Deßhalb wird auch über ſeine ſpäteren Kriege und Siege (über die Maabiter, Ammoniter, Edamiter, über die Könige van Zaba und ſpäter nach einmal über die Philiſter, die immer wieder ſich rührten V. 52.), nur ein kurzes Verzeichniß mitgetheilt (14, 47.). Van dem Siege über die Amalekiter (Kap. 15.) erfahren wir nur deßhalb Ausführlicheres, weil derſelbe die Veranlaſſung zu Saul's definitiver Verwerfung gewarden iſt. Auf dieſem Höhenpunkte der Laufbahn Saul's wird uns nun auch ein Blick in ſeine Familienverhältniſſe geſtattet. Wir erfahren (14, 50.), daß Saul's Weib Ahinaam war, eine Tachter Ahimaaz's. Fünf Kinder dieſes Weibes werden hier genannt. Drei Söhne: Janathan, Iſchwi und Malkiſua, und zwei Töchter: Merab und Michal. Aber 31, 2. werden Jonathan, Abinadab und Malkiſua als Söhne Saul's genannt. Und 1 Chran. 8, 33. 9, 39. erſcheint neben dieſen dreien nach ein vierter, אֶשְׁבַּעַל, den wir aus 2 Sam. 2, 8. 3, 8 ff. unter dem Namen אִישְׁבֹשֶׁת kennen (vgl. Jer. 3, 24. 11, 13. Haſ. 9, 10. und den Art. „Isbaſeth", Anm.). Was jenen יְשׁוּי betrifft, ſo iſt nicht ohne Grund vermuthet warden, daß וישוי für השני (der zweite) ſtehe, und אֲבִינָדָב davar ausgefallen ſey. Eſchbaal aber aber Iſchbaſchet war wahrſcheinlich der Sohn einer anderen Mutter. Auch ein Kebsweib Saul's, Rizpa, mit zwei Söhnen, Armani und Mephibaſchet, wird 2 Sam. 21, 8. genannt. (Vergl. 2 Sam. 12, 8. J. D. Michaelis, maſ. Recht. Bd. I. S. 207.) — 1 Sam. 14, 50., vgl. 9, 1., erfahren wir auch, daß Abner, der Sahn Ner's, Saul's Feldhauptmann, zugleich deſſen Geſchwiſterkindsvetter war, denn ihre Väter waren Brüder (vgl. Ewald, Geſch. des V. Iſr. II. S. 466, wa vermuthet wird, daß Abner mit dem דוד 10, 14 ff. identiſch ſey).

Saul ſaß nun feſt auf ſeinem Thrane. Die Feinde von innen und außen waren var der Hand zum Schweigen gebracht. Nun entfaltet ſich aber auch der böſe Grund ſeines ungeiſtlich geſinnten Herzens immer mehr. Es wurde offenbar, daß der Herr nicht anſieht die Geſtalt, nach die große Perſan (10, 7.), und daß er nicht Luſt hat an der Stärke des Raſſes, nach an Jemandes Beinen (Pſ. 147, 10.). Die Amalekiter, ein Raubvalk, müſſen damals das Maß ihrer Schuld erfüllt gehabt haben. Saul erhält Befehl, das Gericht der Ausrattung an ihnen zu vallziehen (15, 1 ff.). Er ſchlägt ſie auch wirklich und tödtet die Menſchen und alles Vieh von geringem Werthe. Agag aber, den König, und alles gute Vieh ließ er leben. Dieſen Eigennutz will er nun zwar durch den Varwand beſchönigen, er habe dieſe Thiere aufbewahrt zum Opfer. Aber Samuel ſagt ihm, daß Gehorſam beſſer ſey denn Opfer (15, 22 ff.), und kündigt ihm an, daß der Herr ihn nun unwiderruflich verwarfen habe. Kaum daß Saul nach die Vergünſtigung erlangt, daß Samuel wenigſtens nicht gleich ſich entfernt, ſandern nach an der dem Herrn dargebrachten feierlichen Anbetung Theil nimmt (V. 30 f.). Samuel tödtet ſadann eigenhändig den Agag und zieht ſich darauf nach Rama zurück, trauernd um den, äußerlich betrachtet, ſo herrlichen Mann, und über die Täuſchung des ſa viel verſprechenden Anfangs (15, 34—16, 1.). Wenn es hier V. 35. heißt, daß Samuel Saul nicht mehr geſehen habe bis an den Tag ſeines Tades, ſo iſt das wahl nur vam Aufſuchen, Beſuchen zu verſtehen, wie auch das exegetiſche Handbuch, Maurer und Thenius erklären, denn geſehen hat Samuel den Saul wenigſtens nach einmal var ſeinem Tade nach 19, 22—24. — Die ganze nun folgende Geſchichte Saul's iſt die eines Mannes, der ſich ſeinem Untergange immer mehr nähert, um einem anderen herrlich aufgehenden Geſtirne Platz zu machen, der aber dieſes Schickſal nicht mit Ergebung erträgt, ſandern mit ingrimmiger Wuth und mit dem Beſtreben, den verhaßten Nebenbuhler aus dem Wege zu ſchaffen, ſich dagegen auflehnt. Nachdem Samnel den Knaben David in Bethlehem zum König geſalbt hat (16, 1—13.), kammt der Geiſt des Herrn über dieſen. Van Saul aber weicht er (16, 14.). Dafür kommt über Saul ein böſer Geiſt vom Herrn, der ihn ſehr ängſtigt. Als Mittel

dagegen empfehlen die Knechte Saul's Muſik, und weil ſie van David als trefflichem Harfenſpieler gehört haben, ſa wird eben dieſer zu Saul gebracht. Sein Harfenſpiel thut dem Könige wirklich ſehr wahl, und derſelbe gewinnt den Jüngling ſehr lieb, nicht ahnend, daß er gerade in dieſem den gefährlichen Nebenbuhler vor ſich habe. Wie auch der Umſtand zu erklären ſeyn mag, daß David in Kap. 17. plötzlich von Saul wieder entfernt und bei ſeinem Zuſammentreffen mit demſelben ihm unbekannt erſcheint (ſ. den Art. „Samuel"), ſaviel iſt jedenfalls gewiß, daß David während eines ausgebrachenen Krieges gegen die Philiſter ins Lager kammt, den Goliath erſchlägt und dadurch das höchſte Lob von Seiten des Volkes erntet, das ihn mit dem Sieges-Päan empfängt: „Saul hat tauſend geſchlagen, aber David zehntauſend." Van dieſem Augenblicke an merkt Saul, daß David der an ſeiner Statt zum König Beſtimmte ſey, und ſeine frühere Liebe verwandelt ſich nun in bitteren Haß. Zwar ſucht er denſelben anfangs zu maskiren, er macht David zum Fürſten über Tauſend (18, 13.), verſpricht ihm ſeine Tochter Merab (18, 17), giebt ihm wirklich ſeine Tochter Michal um den Preis van 100 Varhäuten der Philiſter, die David van freien Stücken um 100 vermehrt, aber dies Alles nur in der Haffnung, daß Feindesſchwert den kriegesmuthigen Jüngling im Kampfe dahinraffen werde. Als aber Saul erkannte, daß dies Alles nicht helfe, da tritt er mit ſeinen Mardgedanken offen hervar (19, 1.). Und es wäre vielleicht um David geſchehen geweſen, wenn nicht Saul's Sahn, Jonathan, die tiefſte und uneigennützigſte Freundſchaft für David gehegt und theils dieſen gewarnt, theils den Vater beſänftigt hätte (19, 4 ff.). Vgl. den Art. „David" S. 300. — Janathan bringt wirklich eine vorübergehende Ausſöhnung zu Stande. Aber während David in alter Weiſe die Harfe var dem Könige ſpielt, ergreift Saul plötzlich wieder die alte Wuth, und wie ſchon früher einmal (18, 10 f.) ſchlendert er den Spieß nach ihm, um ihn an die Wand zu ſpießen. David weicht dem Wurfe glücklich aus und entflieht. Van da an beginnt nun aber die ſchreckliche Hetzjagd, die Saul gegen David anſtellte und van welcher man nicht weiß, wer der am meiſten dadurch Gequälte war. Saul ſucht David zuerſt in ſeinem Hauſe (19, 11—17.), dann in Rama (18—24.). Darnach, als Janathan mit eigener Lebensgefahr Saul's Geſinnung gegen David erforſcht hatte (Kap. 20), flieht dieſer über Nab, wo er Speiſe, praphetiſchen Rath und Goliath's Schwert findet, zu dem Philiſterfürſten Achis. Seines Bleibens iſt aber bei dieſem nicht. Er kehrt gerade ins jüdiſche Land und lebt nun lange Zeit im Abenteuerer- und Räuberleben, in Höhlen und Wäldern ſich aufhaltend, außer von ſeinen Brüdern (22, 1.), von einer Schaar raher, aber tapferer Männer begleitet. Saul ergreift nun alle Mittel, um ſeines Feindes habhaft zu werden. Er ſucht durch ſchlaue Rede ſeine Diener ins Intereſſe zu ziehen (22, 6 ff.), und erfährt wirklich von dem Edamiter Daeg, welche Begünſtigung David in Nab van dem Prieſter Ahimelech erhalten hatte. Theils aus Rache für den David geleiſteten Dienſt, theils um Andere van ähnlicher Begünſtigung David's abzuſchrecken, läßt er Ahimelech mit 84 anderen Prieſtern durch jenen Daeg erſchlagen, die Stadt Nab anzünden und alles Lebendige darin ermorden (22, 9—19.). David befreit darauf die von den Philiſtern belagerte Stadt Kegila und ſetzt ſich in derſelben feſt. Als Saul dies vernahm, war er frah, denn er hoffte, in einer eingeſchloſſenen Stadt leichter als draußen in den an Schlupfwinkeln reichen Wäldern und Bergen ſeines Feindes habhaft zu werden. Aber David, durch prieſterliches Orakel bei Zeiten gewarnt, flieht aus Kegila in die Wüſte Siph, ſa daß Saul den Auszug gegen Kegila unterläßt. Die Siphiten aber verrathen David. Saul, van ihnen geführt, umringt wirklich David mit ſeiner Schaar in der Wüſte Maan (23, 26.). Nur die plötzlich eingetraffene Nachricht von einem Einfallen der Philiſter befreit David aus der gefährlichen Lage. Kaum heimgekehrt, bricht Saul wieder gegen David auf. In den Schlupfwinkeln van Engedi (ſ. d. Art.) hält ſich David diesmal verbargen. Hier erfährt Saul ſeines Feindes Großmuth in einer ihn tief beſchämenden Weiſe (Kap. 24.). In einer Höhle (הַמְּסֵךְ אֶת־רַגְלָיו, 24, 4., haben ſchan die alten Ueberſetzer, LXX,

Chald., Aq., Vulg., ohne Zweifel richtig als Euphemismus für die Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses genommen) trifft David, selbst unbemerkt, den Saul, schont sein Leben, nur einen Zipfel seines Gewandes schneidet er ab. Durch David selbst von dieser großmüthigen Schonung in Kenntniß gesetzt, kehrt Saul, momentan gerührt und zum Frieden gestimmt, nach Hause. Aber der Stachel in seinem Herzen ist noch da. Nachdem der erste Eindruck jener Großmuth verschwunden, bricht der alte Haß wieder aus. Abermals kommen die Siphiten, um dem Könige David's Aufenthalt (diesmal auf dem Hügel Hachile in der Wüste Siph) zu verrathen. Da schleicht sich David bei Nacht in des schlafenden Königs Lager und nimmt den Spieß und den Wasserbecher zu seinen Häupten. Am Morgen zeigte er ihm Beides mit rührender Betheuerung seiner friedlichen Gesinnung aus der Ferne, und Saul zieht abermals beschämt und gerührt nach Hause. Aber David weiß wohl, wie wenig er auf des tief verletzten Königs Freundschafts-Zusicherungen bauen darf. Er sieht ein, daß er früher oder später ihm doch in die Hände fallen müsse, und begiebt sich deßhalb abermals zu den Philistern. Der Philisterkönig Achis weist ihm die Stadt Ziklag (27, 6.) zum Aufenthalt an. Von da aus macht David Raubzüge, wie er vorgiebt, ins Land Israel, in der That aber in nichtisraelitische Gegenden, und gewinnt dadurch des Achis ganzes Vertrauen, während die Philisterfürsten nicht aufhören, David zu mißtrauen und es durchsetzen, daß David in dem neu ausgebrochenen Kriege gegen Israel vor dem Beginne des Kampfes zurückgeschickt wird. Dieser Krieg sollte Saul's Ende herbeiführen. Von Jehovah, der ihm nicht mehr antwortete, in welcher Weise auch Saul ihn befragen mochte (28, 6.), verlassen, wendet er sich nun zu heidnischen Zauberkünsten, die er doch selbst früher auszurotten versucht hatte (28, 3.). Er befragt eine Todtenbeschwörerin zu Endor (s. die Artt. „Endor" und „Samuel"), die ihm Samuel's Geist citirt. Von demselben erfährt er, daß er rettungslos verloren sey. In der Schlacht, die auf dem Gebirge Gilboa geliefert wird, stürzt sich Saul, nachdem seine drei Söhne und ein großer Theil seines Heeres gefallen waren, verzweifelnd in sein eigenes Schwert (31, 4.). (Vergl. die Abhandlung von Michael Rothard: Samuel redivivus et Saul *αὐτοχειρ* in den critici sacri. Tom. II. pag. 1047 sqq.) — Die Philister schlagen den Leichnamen Saul's und seiner Söhne die Häupter ab, legen ihre Waffen als Trophäen in den Tempel der Astarte, die Leichname aber hängen sie an der Mauer der Stadt Bethsan auf (31, 10. 2 Sam. 21, 12.). In der Chronik (I, 10, 9.) wird erzählt, daß sie Saul's Haupt, nachdem sie es sammt den Waffen als Trophäen im Lande herumgeschickt hatten, im Hause des Dagon anhefteten, was kein Widerspruch, sondern eine Ergänzung ist. Die Bürger von Jabes, dankbar für die nach Kap. 11. ihnen durch Saul gewordene Errettung, holen Saul's und seiner Söhne Leichname bei Nacht, verbrennen sie und bestatten ihre Gebeine (31, 11—13.). Später (2 Sam. 21, 12 ff.) holt David diese Gebeine aus ihrem Grabe und bestattet sie sammt den Gebeinen der sieben, von den Gibeoniten mit seiner Bewilligung aufgehängten Nachkommen Saul's in der Familiengruft zu Zela in Benjamin. Ueber die weitere Geschichte der traurigen Ueberreste des Hauses Saul vergl. die Artt. „Isboseth" und Mephiboseth". — Ueber die Apologeten Saul's, die ihn gegen Samuel als einen israelitischen Gibellinen in Schutz nehmen, s. in Winer's Real-Wörterb. die Artt. „Samuel" und „Saul").

Ueber die Dauer der Regierung Saul's enthält das A. T. keine Angabe. Aber Apgesch. 13, 21. wird dieselbe zu 40 Jahren angegeben, und auch Josephus (Arch. VI, 14, 9.) bestimmt sie so, indem er hinzufügt, daß Saul 18 Jahre bei Samuel's Lebzeiten und 22 nach dessen Tode regiert habe. So auch C. Becker, eine Karte der Chronologie der heil. Schrift. Leipz. 1859. S. 4 ff. Vgl. Schlier, die Könige in Israel. Stuttg. 1855. S. 35.— Bunsen (Bibelwerk I, 1. S. CCLIV) bestimmt die Regierungsdauer Saul's nur zu 22 Jahren. — Vgl. Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. II. S. 502 f. E. Nägelsbach.

Saurin (Jaques), der berühmteste Kanzelredner des französischen Protestan-

tismus, wurde den 6. Januar 1677 zu Nimes in einer Familie, welche längſt, theils in der Magiſtratur und Wiſſenſchaft, theils in der Armee rühmlichſt bekannt war, geboren. Der Knabe hatte ſein neuntes Jahr noch nicht erreicht, als jene furchtbare, durch die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 veranlaßte Verfolgung über die evangeliſchen Chriſten des ganzen Reiches losbrach. Es gelang dem Vater unſeres Saurin, einem ausgezeichneten Juriſten, mit ſeinen drei jungen Söhnen zu entkommen und in Genf, der damaligen Zufluchtsſtätte aller Verfolgten, eine neue Heimath zu finden. Dieſe Erfahrungen aus ſeiner früheſten Jugend machten auf das Gemüth des Knaben einen unvergeßlichen Eindruck, und nach Jahren gab ihm die Erinnerung an die Leiden ſeiner Glaubensgenoſſen einige der rührendſten Züge ſeiner Beredſamkeit. — Die drei Brüder erhielten in Genf, wo die Wiſſenſchaft nicht minder als der evangeliſche Glaube blühte, eine ſorgfältige Erziehung. Der eine derſelben diente mit Auszeichnung im engliſchen Heere, wo er Tauſende von refugiés wieder fand; die zwei anderen, und zwar ganz beſonders der älteſte, Jaques, ragten unter den Predigern der walloniſchen Gemeinden hervor.

Ehe er ſich zum Studium der Theologie entſchloſſen hatte, kaum 16 Jahre alt, hörte er ein Kriegsgeſchrei in den Alpen erſchallen. Es war die Coalition, die ſich im Jahre 1694 gegen Ludwig XIV. bildete. Viele Freiwillige griffen zu den Waffen und vereinigten ſich zu einem Regimente unter der Fahne Viktor Amadeus III., Herzogs von Savoyen. Der Verſuchung gegen den blutigen Verfolger ſeiner Brüder, gegen den Zerſtörer ſeines Glaubens zu Felde zu ziehen, konnte der feurige Jüngling nicht widerſtehen. Was unter anderen Umſtänden nimmermehr zu entſchuldigen geweſen wäre, die Waffen gegen das eigene Vaterland zu ergreifen, erſchien damals, nach mehr als einem Jahrhundert der Religionskriege, kein Unrecht. Umſonſt hatte der Tyrann geſagt: l'Etat c'est moi! für die verkannten Hugenotten war Ludwig XIV. nicht Frankreich. Traurige Folgen grauſamer Verfolgungen und entſittlichender Bürgerkriege! Der junge Saurin trat als Cadet in das Freiwilligenregiment von Rouvigny und diente in demſelben faſt vier Jahre, bis zum Ryswiker Frieden 1697. Dann kehrte er zu ſeinen lieben Studien zurück. Zwei Jahre blieb er noch in der philoſophiſchen Fakultät und begann 1699 das Studium der Theologie. Noch war für Genf eine Blüthenzeit der Wiſſenſchaft, denn damals lehrten die berühmten Theologen Tronchin, Pictet, Alphonſe Turretin. Dennoch blieb die Ausbildung des geiſtreichen, ſcharfſinnigen Jünglings nicht ohne Kämpfe. Sein früherer kindlicher Glaube war im Soldatenleben nicht unverſehrt geblieben. Durch Leichtſinn, Zweifel, Widerſpruch gegen die Orthodoxie betrübte er öfters ſeine Lehrer. Eines Tages ging er in einer theologiſchen Disputation, in welcher er ſeinen ſkeptiſchen Geiſt glänzen ließ, ſo weit, daß einer der Profeſſoren aufſtand und mit einem heiligen Ernſt ausrief: *So freue dich, Jüngling, thue, was dein Herz gelüſtet und deinen Augen gefällt; aber wiſſe, daß Gott dich um dies Alles wird vor Gericht führen* (Pred. 12, 1.). Dieſes Wort traf, und es wurde für Saurin der Ausgangspunkt eines neuen Lebens. So mußte er erfahren, daß, wie ſich einer ſeiner Biographen ausdrückt, ohne Wiedergeburt kein Menſch das Reich Gottes ſehe und noch weniger ein Diener in demſelben werden kann. Gedemüthigt und beſchämt ging er in ſich und ſuchte Wahrheit und Frieden für ſeine eigene Seele, um dann auch Anderen dieſe Güter bringen zu können. Von nun an geſtaltete ſich ſein äußeres und inneres Leben ganz anders. Sein innigſter Wunſch war nun, ein treuer Diener am Worte Gottes, deſſen Kraft er erfahren hatte, zu werden. Auch entfaltete er bald eine außerordentliche Gabe der Predigt. Zu den von ihm als homiletiſche Uebungen gehaltenen Vorträgen drängte ſich ſchon in ſeiner Studienzeit das Publikum dermaßen, daß ihm einſt die Kathedrale geöffnet werden mußte. Er wurde im J. 1700 ins Predigtamt aufgenommen und ging nach England, wo er als Pfarrer einer franzöſiſchen Gemeinde vier Jahre mit großem Erfolg wirkte. Dieſe Zeit, während welcher er mit einem regen religiöſen Leben in Berührung kam, und unter Anderen

auch häufig Gelegenheit hatte, den berühmten Tillotſan predigen zu hören, war für ſeine geiſtige Entwickelung van großem Nutzen. Dart lernte er auch das Familienleben kennen, indem er im zweiten Jahre ſeines Aufenthaltes in Landan die Tachter einer angeſehenen franzöſiſchen Familie, Katharina Bauton, heirathete.

Im Jahre 1705 führte ihn eine Erholungsreiſe nach Halland, wa Tauſende van franzöſiſchen Refugiés eine neue Heimath gefunden hatten (ſ. Ch. Weiss, Hist. des Refugiés protest. de France. T. II.). Er predigte daſelbſt einigemale nnd machte überall einen ſalchen Eindruck, daß, um ihn der Hauptſtadt zu erhalten, eine eigene Stelle für ihn daſelbſt gegründet wurde. Da das Klima Englands ſeiner Geſundheit nicht zuträglich war, nahm er dieſen ehrenvallen Ruf an und wirkte nun während 25 Jahren im Haag mit großem Segen bis zu ſeinem Tode.

In dieſer ganzen Zeit nahm ſein Ruf als Prediger mit jedem Jahre zu. Das Zeugniß ſeiner Zeitgenaſſen über die hinreißende Kraft und Schönheit ſeiner Reden iſt einſtimmig. Er wurde „der große, der berühmte Saurin“ genannt, der „Chryſaſtamus der Proteſtanten“ ꝛc. Die große Kirche, in welcher er predigte, war ſtets ſo überfüllt, daß Hunderte an den Thüren und vermittelſt angelegter Leitern an den Fenſtern ſeinen Worten lauſchten. Aus allen Ständen bildete ſich dieſe ungeheure Zuhörerſchaft, aus den Armen ſawahl als aus der höchſten Ariſtokratie, deren Equipagen alle Straßen und Plätze nächſt der Kirche füllten. — Seine impoſante Perſönlichkeit, der harmaniſche Klang ſeiner Stimme, die Reinheit ſeiner Sprache, die logiſche Kraft ſeiner Beweisführung, der Schwung ſeiner Gedanken, und was nach ſonſt in ihm van den Tauſenden, die ſich zu ſeinen Predigten drängten, bewundert wurde, — dieſes Alles war es nicht allein, was ihm eine ſalche Stellung in der proteſtantiſchen Kirche ein Vierteljahrhundert lang ſicherte. Nein, es war var Allem der Inhalt ſeiner Reden, die chriſtliche Wahrheit, die er verkündigte, der heilige, oft erſchütternde Ernſt ſeines Zeugniſſes. Sanſt wäre alles Uebrige leere Rhetarik geweſen, die wahl eine Zeitlang die Menge hätte feſſeln, aber nimmermehr das Urtheil der einſichtsvallſten Männer jener Zeit beſtechen können. Sa ſall der berühmte Apalogete Abbadie, nachdem er Saurin das erſtemal gehört hatte, ausgerufen haben: „Iſt es ein Menſch? iſt es ein Engel?“ Der gelehrte Theolag Clericus, voll Mißtrauen gegen das, was ihm eine bloße captatio der Beredſamkeit zu ſeyn ſchien, wollte Saurin lange nicht hören. Endlich ließ er ſich durch einen Freund bereden und kam, aber feſt entſchloſſen, eine ſcharfe Kritik auszuüben. Dach bald dachte er nicht mehr daran, ſondern gerührt, erſchüttert bis in die innerſte Seele, mußte er ſich überwunden erklären. Einſt hielt Saurin eine berühmt gewordene Predigt über die Wahlthätigkeit (l'aumône) zu Gunſten einer milden Anſtalt, welche er für Arme aus den Refugiés zu gründen beabſtchtigte. Nach der Predigt fiel Geld, Gold, Juwelen, Alles, was ſeine Zuhörer zur Hand hatten, in den Opferſtack, nnd außerdem wurden bedeutende Vermächtniſſe für denſelben Zweck gemacht, ſa daß der Prediger die heilige Freude hatte, ſeine armen Brüder verſargt zu ſehen.

Alles dies zeigt, daß Saurin nicht allein ein höchſt begabter Mann, ſandern auch ein Karakter war, der das valle Vertrauen ſeiner Gemeinde verdiente. Seine Uneigennützigkeit und Wahlthätigkeit waren allgemein bekannt. Unermüdlich zeigte er ſich überall, wa er helfen und dienen kannte. Ja, nicht allein trug er die Bedrängniſſe ſeiner Glaubensgenoſſen in Frankreich auf ſeinem Herzen, nicht allein that er Alles, was in ſeiner Macht ſtand, um das Elend ſeiner Landsleute in Halland zu erleichtern, ſandern er entwarf ſchan damals den Plan zu einer förmlichen Miſſtansgeſellſchaft, deren Zweck das Evangelium unter den Heiden, namentlich auch den holländiſchen Kalonieen verkündigen zu laſſen, ſeyn ſallte. Er veröffentlichte ſeine Gedanken über dieſen Gegenſtand in der Varrede eines Handbuchs zum Religiansunterrichte, welches er 1722 unter dem Titel „Abrégé de la Théologie et de la morale chrétienne“ herausgab, ein Werk, welches im ſolgenden Jahre in deutſcher Ueberſetzung zu Chemnitz erſchien. Später, im Jahre 1724, gab Saurin eine kürzere und einfachere Bearbeitung dieſes Buches als

Catéchismo heraus, welcher in der reformirten Kirche sehr hoch geschätzt und in Holland und Genf mehrmals wieder gedruckt wurde.

Da uns die Erwähnung dieses Buches zu der schriftstellerischen Thätigkeit Saurin's geführt hat, müssen wir noch von zwei anderen seiner Werke reden, ehe wir zu unserer Hauptaufgabe gelangen, ihn nach seinen „Sermons" zu beurtheilen. Das bekannteste jener Werke ist eine Sammlung von Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les événements les plus mémorables du Vieux et du Nouveau Testament. Amsterd. Tom. I. 1720. Tom. II. 1728. Fol. Diese Discours, welche gleich ins Deutsche und Englische übersetzt wurden und mehrere französische Ausgaben erlebt haben, sind gelehrte Abhandlungen, deren Inhalt durch den obigen Titel richtig bezeichnet ist; es sind exegetisch-apologetische Erörterungen der Hauptthatsachen der biblischen Geschichte, die man heute noch als Excurse zu einer wissenschaftlichen Auslegung nicht ohne Nutzen lesen kann, obgleich nach der Art jener Zeit viele fremdartige Elemente das Lesen derselben erschweren. Dieses Werk sollte ursprünglich als Text zu einer großartigen Sammlung von biblischen Bildern dienen, die wirklich in Kupferstichen erschien. Aber Saurin konnte sich nicht auf eine blaß populäre Erzählung beschränken. Sein Sinn für gründliche Gelehrsamkeit und ein apologetisches Bedürfniß, welches jeder gläubige Theolog im Anfange des 18. Jahrhunderts schon empfinden mußte, bestimmten den Karakter dieser Arbeit. Saurin wurde durch den Tod verhindert, dieselbe zu vollenden; sie wurde durch Beausobre und Roques fortgesetzt. Sie hatte für den Verfasser einen traurigen Erfolg. Sein Ruhm als Prediger hatte nämlich die Eifersucht seiner Collegen erweckt (eine Erscheinung — zur heilsamen Beschämung des geistlichen Standes sey es gesagt — die gar nicht selten ist in der Kirche), daher sie nur nach einer Gelegenheit spähten, ihn zu demüthigen. Einer derselben, ein gewisser Eiferer Namens de la Chapelle, hatte schon über den ersten Band der Discours eine anonyme gehässige Kritik in einer Zeitschrift veröffentlicht, worauf Saurin gar nicht geantwortet hatte. Als nun der zweite Band erschien und eine Abhandlung über die Nothlüge enthielt (veranlaßt durch den Befehl Gottes an Samuel, 1 Sam. 16, 2), worin allerdings gewisse nicht untadelhafte Sätze zu lesen waren, so warf sich la Chapelle darauf als auf eine willkommene Beute, indem er seiner Leidenschaft freien Lauf ließ und einen solchen Lärm darum erhob, daß die Sache vor zwei Synoden gebracht wurde. Diejenige vom Haag 1730 sprach den Verfasser frei nach einer Erklärung von seiner Seite. Aber diese Sache verursachte ihm einen solchen Schmerz, daß sein Tod, welcher nur wenige Monate nach jener Synode stattfand, dadurch beschleunigt wurde. Ja, auf seinem Sterbebette selbst, wo Saurin seine Collegen zu sehen wünschte, um sich mit ihnen in einem christlichen Geiste zu versöhnen, wurde er von ihnen auf die empfindlichste inhumanste Weise gekränkt und sogar nach seinem Tode ruhte die Fehde noch nicht. — Ziehen wir einen Schleier über diesen Schandfleck des odium theologicum! — Das andere Werk Saurin's, welches wir nur noch kurz erwähnen wollen, ist eine Sammlung von Briefen, die er zu Gunsten seiner verfolgten Glaubensgenossen schrieb und die unter dem Titel „l'Etat du Christianisme en France" (1725 bis 1727) im Haag erschien.

Wir kommen nun zu dem Werke Saurin's, welches durch seine ganze Wirksamkeit als Prediger entstand und also als das Werk seines Lebens betrachtet werden kann, nämlich zu seinen „Sermons", worüber wir ein selbstständiges Urtheil versuchen wollen. Er selbst gab zu verschiedenen Zeiten (1707 — 1725) 5 Bände seiner „Sermons" heraus, welche gleich nach ihrem Erscheinen, und sehr häufig in der Folge wieder aufgelegt wurden. Zu diesen 5 Bänden, die die besten Predigten Saurin's enthalten, ließ sein Sohn Philipp Saurin noch 7 Bände aus seinen nachgelassenen Handschriften drucken, so daß die ganze Sammlung auf 12 Bände gebracht wurde. Sie ist mehrmals vollständig wieder herausgegeben worden. Die beste Ausgabe ist die vom Haag, 1749. 8., die neueste: Paris 1829—1835. Diese Reden sind auch oft in Aus-

wahl erſchienen, die neueſte durch Herrn Chr. Weiß, den berühmten Verfaſſer der „Hist. des Refugiés protestants" unter dem Titel: „Sermons choisis de Saurin avec une notice sur sa vie." Paris 1854. in 12. Dieſe „Sermons wurden auch in mehrere Sprachen überſetzt. — Was ſind nun die hervorragendſten Eigenſchaften und die Hauptfehler derſelben? Dieſe Fragen wollen wir in Hinſicht auf Inhalt und Methode ſo kurz wie möglich beantworten.

Will man einen Prediger beurtheilen, ſo fragt man billig vor Allem nach dem Inhalt ſeiner Vorträge. Das Allererſte aber, wodurch er ſeine Denkart bekundet, iſt die Wahl der Gegenſtände, welche er behandelt (vorausgeſetzt jedoch, daß dieſe Wahl eine freie iſt und kein Perikopenzwang die ſonderbare Erſcheinung hervorbringt, daß ein Prediger 16 Predigten über einen Text drucken läßt, wie Reinhardt!). Nun iſt Saurin in dieſer Hinſicht wirklich zu bewundern. Seine Wahl iſt nicht allein immer durch den Ernſt ſeines heiligen Berufes beſtimmt, ſondern ſchon durch die größte Mannichfaltigkeit merkwürdig, welche die weite Ausdehnung ſeines Gedanken- und Studienkreiſes bekundet; der ganze Bereich der geoffenbarten Wahrheit wird von ihm ausgebeutet*), dabei legt er eine erſtaunliche Kühnheit an den Tag, die wahre Signatur des Genies und der Treue im Zeugniß. Bald ſteigt er mit ſeinen Zuhörern bis in die ſchrecklichſten Tiefen der Verdammniß hinab**), bald hinauf bis zu den Höhen der himmliſchen Herrlichkeit***). Ebenſo kühn zeigt er ſich in der Wahl gewiſſer Gegenſtände, die durch ihre Erhabenheit oder ihre theologiſche Schwierigkeit nur der wiſſenſchaftlichen Spekulation anzugehören ſcheinen und die eine Zuhörerſchaft vorausſetzen, wie ſie Saurin in der Hauptſtadt Hollands hatte†). Ganz beſonders aber glänzen dieſe Eigenſchaften in der Wahl ſeiner Gegenſtände bei gewiſſen feierlichen Veranlaſſungen, wie Neujahrs- oder Bußtage, wo der Prediger ſich gleichſam die ganze holländiſche Nation, ſowie ſein franzöſiſches Volk und ſeine unglücklichen Glaubensgenoſſen gegenwärtig denken kann††). Dann findet man ihn in der ganzen Kraft und Schönheit ſeiner hinreißenden Beredſamkeit. Es war natürlich, daß dieſe erſchütternden Gedanken häufig in ſeinen Reden wiederkehrten und nicht allein bei jenen feierlichen Veranlaſſungen.

Aber die Wahl, ſo wichtig ſie auch iſt, macht den Inhalt nach nicht aus. Es bleibt die Hauptfrage: In welchem Geiſte werden dieſe Gegenſtände behandelt? Darauf muß man bei Saurin unbedingt antworten: In einem durchaus bibliſch-chriſtlichen Geiſte. Ich würde ſagen: Saurin iſt ſtreng orthodox, wenn ich nicht vorzöge zu bekennen: Er predigt das Evangelium, und das in der Auffaſſung der franzöſiſch-reformirten Kirche, an die er oft appellirt, obgleich es für ihn nur eine einzige Auto-

---

*) Z. B. dogmatiſche Gegenſtände: Sur la suffisance de la Révélation. — Sur la recherche de la vérité. — Sur les difficultés de la Religion. — Sur la divinité de Jesus-Christ. — Sur la sévérité de Dieu. — Sur l'incompréhensibilité des miséricordes de Dieu. — Sur les compassions de Dieu, ſo wie alle Predigten, die durch die kirchlichen Feſte veranlaßt ſind. — Ueber das chriſtliche Leben: Sur le Renvoi de la Conversion (3 Predigten). — Sur la Regénération (3 Predigten). — Sur la Tristesse selon Dieu. — Sur l'Assurance du salut. — Sur la Pénitence de la Pécheresse. — Sur les travers de l'esprit humain (3 Predigten). — Sur le goût pour la Dévotion. — Sur les avantages de la piété. — Sur la nécessité des Progrès. — Sur la sainteté. — Sur les Passions u. ſ. w. — Ueber das ſociale Leben der Chriſten: Sur l'aumône. — Sur les conversations. — Sur la vie des courtisans. — Sur l'Egalité des hommes. — Sur l'accord de la religion avec la politique.

**) Sur la sentence de Jesus-Christ contre Judas. — Sur le désespoir de Judas. — Sur les Frayeurs de la mort. — Sur les Tourments de l'Enfer.

***) Sur la vision béatifique de la divinité. — Sur le ravissement d. St. Paul. — Sur la plus sublime dévotion.

†) Sur les Prefendeurs divines. — Sur l'éternité de Dieu. — Sur l'immensité de Dieu. — Sur la grandeur de Dieu. — Sur la nature du Péché irrémissible. — Sur la peine du Péché irrémissible. — Sur les différentes méthodes des prédicateurs.

††) Sur les dévotions passagères. — Sur l'amour de la patrie. Sermon sur le jeune de 1706. — Sur les nouveaux malheurs de l'Eglise u. ſ. w.

rität gibt: das Wort Gottes, welches er als identisch mit der heil. Schrift betrachtet. Dennoch ist er weit entfernt, blos eine Dogmatik zu predigen; das moralische Element fehlt nie dabei und ist nicht weniger biblisch-wahr und ernst, als die dogmatische Seite seiner Vorträge. Nur könnte man ihm vorwerfen, daß nach der Art jener Zeit Lehren und Moral in seinen Predigten neben einander herfließen, statt sich (wie z. B. in Adolph Monod) zu einem innigen harmonischen Leben zu durchdringen. Dennoch ist Saurin, trotz seiner Gelehrsamkeit und Spekulation durchaus praktisch und aktuell, weil er die tiefen Schäden und Bedürfnisse des menschlichen Herzens stets vor Augen hat und das Gewissen gewaltig erfaßt. Wenn ihm das Kreuz Christi, das ganze objektive Erlösungswerk immer der Mittelpunkt ist, so dringt er nicht weniger auf das subjektive Werk der Gnade: Buße, Wiedergeburt, Heiligung. Haben wir so schon drei Predigten „sur le Renvoi de la Conversion" und drei „sur la régénération" bemerkt, die zu den schönsten der Sammlung gehören. Ja sogar ein gewisser Zug noch einer erhabenen Mystik fehlt nicht ganz, ein Zug, welcher den Hugenotten der damaligen Zeit ziemlich fremd war. Auch verfährt Saurin gern apologetisch, denn sein feiner Takt fühlte schon das erste Wehen des Windes, welcher bald das ganze Jahrhundert erschüttern sollte. — Kurz Saurin war selber ein gläubiger frommer Christ und sein Glaube erklärt den reichen Inhalt seiner Predigten. Reich, das sey die letzte Eigenschaft, die wir bezeichnen wollen. Man hat von Shakespeare gesagt, ein jedes seiner Dramen sey eine Garbe von Trogödien, und oft hätte eine einzige Scene dieses schöpferischen Genies anderen Dichtern den Stoff einer ganzen Trogödie geliefert. Dieser Gedanke kommt einem unwillkürlich in den Sinn beim Lesen der Saurin'schen Predigten. Eine jede derselben ist ein ganzes Werk über den Gegenstand, den sie behandelt. Und der Gedankenreichthum ist hier so groß, daß oft die geringste Unterabtheilung mehr bietet, als manche ganze Reden anderer Prediger. Und dabei ist nicht das Denken allein aber vorzugsweise in Anspruch genommen. Der Eindruck dieser Predigten auf die Gemüther war nach dem Zeugnisse aller Zeitgenossen ungeheuer. Jene Anspielung auf Shakespeare ist keine willkürliche. Es ist etwas Gewaltig-Dramatisches in den Predigten Saurin's. Das ist nicht allein durch die Art und Weise zu erklären, wie er die großen erschütternden Thaten der Vorsehung, der Erlösung, der Geschichte behandelt, sondern mehr noch dadurch, daß er das Tragische der menschlichen Existenz, das Leiden, die Leidenschaften, den Tod, das Gericht, die Ewigkeit, als Beweggründe so gewaltig vor die Seelen seiner Zuhörer führt, daß die Gleichgültigsten, so die Verstockten, unter seinen Worten erschrecken oder in Thränen zerfließen mußten. Dieß gibt uns Veranlassung noch Einiges über die Methode Saurin's zu bemerken.

Seine Predigten sind so großartig angelegt, daß eine jede, wie schon gesagt, ein ganzes Werk bildet, und viele derselben gewiß nicht in weniger als anderthalb oder zwei Stunden gehalten werden konnten. Und dennoch würde man sie nicht lang, sondern eher groß nennen, weil Alles in ihnen, wie bei einem prächtigen Gebäude, in einem grandiosen Verhältnisse dasteht. Und die Kraft, die hervorragendste Eigenschaft dieser Reden, die Kraft entspricht völlig der Größe. Kraft in der Erfindung und Ausführung, — Kraft einer unwiderstehlichen Dialektik in der Beweisführung; Kraft einer Autarität, die da Namens des christlichen Princips und gestützt auf Gottes Wort, gleichsam imperativisch befiehlt, statt nur zu ermahnen, Kraft einer heiligen παῤῥησία, die keine Menschenfurcht kennt, die als Ueberzeugungskunst Alles wagen darf, weil das Genie sich selbst Regel ist. Sprache und Styl sind bei Saurin eine würdige Einkleidung des Gedankens, und ungeachtet er immer in fremden Ländern gelebt hatte, würde er darin eine größere Vollkommenheit erreicht haben, wenn er in der raschen, heftigen Ungeduld, womit der Redner zu seinem großen Ziele hineilt, es nicht verschmäht hätte, schöne Worte zu suchen, Sätze zu poliren, Perioden abzurunden*). Wenn man ihn

*) S. Sayous, Hist. d. l. Litterat. française à l'Etranger. II, 110.

lieſt, iſt man in ſeiner Gewalt und denkt nie an die Form, weil auch er nie daran gedacht hat.

Dieſe Form trägt und theilt mit dem Inhalte ſelbſt einen bedeutenden Fehler, den man als den Fehler jener Zeit bezeichnen kann, wir meinen den ungeheuren Aufwand von Gelehrſamkeit. Nicht allein gibt in der Regel Saurin eine vollſtändige wiſſenſchaftliche Auslegung des Textes, ehe die Predigt beginnt, ſondern es müſſen ihm alle Disciplinen der Theologie und alle Wiſſenſchaften ihren Tribut entrichten: Geſchichte, Naturlehre, Metaphyſik, Pſychologie, Philoſophie, Alles muß mitreden, um zu belehren, zu überzeugen und einen tiefen Eindruck hervorzubringen. Man muß geſtehen, daß dies ein großer Fehler iſt, ein Fehler, welcher die Erbauung ſtört und in welchem der Hauptgrund geſucht werden muß, warum die Predigten Saurin's heutzutage viel weniger im Volke geleſen werden, als es ſonſt der Fall ſeyn würde. — Mag auch oft dieſe Gelehrſamkeit den Geiſt feſſeln, mag auch Saurin durch den heiligen Ernſt ſeiner ganzen Predigt dieſen Fehler mildern, — mag auch ſein ausgewähltes Auditorium ihm als Entſchuldigung dienen (nach ſeiner im Haag für ihn gegründeten Stelle hieß er ja le ministre des Nobles), — dennoch fühlt man in unſerer Zeit zu lebhaft, daß dies auf den Katheder, nicht auf die Kanzel gehört.

Dieſer Stein des Anſtoßes einmal überſtiegen, wie reichlich wird man dann in ſeiner Lektüre belohnt. Da eröffnet ſich das Exordium einfach und doch majeſtätiſch, oft aus der bibliſchen Geſchichte ſo glücklich gewählt, daß es den Zuhörer auf einmal mitten in den Gedanken der Predigt hineinweiſt*); ſo überwindet Saurin die bekannten Schwierigkeiten dieſes Theils der Rede faſt immer auf die glücklichſte Weiſe. Das aber, worin er ſein ſchöpferiſches Genie am glänzendſten offenbart, iſt die Dispoſition. Dieſe iſt in der Regel einfach und klar, aber ſo tief, ſo reich, ſo erhaben, oft ſo kühn, daß der Gegenſtand zugleich vorbereitet umfaßt, beherrſcht und erſchöpft erſcheint. Einige dieſer Dispoſitionen ſind in der Geſchichte der Homiletik berühmt geworden. Wir wollen keine Beiſpiele anführen. Wozu ein Gerippe ohne das Leben, die Kraft und Schönheit der Ausführung? — Kann man Saurin's Predigten in dieſer Beziehung als Muſter aufſtellen, ſo kann man es mit noch größerer Sicherheit hinſichtlich der Anwendung (application), welche er offenbar als ſeine Hauptaufgabe betrachtet. Daß der Zuhörer, ſtatt ruhig nach Hauſe zu gehen, nachdem er eine Stunde geiſtreicher Unterhaltung genoſſen hat, nach zuletzt erſchüttert, erweckt, getröſtet aber aufgeſchreckt werde, dazu faßt der Prediger die volle Wahrheit, die ganze Kraft, den tiefen Ernſt des gepredigten Wortes zuſammen und legt es ihm perſönlich ans Herz. Und dabei iſt die Mannichfaltigkeit und Gewalt ſeiner Beweggründe ſo unerſchöpflich, daß alle Klaſſen der Zuhörer und alle Seelenzuſtände nothwendig getroffen werden. Hier gerade bei dieſer ſchwachen Seite der deutſchen Predigten (die meiſten haben gar keine Anwendung) fühlt man recht, wie wichtig dieſer Theil der Rede iſt, und erkennt in Saurin den Botſchafter an Chriſti Statt, der die Seelen à tout prix retten will.

Man kann kaum von dieſem größten Prediger des franzöſiſchen Proteſtantismus ſprechen, ohne verſucht zu werden, ihn mit der berühmten Trias katholiſcher Redner zu vergleichen, die den Hof Ludwig's XIV. und Ludwig's XV. mit verherrlichten. Kann Saurin dieſen Vergleich beſtehen? Man muß unterſcheiden. Eben ſo erhaben als Boſſuet, entgeht ihm das Vollendete der litterariſchen Form, des Geſchmacks, welcher den Biſchof von Meaux auszeichnet. Er dringt nicht mit einem ſo feinen und tiefen Blick des erfahrenen Moraliſten in die verborgenen Falten des menſchlichen Herzens, wie Bourdaloue. Er hat nicht die pathetiſch-innigen Empfindungen, die bei Maſſillon die ganze Seele bewegen. Er hat aber mehr und Beſſeres: er predigt, wie ſchon be-

*) So in den Predigten: Sur le Renvoi de la Conversion I. — Sur la nature du péché irrémissible. — Sur la Recherche de la Vérité. — Sur l'assurance du Salut. — Sur la pénitence de la pécheresse u. ſ. w.

merkt, das ganze, volle, göttliche Evangelium. Seine Kraft und Autorität iſt nicht die einer Kirche, mit der ſich immer handeln läßt, ſondern die heilige Schrift, das Wort des lebendigen Gottes. Daher, ſtatt ſtreng für die Kleinen zu ſeyn und ſchmeichleriſch für die Großen, iſt Saurin nie ſo unerbittlich ſtreng, als wenn er gegen die Höflinge predigt*). Ja, jene Alle labten den Verfolger, dieſer, der Verfolgte, betete für ihn**). Was aber dieſem großen Manne gefehlt hat, das wollen wir, um billig zu ſeyn, bekennen: es iſt jene köſtliche Gabe, welche die Franzoſen „onotion" nennen. Er reißt die Seelen hin in dem erhabenen Fluge ſeiner Gedanken; er bereichert den Geiſt mit tiefer Erkenntniß; er erweckt das Gewiſſen durch den Ernſt der chriſtlichen Wahrheit; er ſtärkt den Glauben durch die Kraft ſeiner unerſchütterlichen Beweisführung; — aber er ſpeiſt die Seelen nicht mit jener erbarmenden Liebe und jenem zarten tiefen Mitleiden, wie ſie aus dem Herzen Jeſu gefloſſen ſind. Und das iſt auch mit ein Grund, warum Saurin nie ganz populär geworden und warum er heutzutage wenig geleſen wird.

Ueber Saurin iſt u. A. zu vergleichen: De Chauffopié, Nouvean Diction. hist. T. IV. d. betr. Art. — J. J. van Oosterzee (pasteur à Rotterdam), Jaques Saurin, une page de l'hist. d. l'éloquence sacrée, trad. d. Hol. Brux. 1856. A. Sayous, Hist. d. l. Litter. franc. à l'Etr. T. II. 106 sqq. Haag, La France prot. Art. Saurin. Ch. Weiss, Hist. des Refug. protest. de France. Tom. II. p. 63 sq. Derſelbe, Sermons chois. de J. Saurin, avec une not. biogr. — M. Coquerel, Hist. des Eglises du Desert. T. I. p. 241 sq. L. Bonnet.

Savonarola, der Urheber und Märtyrer eines verunglückten kirchlich-politiſchen Reformverſuches in Florenz und einer der merkwürdigſten Vorläufer der großen Bewegung des 16. Jahrhunderts, hat das ſeltene Schickſal gehabt, ſowohl in der römiſchen, als in der proteſtantiſchen Kirche die entgegengeſetzteſten Beurtheilungen zu erfahren und noch lange nach ſeinem tragiſchen Tode, ja bis auf den heutigen Tag unter Theologen, Staatsmännern und Dichtern die lebhafteſten Sympathieen und Antipathieen zu erwecken, je nachdem man in ihm mehr Aehnlichkeit mit St. Bernhard, oder mit Arnold von Brescia, mit Luther oder mit Thomas Münzer, mit Karl Borromeo oder mit Gavazzi ſah. Er iſt bald als ein inſpirirter Prophet und Kirchenreformator, bald als ein ehrgeiziger Prieſter-Demagoge, bald als ein wunderthätiger Heiliger, bald als ein heuchleriſcher Betrüger, aber doch als ein ſelbſtbetrogener Fanatiker dargeſtellt worden. Ein Pabſt hat ihn excommunicirt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt; und doch forderten ſtreng katholiſche Dominikaner für ihn die Beatification und Kanoniſation. Von Luther, Flacius, Beza und Arnold als evangeliſcher Wahrheitszeuge und Prophet der Reformation in Italien begrüßt, iſt er von ſpäteren Proteſtanten, wie Bayle, Buddeus (der jedoch ſeine Anſicht ſpäter berichtigte) und Rascae, ſehr ungünſtig beurtheilt, in neueſter Zeit aber von Rudelbach, Haſe und Anderen wieder zu Ehren gebracht worden. Auch die Dichtung hat ſich ſeiner bemächtigt und ihn in die allgemeinen Kreiſe der Bildung eingeführt. Der ſo tragiſch im Wahnſinn untergegangene Nikolaus Lenau hat den ernſten Mönch von San Marco in einem unſterblichen Epos poetiſch idealiſirt und ihn zu einem Strafprediger gegen moderne Ueberbildung und pantheiſtiſche All- und Vielgötterei umgeſtaltet. Ein richtiges Urtheil über dieſen vielgeprieſenen und vielgetadelten Mann kann ſich nur aus einer unbefangenen Prüfung ſeines Lebens und ſeiner nicht ſehr zahlreichen Schriften ergeben, wird aber immer durch den kirchlichen oder politiſchen Standpunkt des Beurtheilers mehr oder weniger gefärbt bleiben, da eine abſolute

*) S. z. B. ſeine Predigt: Sur la vie des courtisans. Jene drei hingegen machen ſich alle der Schmeichelei für den Monarchen ſchuldig. S. das treffliche Urtheil über Boſſuet von C. Schmidt im Art. „Boſſuet".

**) S. die berühmte Stelle über Ludwig XIV. am Ende der Neujahrspredigt: Sur les dévotions passagères.

Unbefangenheit und Vorausſetzungsloſigkeit theils pſychologiſch und confeſſionell unmöglich, theils ſittlich verwerflich iſt*).

Hieranymus Savanarala aber, wie er oft genannt wird, Fra Girolama, wurde den 21. Septbr. 1452 zu Ferrara aus einem edlen Geſchlechte geboren und erhielt ſammt ſeinen fünf Brüdern und zwei Schweſtern eine ſorgfältige Erziehung nach dem Maßſtabe ſeiner Zeit. Er ſollte in die Fußtapfen ſeines Großvaters, Michael Savanarola, treten, der van Padua nach Ferrara berufen worden und ein berühmter Naturforſcher und Leibarzt des Prinzen Nikolaus von Eſte war. Aber ſeine ernſte religiöſe Gemüthsrichtung wies ihn auf eine andere Bahn. Schon als Knabe liebte er die Einſamkeit und vermied die Gärten des herzoglichen Palaſtes, wo ſich die Jugend zu erholen pflegte. In ſeinem 23. Jahre (1475) trieb ihn der wachſende Eindruck von dem Verderben der Welt und der Kirche in ſeiner Umgebung zur Flucht aus dem elterlichen Hauſe und in ein Dominikanerkloſter zu Bologna, um daſelbſt in ſtiller Zurückgezogenheit das Heil ſeiner Seele zu ſchaffen.

Das war eine Bekehrung, aber ganz im Sinne des katholiſchen Mönchsthums im Mittelalter, ähnlich wie Luther's Eintritt in das Kloſter zu Erfurt, und hatte alſo zunächſt nach gar nichts mit einer reformatoriſchen Richtung zu thun. Doch lag dabei allerdings ein mehr als gewöhnlicher Grad von Oppoſition gegen die damaligen Zuſtände der Welt zu Grunde. Zwei Tage nach ſeiner Ankunft in Bologna ſchrieb er an ſeinen Vater unter Anderm: „Ich konnte die enorme Gottloſigkeit der großen Maſſe des italieniſchen Volkes nicht ertragen. Ueberall ſah ich die Tugend verachtet, das Laſter in Ehren. Als Gott in Antwort auf mein Gebet ſich herabließ, mir den rechten Weg zu zeigen, wie konnte ich da mich wehren? O ſüßer Jeſus, laß mich lieber tauſendmal den Tod leiden, als Deinem Willen mich zu widerſetzen und mich undankbar gegen Deine Güte zu zeigen.“ Dann bittet er den Vater, ihm die Flucht zu verzeihen, welche er nicht ohne heißen Kampf und bittern Schmerz als das einzige Mittel ergriffen habe, um ſeinen Vorſatz auszuführen, und bittet ihn und die Mutter um ihren Segen. Schon damals ſcheint er in Rom die Quelle alles Verderbens geſehen zu haben. Wenigſtens verſetzt Rians, der Herausgeber ſeiner wenigen, nicht ſehr bedeutenden Gedichte, die Ode Savanarola's: de ruina mundi, in jene Zeit, und da leſen wir in der 5. Stanze:

La terra è si oppressa da ogni vizio
Che mai da se non leverà la soma,
A terra se ne va il suo capo, Roma,
Per mai non tornar al grande offizio.

Anfangs wollte Savonarala bloß ein Laienbruder ſeyn und die geringen Dienſte des Hauſes verrichten. Doch ſeine Oberen beſtimmten ihn zum Studium der Theologie

*) Die Urkunden über Savonarola ſind theilweiſe von Quetif zu Paris 1674, vollſtändiger von dem gelehrten Dominikaner Marcheſe im Archivio stor. Italiano, Appendice, Tomo VIII, Firenze 1850, veröffentlicht worden. Vergl. auch: Appendice alla storia dei municipi Italiani. Da P. E. Giudici. Firenze 1850. — Außerdem beſitzen wir zahlreiche Biographieen und Monographieen: Pacifico Burlamacchi († 1519), Vita del P. Girolamo Savonarola, ed. Mansi, Lucca 1761. Joan. Franc. Pico Mirandolae Princips (Neffe des im Reiche der Wiſſenſchaft berühmteren Giovanni Pico), Vita R. P. Hieron. Savonarolae, 1530. ed. Quetif (ſammt andern Dokumenten), Par. 1674. Bartoli, Dominicano, Apologia del P. Savonarola, Firenze 1782. A. G. Rudelbach, Hieronymus Savonarola und ſeine Zeit, Hamburg 1835. Fr. Karl Meier, Girolamo Savonarola, aus größtentheils handſchriftlichen Quellen dargeſtellt, Berlin 1836. Karl Haſe, Neue Propheten. Drei hiſtoriſch-politiſche Kirchenbilder, Leipz. 1851, S. 97—144 u. 304 ff. (vgl. auch deſſen Kirchengeſchichte, 7. Aufl., §. 293, S. 380 ff.). F. T. Perrens, Jérome Savonarola, sa vie, ses prédications, ses écrits, d'après les documents originaux et avec des pièces justificatives en grande partie inédites, Paris et Turin 1853, 2 Bde. R. R. Madden, the Life and Martyrdom of Savonarola, 2. Aufl., London 1854, 2 Bde. Vgl. auch einen langen Artikel über Savonarola im London Quarterly Review Nr. 197 für July 1856. Außerdem finden ſich Nachrichten und Urtheile über Savonarola in den geſchichtlichen Werken von Guicciardini, Nardi, Commines, Machiavelli, Roscoe und Sismondi.

und gebrauchten ihn zugleich als Lehrer deſſen, was man damals Philoſophie und Naturgeſchichte nannte. Seine Führer waren die Schriften des Thomas Aquinas, des größten Theologen des Dominikanerordens, des heiligen Auguſtinus, und vor Allem die Bibel. Die letztere wußte er faſt auswendig *), und bekannte oft, daß er ihr alles Licht und allen Troſt verdanke. Er hatte eine Vorliebe für die Propheten des Alten Teſtaments und für die Apokalypſe. An ihnen fand ſeine Phantaſie vielleicht noch mehr Befriedigung als ſein Gemüth. An ihnen entwickelte er ſein Strafpredigertalent und das Bewußtſeyn, ſelbſt zum Propheten für ſeine Zeit berufen zu ſeyn.

Seine erſten Verſuche im Predigen blieben indeß ohne beſondere Wirkung. Seine Stimme war rauh, ſeine Geſtikulation unbeholfen, ſeine Sprache ſcholaſtiſch-ſchwerfällig. Die Zahl ſeiner Zuhörer ſchmalz auf 25 zuſammen, ſo daß er, dadurch entmuthigt, dieſe Uebung für einige Zeit ganz aufgab. Plötzlich aber, zu Brescia, brach ſeine verborgene Rednergewalt hervor und zog Schaaren von Menſchen zu ſeinen Vorträgen über die Apokalypſe herbei. Er erklärte, daß einer der 23 (vielmehr 24) Aelteſten beauftragt worden ſey, ihm das ſchreckliche Gericht zu enthüllen, welches Italien und beſonders Brescia bevorſtehe. Anfangs jedoch gab er ſeine Verkündigungen der bevorſtehenden baldigen Gerichte und Reformation nicht als höhere Offenbarungen, ſondern bloß als Ableitungen von der Schrift (questo non avevo, geſtand er, per rivelazione, ma per ragione delle Scritture).

In ſeinem 38. Lebensjahre (1490, nach Andern ſchon 1489) wurde er von ſeinen Ordensvorſtehern als Lektor für die Novizen in das Dominikanerkloſter San Marco zu Florenz geſchickt, welches noch heutzutage theils wegen der Erinnerungen an ihn, theils wegen der Fresco's des Fra Beato Angelico, der malend betete und betend malte, ein hohes Intereſſe hat. Hiermit beginnt erſt eigentlich ſeine politiſch-reformatoriſche Wirkſamkeit. Die beiden Hauptgedanken ſeines Lebens waren: Reformation der Kirche und Befreiung Italiens. Damit hat er den florentiniſchen Staat ſeiner Zeit erſchüttert, aber auch ſich einen tragiſchen Untergang bereitet.

Die Republik Florenz, die Vaterſtadt Dante's, überragte im 14. Jahrhundert faſt alle italieniſchen Städte an Reichthum, Macht und Bildung. Villani ſtellte in ihrer Geſchichte die Geſchichte von ganz Italien dar, wie ſpäter Machiavelli in ſeiner Florentiniſchen Geſchichte zugleich ein praktiſches Handbuch der Politik lieferte. Im Anfange des 15. Jahrhunderts erhob ſich in ihr ein Handelshaus, die berühmte Mediceiſche Familie durch enormen Reichthum und Klugheit unvermerkt zu fürſtlichem Anſehen und machte zugleich die Stadt am Arno zum Mittelpunkt der neu aufwachenden klaſſiſchen Literatur und ſchönen Kunſt. Coſimo dei Medici († 1464), der als ein Rathſchild ſeiner Zeit ſich die meiſten gekrönten Häupter und den Pabſt verſchuldete, aber zugleich die Wiſſenſchaften und Künſte aus Neigung und Politik auf's Freigebigſte beförderte, war der erſte, der unter republikaniſchen Formen eine monarchiſche Gewalt ausübte, obwohl ihn das auf ſeine Souveränität eiferſüchtige Volk auf Ein Jahr (1434) verbannte. Nach ſeinem kränklichen Sohn Peter (Piero) trat ſein hochbegabter Enkel, Lorenzo der Erlauchte († 1492), in ſeine Fußtapfen, welchen ſein neuerer Biograph, William Roscoe, als den merkwürdigſten Mann ſeiner Zeit betrachtet, beſonders als Staatsmann **). Er gab die kaufmänniſchen Geſchäfte auf, heirathete eine Fürſtin Orſini und wurde in der Zweideutigkeit der italieniſchen und römiſchen Sprache „Principe" genannt, ſchrieb aber dach ſeinem Erſtgeborenen: „Obwahl Du mein Sohn, ſo biſt Du doch nichts als ein Bürger von Florenz, wie auch ich." Er war ein bedeutender

*) So ſagt wenigſtens ſein perſönlicher Freund und Biograph, der Graf Giovanni Francesco Pico von Mirandola (Vita R. P. Fr. Hier. Savonarolae. c. 4): . . ut totum fere sacrorum canonem et memoria teneret et profunde exacteque (quantum homini licet) intelligeret. Es ſind auf verſchiedenen Bibliotheken von Florenz noch vier Exemplare der Bibel mit Anmerkungen von Savonarola's Hand.

**) S. The Life of Lorenzo de' Medici, called the Magnificent. 10th ed. p. 9.

Dichter, beförderte Kunſt und Wiſſenſchaft auf's Liberalſte und war allgemein beliebt. Er entging übrigens mit knapper Noth der Verſchwörung der Pazzi, welche uns ein trauriges Bild von den kirchlichen Zuſtänden der Zeit gibt, da ein Neffe des Pabſtes und ein Erzbiſchof an der Spitze derſelben ſtanden. Auf Lorenzo folgte ſein Sohn Piero II., während ſein jüngerer Sohn, Giovanni de' Medici, ſchon in ſeinem 13. Jahre mit dem Cardinalshut geſchmückt wurde und ſpäter ſogar als Leo X. mit dem Glanze weltlicher Bildung, aber ohne den Ernſt der Religion unter höchſt kritiſchen Zeiten den päbſtlichen Thron beſtieg.

Das war alſo der Zuſtand von Florenz, als Savonarola dort als Strafprediger und republikaniſcher Agitator auftrat: Verluſt der Freiheit des Volkes an ein hochbegabtes und kluges Bankierhaus, Blüthe weltlicher Bildung, heidniſcher Wiſſenſchaft und Kunſt, ſinnlicher Lebensgenuß, Zerrüttung der Finanzen und innerer Verfall der Kirche unter der Maske katholiſcher Formen. Man kann auf dieſe mediceiſche Glanzperiode die ſchönen Worte Lenau's anwenden, welche er dem Savonarola in den Mund legt:

„Die Künſte der Hellenen kannten
Nicht den Erlöſer und ſein Licht;
Drum ſcherzten ſie ſo gern und nannten
Des Schmerzes tiefſten Abgrund nicht."

Mit dieſem mediceiſchen Fürſtenhauſe und mit dem gleichzeitigen Pabſt Alexander VI., der an Schlechtigkeit ſelbſt ſeine Vorgänger in Avignon und während der Pornokratie im 10. Jahrhundert übertraf, trat Savonarola in einen Kampf auf Leben und Tod. Daher konnte ein ſo warmer Lobredner der Mediceer, wie der engliſche Hiſtoriker Roscoe, von vorneherein keine Sympathie für Savonarola haben und ſtellte ihn als einen finſteren Fanatiker dar.

Der Bettelmönch eröffnete ſeine Lehrthätigkeit in der Zelle, dann im Kloſtergarten; da aber derſelbe die wachſende Zuhörermenge bald nicht mehr faſſen konnte, ſo verlegte er ſie in die Kirche. Hier begann er am 1. Auguſt 1491 vor einer dicht gedrängten Verſammlung die Auslegung der Offenbarung Johannis und zog daraus den praktiſchen Grundgedanken: „Die Kirche muß erneuert werden; zuvor aber wird Gott ſchwere Gerichte über Italien ſenden, und zwar in Bälde." Er warf in das ſelbſtzufriedene Daſeyn der mediceiſchen Glanzperiode das Gefühl der Oede und Nichtigkeit; er deckte den Abgrund des Verderbens auf, der unter dem täuſchenden Scheine dieſes modernen Heidenthums und unter den heiteren Genüſſen eleganter Bildung klaffte; er ſchonte keinen Stand und züchtigte beſonders auch den ſittenloſen Lebenswandel der Geiſtlichen und Mönche. Kurz, er trat mit prophetiſchem Ernſt und Scharfblick als erſchütternder Bußprediger auf. „Eure Sünden", ſagt er, „machen mich zum Propheten. Bisher war ich der Prophet Jonas, der Ninive ermahnte. Doch ſage ich Euch, wenn Ihr meine Worte nicht hört, werde ich der Prophet Jeremias ſeyn, der den Untergang von Jeruſalem verkündigte und darnach die zerſtörte Stadt beweinte; denn Gott will ſeine Kirche erneuen, und das iſt nie ohne Blut geſchehen." Seine Auslegung jenes myſtiſchen Buches, von deſſen Studium ſelbſt ein Calvin geſagt hat: aut insanum inveniet aut faciet, iſt maßlos allegoriſch und exegetiſch völlig werthlos.

Er dachte übrigens nicht von ferne an eine dogmatiſche, ſondern bloß an eine ſittlich religiöſe Reformation, verknüpfte dieſe aber eng mit einer politiſchen Regeneration von Italien und beſonders mit der Wiederherſtellung republikaniſcher Freiheit in Florenz. Er wußte ſich im Weſentlichen einig mit der hergebrachten Lehre der katholiſchen Kirche und trieb das mönchiſche Princip der Armuth und der Weltentſagung auf die Spitze. Höchſtens das kann man ſagen, daß er die Gedanken betonte, welche im katholiſchen Syſtem in den Hintergrund treten oder damals ängſtlich verdeckt wurden und welche nachher in viel ſchärfer ausgeprägter und proteſtantiſcher Faſſung die Reformation zu Stande brachten, nämlich: daß die heilige Schrift uns vor Allem zu Chriſto, nicht zu den Heiligen und zur Jungfrau (welche er übrigens als die Schutzheilige von Florenz

ſehr hoch hält) hinführe; daß ohne die Sündenvergebung des Herrn alle prieſterliche Abſolution nichts helfe; daß das Heil aus dem Glauben und der Hingabe des Herzens an den Erlöſer komme, und nicht aus äußerlichen Werken des modernen Judenthums, noch aus der geiſtreichen Bildung des verfeinerten Heidenthums. Doch begegnet uns in ſeinen Predigten überall weit mehr der unerbittliche Ernſt des Geſetzes, als die Milde des Evangeliums*). Das einzige eigentlich proteſtantiſche Element iſt ſein unerbittlicher Kampf gegen den Pabſt; aber auch hier ging er mehr von ſittlich-aſcetiſchen und ſtreng-mönchiſchen, als von evangeliſch-dogmatiſchen Geſichtspunkten aus.

Ein Jahr nach ſeiner Niederlaſſung in Florenz (1491) wurde Savonarola zum Prior von San Marco erwählt. Der gewöhnlichen Sitte zuwider weigerte er ſich, dem Staatsoberhaupt bei dieſer Gelegenheit ſeine Aufwartung zu machen. Dies war um ſo auffallender, da Lorenzo und ſein Großvater Cosmo dem Kloſter bedeutende Geſchenke gemacht hatten. Aber er fürchtete die Freundſchaft des hochbegabten Lorenzo mehr, als ſeine Feindſchaft. Er ſah in ihm den Hauptrepräſentanten der eleganten Weltlichkeit, das Haupthinderniß einer gründlichen Bekehrung und den Feind der Volksfreiheit. Er ſchleuderte bisweilen die Blitze der Beredtſamkeit in ſeinen Palaſt und untergrub ſeine Macht. Lorenzo wandte alle Mittel der Höflichkeit, Klugheit und Beſtechung an, um den geachteten und einflußreichen Mönch zu gewinnen, aber umſonſt. In ſeiner letzten Krankheit ließ er ihn zu ſich kommen und verlangte von ihm die Abſolution, da er immer der Kirche allen äußern Reſpekt zu zeigen gewohnt war. Der ſtrenge Bußprediger forderte drei Bedingungen: den Glauben, die Wiedererſtattung des unrechtmäßig erworbenen Gutes und die Wiederherſtellung der Freiheit des Vaterlandes. Lorenzo antwortete auf die beiden erſten Fragen bejahend, auf die dritte ſchwieg er, worauf ſich der Prior von San Marco entfernte. Politian weiß jedoch nichts von der letzten Forderung, welche allein auf der Autorität Burlamacchi's beruht und vielleicht ſpätere Erfindung iſt.

Bald darauf ſtarb Lorenzo am 8. April 1492. Ihm folgte ſein Sohn Pietro, aber ohne ſeine Mäßigung und Klugheit. In demſelben Jahre beſtieg der berüchtigte Cardinal Borgia als Alexander VI. den päbſtlichen Stuhl. Er hatte die dreifache Krone ſchamlos erkauft und beſchmutzte ſie mit Meineid, Mord und Blutſchande**). Savonarola fügte ſich Anfangs in die Regierung Pietro's, und Perrens citirt eine Stelle, welche ſogar ſchmeichleriſch klingt und mit ſeinem ſtolzen und abſtoßenden Benehmen gegen Lorenzo ſonderbar contraſtirt. Doch fuhr er fort, nach Art der alten Propheten, die Sünden der Staatsverwaltung zu züchtigen und in einer Zeit des tiefen Friedens die herannahenden Gerichte Gottes über die Tyrannen Italiens zu verkündigen. „Ecce gladius Domini super terram cito et velociter" (ein von ihm erfundener oder eingebildeter Text). „Ich ſage Euch, es wird kommen ein Sturm, ähnlich der Geſtalt des Elias, und der Sturm wird die Berge erſchüttern; über die Alpen wird Einer einherziehen gegen Italien, ähnlich dem Cyrus, von dem Jeſajas ſchreibt."

Bald darauf, im Auguſt 1494, zog Karl VIII. von Frankreich mit einem mächtigen Heere über die Apenninen, freilich nicht, um, wie Savonarola hoffte und wozu er ihn aufforderte, Florenz zu befreien und die Kirche zu reformiren, ſondern um von dem vakanten Throne Neapels Beſitz zu nehmen. Pietro Medici, der mit Neapel im Bündniß ſtand, machte eine ſchmachvolle Capitulation und übergab dem Feinde alle feſten Plätze für die Dauer des Kriegs. Da ſchlug der Unwille des Volkes in hellen Flammen aus, nöthigte die Brüder Medici zur Flucht nach Bologna. Der Senat erklärte ſie für

*) Roscoe (im Leben Lorenzo's S. 293) ſagt nicht mit Unrecht: „The divine word from the life of Savonarola descended not like the dews of heaven; it was the piercing hail, the sweeping whirlwind, the destroying sword.

**) Bekanntlich beſchuldigen ihn Guicciardini und andere Hiſtoriker, daß er ſammt ſeinen beiden Söhnen unzüchtigen Umgang mit ſeiner Tochter Lucretia Borgia hielt. W. Roscoe ſucht übrigens den ſchlechten Ruf dieſes Weibes zu retten in einem Anhang zu ſeinem Werk über Leo X.

Verräther und ſetzte einen Preis auf ihre Köpfe. Doch die mediceiſche Partei war noch ſtark und wollte alle Staatsämter unter ſich vertheilen.

Da berief Savonarola eine Volksverſammlung in den Dom und handelte wie ein theokratiſcher Volkstribun. Durch allgemeine Zuſtimmung wurde er der Geſetzgeber von Florenz. Er legte der neuen Ordnung der Dinge vier Principien zu Grunde: 1) Fürchte Gott. 2) Ziehe das Wohl der Republik deinem eigenen vor. 3) Eine allgemeine Amneſtie. 4) Ein Rath nach dem Muſter von Venedig, aber ohne Dogen. — Seine politiſchen und ſocialen Anſchauungen entlehnte er meiſt von Thomas Aquinas. Wie dieſer, war er kein Feind der Monarchie, wohl aber des Despotismus. Die Monarchie ſey, meinte er, durch Gottes Regiment, durch den Primat Petri und die Ordnung der Natur — ſelbſt die Bienen folgen einer Königin — bekräftigt. Allein die eigenthümlichen Verhältniſſe von Florenz erfordern eine Republik. „Gott allein will dein König ſeyn, o Florenz, wie er nach dem Alten Bunde der König von Iſrael war und zu Samuel ſprach, als ſie einen irdiſchen König wollten: Hat dieſes Volk denn mich verworfen?“ In dieſem Gottesſtaate ſollte nicht die Selbſtſucht, ſondern die Liebe zu Gott und zum Nächſten der Alles leitende Grundſatz ſeyn. Es ſey nur ein abgenütztes Sprüchwort von Tyrannen, daß der Staat nicht mit Gebeten und mit Paternoſtern regiert werden könne. Sofort drang er auf eine allgemeine Amneſtie und Zurückrufung aller Verbannten mit Ausnahme der Medici. „Je näher an Gott, deſto geiſtiger und ſtärker iſt ein Reich. Niemand aber kann Gemeinſchaft mit Gott haben, der nicht Frieden mit ſeinem Nächſten hat.“

Das Volk fiel mit dem Rufe: „Viva Christo, viva Firenze!“ dem begeiſterten Mönche zu und übertrug ihm im Anfang 1495 die neue Organiſation des Staates nach ſeinem theokratiſchen Ideale, aber zugleich im engen Anſchluß an die hiſtoriſchen Ueberlieferungen des Florentiniſchen Gemeinweſens, das damals nach Roscoe eine Bevölkerung von ungefähr 450,000 Seelen umfaßte. In die Details der Verwaltung ließ er ſich nicht ein. Seine Stellung war die eines Richters in Iſrael oder eines römiſchen Cenſors mit diktatoriſcher Gewalt. Er ſagte nachher im Verhör: „Mein Geiſt bewegte ſich immer in großen und allgemeinen Sachen, nämlich über die Regierung von Florenz und über die Reformation der Kirche; um beſondere und kleine Dinge habe ich mich wenig gekümmert.“ Er betrachtete ſich eigentlich als den Repräſentanten Chriſti, als das Organ der theokratiſchen oder chriſtokratiſchen Republik. Er leitete ſie mit ſeinem Rathe und hauchte ihr von der Kanzel, ſeinem Throne, einen ſittlich-religiöſen Ernſt ein. Seine Macht auf das Volk war 3 Jahre hindurch außerordentlich. Dies bezeugen ſelbſt der nüchterne Hiſtoriker Guicciardini und der alle Staatsverfaſſung auf rein weltliche Intereſſen gründende Machiavelli. Der Letztere ſchreibt ſeinen Sturz dem Volksneide zu, der ſich in jeder Republik gegen eine allzuhoch hervorragende Perſönlichkeit erhebe.

Mit der neuen Verfaſſungsform bemächtigt ſich ein neuer Geiſt des florentiniſchen Staates. Unrechtmäßiges Gut wurde herausgegeben; Todfeinde fielen ſich um den Hals; ein wunderbarer Enthuſiasmus der Liebe verbreitete ſich wie eine Feuerflamme; faſt alle weltlichen Spiele, ſelbſt die jährlichen Schauſpiele und das ſo beliebte Pferderennen am Johannistage, nahmen ein Ende; viele Frauen verließen ihre Männer und gingen in's Kloſter; andere heiratheten mit einem Gelübde der Enthaltſamkeit; Savonarola meinte ſogar, daß in einem vollkommenen Zuſtand in Florenz die Ehe ganz aufhören werde; die Volks- und Liebeslieder machten geiſtlichen Geſängen Savonarola's und ſeines Schülers Girolamo Benivieni Platz; der berühmte Maler Fra Bartolomeo, ebenfalls ein Dominikaner von San Marco, warf alle ſeine Studien nackter Figuren in's Feuer und hielt es bisweilen ſogar für ſündlich, zu malen; das Faſten ward zur Luſt; die Communion, die früher kaum einmal des Jahres genoſſen wurde, ward jetzt wieder die tägliche Geiſtesnahrung der Gläubigen, und Schaaren begeiſterter Zuhörer ſtrömten zu den Predigten im Dom, über deſſen Kanzel die Worte geſchrieben ſtanden: „Jeſus Chriſtus,

König der Stadt Florenz." Ein theilnehmender Zeitgenoſſe ſagt: „Das ganze Volk von Florenz ſchien aus Liebe zu Chriſto närriſch geworden zu ſeyn." „Und doch", erwiederte darauf Savonarola, „gibt es keine höhere Weisheit, als dieſe Thorheit um Chriſti willen." Die theokratiſche Republik hatte ihre Pacieri, welche Ordnung hielten und die Proceſſionen leiteten; ihre Correttori, welche die Strafen vollzogen; ihre Limosinieri, welche Collekten für religiöſe Zwecke ſammelten; ihre Lustratori, welche über die Reinlichkeit der Kirchen, Crucifixe u. ſ. w. wachten, und endlich ihre jungen Inquiſitoren, welche ſelbſt über ihre Eltern eine finſtere Sittenzucht ausübten, ſich in die Häuſer ſchlichen, Karten, ſchlechte Bücher und muſikaliſche Inſtrumente wegnahmen und dem Untergang weihten. Der Carneval machte im J. 1496 einer Proceſſion am Palmſonntag Platz, wo Tauſende von Kindern und Männer, wie Kinder weiß gekleidet, heilige Tänze aufführten und chriſtliche Bacchanalien ſangen, welche beweiſen, wie leicht der religiöſe Fanatismus in Profanität umſchlägt.

„Non fu mai più bel solazzo
Più giocondo ne maggiore
Che per zelo e per amore
Di Giesù divenir pazzo.
Ognun grida com' iogrido
Semper pazzo, pazzo, pazzo."

Und dieſe Exceſſe rechtfertigte Savonarola in einer Predigt am darauffolgenden Montag in der heiligen Woche von 1496 mit Berufung auf David, der vor der Bundeslade tanzte, auf die Apoſtel, welche am Pfingſtfeſt für trunken gehalten wurden, auf Paulus, zu dem Feſtus ſagte: „Du raſeſt", und auf Chriſtum ſelbſt, den das Volk beſchuldigte, er ſey verrückt (Mark. 3, 21.)*).

Allein das war Alles nur ein vorübergehender Rauſch des Enthuſiasmus eines leicht erregbaren und veränderlichen Volkes, das längſt die Tugenden verloren hatte, um Freiheit in der Republik und Einheit in der Freiheit zu bewahren und zu genießen. Der natürliche Geiſt der Florentiner reagirte gegen das theokratiſche Mönchsregiment und verbündete ſich bald mit einem mächtigen Feinde von Außen, dem Pabſte, zum Untergang Savonarola's.

Savonarola wollte nämlich von Florenz aus ganz Italien und die Kirche reformiren und griff das Verderben in ſeinem Hauptſitze, dem römiſchen Babel, und in der Perſon des ruchloſen Alexander VI. an. Einen grelleren Gegenſatz als dieſe beiden Männer kann man ſich kaum denken. Sie konnten unmöglich lange als Häupter zweier benachbarter Staaten neben einander beſtehen. Der ſchlaue Pabſt wollte Anfangs den ernſten Strafprediger durch Beſtechung zum Schweigen bringen und ließ ihm das Erzbisthum von Florenz und einen Cardinalshut anbieten, erhielt aber zur Antwort: „Ich begehre keinen andern rothen Hut, als den des Märtyrerthums, gefärbt mit meinem eigenen Blute" **). Dieſer Wunſch ſollte bald in Erfüllung gehen! Dann ſuchte ihn Alexander nach Rom zu ziehen und forderte ihn zuerſt höflich, dann gebieteriſch auf, dahin zu kommen. Aber Savonarola ſchlug die Einladung aus und entſchuldigte ſich theils mit ſeiner Kränklichkeit, theils mit der Gefahr der Ermordung auf dem Wege. Er fuhr fort, gegen Rom zu predigen.

Darauf erfolgte im Herbſte 1496 ein päbſtliches Breve, welches dem Prior von San Marco, der ſich ohne kirchliche Sanktion für einen Propheten und Gottgeſandten ausgebe, alles Predigen bis zum Ausgange der über ihn verhängten Unterſuchung bei Strafe der Excommunikation verbot. Zu gleicher Zeit traten die auf die wachſende Macht des Dominikanerordens eiferſüchtigen Franziskaner mit Beſchuldigungen gegen ihn auf und machten ihm beſonders ſeine Einmiſchung in die Politik zum Vorwurf, da „ein Kriegsmann Gottes ſich nicht in weltliche Händel miſche".

*) Predica 41, sopra Amos.

**) „Jo non voglio capelli, non mitre grande nè piciole; non voglio se non quello che tu hai dato alli tuoi Santi; la morte, uno capello rosso, uno capello di sangue."

Savonarola ſtellte eine Zeitlang das Predigen ein, beſtieg dann aber wieder die Kanzel, da der Geiſt Gottes ſich nicht dämpfen laſſe und die Liebe zu ſeiner Heerde es verlange. Der Pabſt ſey übel berichtet, ein Gebot gegen die Liebe ſey an ſich ſelbſt ungültig. Noch in den Feſſeln des römiſchen Syſtems gefangen, ſuchte er ſeine offenbare Rebellion gegen den damaligen Pabſt mit dem ſchuldigen Gehorſam gegen den Nachfolger Petri zu vereinigen und verwickelte ſich in unauflösliche Widerſprüche. „Wer hat mir das Predigen verboten? Ihr ſagt: der Pabſt. Ich antworte: das iſt falſch. Aber hier ſind die Breven. Ich behaupte, ſie kommen nicht vom Pabſt. Sie ſagen, der Pabſt kann nicht irren. Das iſt wahr; aber ebenſo wahr iſt der Satz, daß ein Chriſt, ſo weit er ein Chriſt iſt, nicht ſündigen kann, und dennoch ſündigen viele Chriſten, weil ſie Menſchen ſind. So kann der Pabſt als ſolcher nicht irren; wenn er irrt, ſo iſt er nicht Pabſt. Wenn er etwas Schlechtes befiehlt, ſo befiehlt er es nicht als Pabſt. Folglich iſt dieſes gottloſe Breve nicht vom Pabſt. Es kommt vom Teufel. Ich muß predigen, weil Gott mich dazu geſandt hat, und wenn ich gegen die ganze Welt anzukämpfen hätte, ich werde am Ende doch ſiegen.“ Er vindicirt ſich alſo eine Miſſion über der des Pabſtes und appellirt von der Infallibilität Alexander's auf ſeine eigene. Er ſpricht von der Herodias, die tanzend das Haupt des Täufers begehrte. Er ſagt mit offenbarer Rückſicht auf Alexander: „Die Päbſte verachten das mehr anſtändige Laſter des Nepotismus und beehren öffentlich ihre Baſtarde mit dem Namen Söhne.“

Unterdeß geſtalteten ſich aber die politiſchen Verhältniſſe ungünſtig gegen ihn. Karl VIII. von Frankreich, von dem er vergeblich eine Regeneration Italiens und der Kirche erwartet hatte, mußte bald nach der Eroberung von Neapel ſich wieder zurückziehen, da ſich die italieniſchen Staaten mit dem Pabſt an der Spitze ſich gegen ihn verbündeten und auch das Florentiniſche Gebiet bedrohten. Savonarola ſchrieb zwar ſtrafende Briefe an Karl, in dem er ſich ſo ſehr getäuſcht hatte, hielt aber dennoch an dem Bündniß mit Frankreich feſt, welches Florenz in ganz Italien ſehr unpopulär machte. Dazu kam das Wüthen der Peſt und Hungersnoth (Juni 1497), wogegen er keine wunderbare Abhülfe hatte, außer den Werken der Liebe. Perrens beſchuldigt ihn eines Mangels an Muth und Aufopferung in der Pflege der Kranken, aber ohne hinlänglichen Grund. Die mediceiſche Partei machte einen Verſuch, ihre Macht wieder zu erlangen und die Gewalt des Mönchs zu brechen. Dieſer ſchlug zwar fehl und endete mit der Enthauptung fünf angeſehener Männer (21. Aug. 1497), ohne daß man ihnen zuvor die rechtmäßige Appellation an das Volk geſtattete. Aber die Bluträcher der Hingerichteten bedrohten das Leben Savonarola's, ſo daß ihn fortan ſeine Anhänger bewaffnet auf die Kanzel begleiteten. Einmal ſtellten ſeine Gegner einen ausgeſtopften Eſelskopf auf die Kanzel im Dom und unterbrachen ſeine Predigt durch einen Tumult.

Der Pabſt, von der ſchwankenden Volksſtimmung unterrichtet, excommunicirte Savonarola im Mai 1497 und noch entſchiedener im Oktober wegen hartnäckigen Ungehorſams und verkehrter ketzeriſcher Lehren, verbot den Chriſten allen Umgang mit ihm und befahl, daß das Strafurtheil auf allen Kanzeln von Florenz verleſen werde. Ja, er drohte, das Interdikt über Florenz zu verhängen und allen Gottesdienſt zu verbieten, wenn das Volk nicht von dem gebannten Mönche laſſe.

Savonarola, ermuntert durch eine ihm günſtige Signoria, die am 1. Jan. 1498 gewählt wurde, beſtieg demnach die Kanzel, läugnete die Anklage der Ketzerei, erklärte die Excommunikation für nichtig und appellirte vom irdiſchen Pabſte an das himmliſche Oberhaupt der Kirche. Auch forderte er kühn alle großen Souveräne Europa's auf, ein allgemeines Concil zur Reformation der Kirche zu berufen und dieſen gräulichen Pabſt abzuſetzen, der gar kein Pabſt ſey. Perrens hat zuerſt zwei dieſer Schreiben, die bisher bloß italieniſch bekannt waren, im lateiniſchen Original veröffentlicht. In dem Schreiben an den deutſchen Kaiſer nennt er den Alexander ſogar einen Atheiſten: Affirmo non esse Christianum qui nullum prorsus putans Deum esse, omne infidelitatis et impietatis culmen excessit. Ebenſo ſtark iſt der Brief an den König und die Königin

von Spanien, wo er ihn aller möglichen manifesta scelera und secreta facinora beſchuldigt, die er gehörigen Ortes beweiſen könne. Zugleich aber machte er ſich auf den Märtyrertod gefaßt. „Fragt ihr mich im Allgemeinen“ — ſo predigte er Ende März 1498 in ſeiner Kloſterkirche — „nach dem Ausgang dieſes Kampfes, ſo ſage ich: Sieg! Fragt ihr mich im Beſonderen, ſo antworte ich: Tod! Denn der Meiſter, der den Hammer führt, wenn er ihn gebraucht hat, wirft ihn hinweg. So that er mit Jeremias, den er am Ende ſeiner Predigt ſteinigen ließ. Aber Rom wird dieſes Feuer nicht löſchen, und wird dieſes gelöſcht, ſo wird Gott ein anderes anzünden und es iſt ſchon angezündet aller Orten, nur daß ſie es nicht wiſſen.“

In dieſer kritiſchen Lage rief der Gebannte ein Gottesurtheil zu Hülfe. Mit dem Sakrament auf dem Balkon der Markuskirche forderte er Gott auf, ihn mit Feuer zu verzehren, wenn er Unwahrheit gepredigt oder geweiſſagt habe. Ein Franziskaner, zuerſt Franceſco di Puglia und nachher Giuliano di Randinelli, erbot ſich ſofort, die Feuerprobe gegen ihn zu beſtehen. Savonarola ſchwankte. Aber einer ſeiner begeiſterten Anhänger, Fra Domenico Buonvicini, der bejahrte Prior des Dominikanerkloſters von Fieſole erbot ſich an ſeiner Stelle zur Probe. Alle Mönche von San Marco, und ſelbſt Frauen und Mädchen, erklärten ſich ebenfalls bereit. Es handelte ſich beſonders um die Entſcheidung der drei Fragen über die Nothwendigkeit und das baldige Eintreten der Reformation der Kirche, den Prophetenberuf Savonarola's und die Gültigkeit der päbſtlichen Excommunikation. Die Anſtalten wurden getroffen. Am 7. April, demſelben Tage, an welchem Karl VIII. plötzlich ſtarb, ſollte das furchtbare Gericht ſtattfinden. Zwei mit Oel und Pech getränkte Scheiterhaufen wurden auf dem Marktplatze errichtet und durch einen ſchmalen Weg geſchieden. Durch dieſen ſollten die beiden Gottesкämpfer hart hinter einander gehen in Gegenwart der Signoria und der dicht gedrängten Volksmenge, die mit der größten Spannung die wunderbare Entſcheidung von oben erwartete. Von entgegengeſetzten Seiten kamen die beiden Bettelmönchsorden in Proceſſion mit Kreuzen und Fackeln und den 68. Pſalm ſingend: „Gott erhebt ſich, es zerſtäuben ſeine Feinde.“ Allein als die Scheiterhaufen angezündet waren und die Probe beſtanden werden ſollte, entſpann ſich zwiſchen den Franziskanern und Dominikanern ein ſonderbarer Streit über die Frage, ob die beiden Kämpfer das Crucifix oder die Hoſtie durch die Flammen tragen dürfen, wie Savonarola wollte, oder nicht. Ueber dieſen Händeln ward es Abend, und ein Platzregen löſchte das Feuer!

Die ganze Laſt der getäuſchten Erwartung fiel auf Savonarola, deſſen Prophetenberuf dadurch mehr als zweifelhaft wurde. Das Volk, deſſen Gunſt zu den vergänglichen Eitelkeiten dieſer Welt gehört, ſchalt ſeinen Abgott nun einen Feigling, Heuchler, Betrüger und falſchen Propheten, und er hatte es der militäriſchen Bedeckung und der Hoſtie in ſeiner Hand zu danken, daß er unverſehrt nach einmal, das letzte Mal, zurückkehrte. Am folgenden Tage, dem Palmſonntage, ſtürmten ſeine politiſchen Gegner, die Arrabiati, bewaffnet nach San Marco und kämpften in der Kirche bis Mitternacht, während der Prior, fleiſchliche Waffen verſchmähend, betend im Chore lag und ſich zuletzt der Hand ſeiner Feinde überlieferte. Auf dem Wege zum Volkspalaſt wurde er inſultirt und ſpöttiſch gefragt: „Weiſſage uns, wer Dich geſchlagen hat!“ Ein roher Geſelle gab ihm einen Fußtritt von hinten mit der Bemerkung: „Das iſt der Sitz ſeiner Prophetengabe.“

Die Signoria, welche nun 200 Anhänger Savonarola's aus dem großen Rathe verſtieß, übergab ihn einer außerordentlichen Unterſuchungscommiſſion. Siebenmal während der heiligen Woche wurde er auf die Folter geſpannt und ſoll zuletzt geſtanden haben, daß ſeine Weiſſagungen nicht aus direkter Offenbarung, ſondern aus Gründen der Vernunft und der heiligen Schrift geſchöpft, und daß Ehrgeiz und Herrſchſucht ſeine einzigen Beweggründe geweſen ſeyen. Der Verdacht einer Fälſchung dieſes Protokolls wurde aber ſchon damals ausgeſprochen und iſt wohl begründet. Er ſelbſt erklärte vor der päbſtlichen Commiſſion, daß ihm viele ſeiner Geſtändniſſe bloß durch die Schrecken

der Folter ausgepreßt worden ſeyen. Wir wiſſen nichts Sicheres aus dieſer Marterkammer, als ſeinen Seufzer: „Es iſt genug, Herr, ſo nimm meine Seele!“ Im Gefängniſſe ſchrieb er eine Auslegung des 51. Pſalms, mit gebrochenem und geängſtetem Geiſte, von Zweifeln umwölkt, ſich des Ehrgeizes und Hochmuthes anklagend, aber doch aus dem Abgrund des Sündenelends in den Abgrund des göttlichen Erbarmens flüchtend und im Verdienſte des Erlöſers Frieden findend (vgl. Rudelbach S. 262 ff.). Hier kommt Savonarola der proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre am nächſten, und daher hat auch Luther dieſen Traktat im J. 1523 wieder herausgegeben und mit einer rühmenden Vorrede begleitet.

Der Pabſt, der vergeblich die Auslieferung des Mönchs verlangte, ſetzte eine geiſtliche Unterſuchungscommiſſion, beſtehend aus dem alten Dominikanergeneral Turriano und dem herzloſen ſpaniſchen Doktor Romolino, nieder und ſoll ſich geäußert haben: „Sterben muß er, und wenn er Johannes der Täufer wäre.“ Bei der erneuten Unterſuchung vor den päbſtlichen Commiſſarien, deren Dokumente neulich Signor Giudici im Appendix zur Storia Politica dei Municipi Italiani 1850 mitgetheilt hat, zeigte Savonarola denſelben merkwürdigen Conflikt zwiſchen der Schwäche des Fleiſches und dem Muth des Geiſtes, indem er auf der Folter Alles bekannte, was man wollte, und dann wieder zurücknahm.

Savonarola wurde mit zwei ſeiner treuſten Anhänger und Mitarbeiter, Mönchen, dem ſchon erwähnten Fra Domenico und dem nicht näher bekannten Fra Silveſtro Maruffi (einem Nachtwandler und Viſionär), zum Tode verurtheilt, als Ketzer, Schismatiker, Verfolger der heiligen Kirche und Verführer des Volks. Am Todestage reichte er ſich ſelbſt und ſeinen zwei Genoſſen das heilige Sakrament und ſagte: „Mein Herr hat für meine Sünden ſterben wollen; wie ſollte ich nicht gerne das arme Leben hingeben aus Liebe zu ihm?“ Ein Biſchof, einſt ſein Schüler, entkleidete auf Befehl des Pabſtes die drei Mönche der prieſterlichen Würde. Als er zu Savonarola ſagte: „So ſcheide ich Dich von der triumphirenden Kirche“, entgegnete dieſer: „Von der ſtreitenden, nicht von der triumphirenden Kirche; denn das vermagſt Du nicht.“ Beim Abnehmen der Mönchskutte brach er in Thränen aus. Dann wurde er dem weltlichen Gerichte überliefert und auf dem Marktplatze auf einem Scheiterhaufen an einem Pfahle in Form eines Kreuzes zwiſchen den beiden ihm bis zum letzten Momente anhangenden Mönchen verbrannt*). Manche ſeiner Gegner ſchrieen: „Jetzt, Mönchlein, iſt es Zeit, ein Wunder zu thun.“ Aber Savonarola hatte ſeinen Todesgenoſſen geboten, ſchweigend zu ſterben, wie Chriſtus, der ſich wie ein Lamm zur Schlachtbank führen ließ. Er verſchied am 23. Mai, dem Tage vor dem Himmelfahrtsfeſte, 1498, ohne vor dem Volke ſeine Schuld bekannt oder ſeine Unſchuld bezeugt zu haben. Seine Aſche wurde in den Arno geſtreut.

Mit ihm wurde die Republik von Florenz, der Bund mit Frankreich, die ſtrenge Moral und die Kirche der Zukunft verurtheilt. Aber ſeine Weiſſagung von einer baldigen Reformation ging 20 Jahre nach ſeinem Tode in Erfüllung, obwohl freilich nicht in dem Lande und nicht in der Weiſe, wie er ſich dachte. „Längere Zeit“, ſagt Nardi, „galt es in Florenz für das größte Verbrechen, an den Mönch von San Marco geglaubt und die Reformation der römiſchen Kirche gewünſcht zu haben. Doch behielt er wenigſtens einige treue Freunde, und ſpäter fand im Dominikanerorden eine Reaktion zu ſeinen Gunſten ſtatt. Der geniale Maler Fra Bartolomeo ging vom Richtplatz in ſeine

*) Dieſe Todesart lieferte ſeinem Freunde und Biographen willkommenen Stoff zu einer Vergleichung Savonarola's mit Chriſtus. Die Kreuzigung zwiſchen zwei Mönchen erinnerte ihn an die Kreuzigung zwiſchen zwei Räubern, Alexander VI. an den jüdiſchen Hohenprieſter, die Freundſchaft des Pabſtes mit den Florentinern an die Freundſchaft des Herodes und Pilatus, ꝛc. Eine ähnliche Abgötterei trieben die Franziskaner mit Franz von Aſſiſi. Lenau's Beſchreibung des Märtyrertodes ſeines Helden iſt ein poetiſches Meiſterſtück, überſteigt aber ebenſo ſehr die Gränzen der hiſtoriſchen Wahrheit, wie die famoſe Weihnachtspredigt.

Werkſtätte und zog mit ſeinem Pinſel um das Haupt ſeines verklärten Freundes einen goldenen Streif. Das Bild hängt noch heute in ſeiner Zelle zu San Marco. Seine älteſten Biographen, Pico von Mirandola und Burlamacchi, erzählen allerlei Fabelhaftes und Wunderbares von ihm. In ſeinem eigenen Kloſter iſt er in ſeiner Zelle als „Vir apostolicus" bezeichnet und ſteht noch in gutem Andenken, als ein hoch erleuchteter Strafprediger und Märtyrer einer rechtgläubigen Kirchenreformation. (Dieſes Urtheil hörte ich wenigſtens aus dem Munde des Priors von San Marco in Florenz im J. 1841.) Ja, der Dominikanerorden ſuchte ſogar ſeine Kanoniſation auszuwirken, und Julius II. ſoll dieſelbe beabſichtigt haben. Selbſt die Jeſuiten erklärten ſich bereit, ihm einen Platz im Supplementbande der Acta Sanctorum für den Monat Mai zu geben, wenn die Oberen des Dominikanerordens die Genehmigung des apoſtoliſchen Stuhls dazu auswirken würden. Wie die Excommunikation Savonarola's durch einen infallibeln Pabſt mit ſeiner Kanoniſation durch einen anderen vereinbar wäre, das geht uns hier nichts an. — Auf der anderen Seite hat aber auch Luther aus unvollſtändiger Kenntniß ſeiner Schriften und aus eigener Vollmacht ihn im Namen des Proteſtantismus zu kanoniſiren gewagt. „Chriſtus", ſagt er, „kanoniſirt ihn durch uns, wenngleich die Päbſte und Papiſten darüber zerberſten." Nun iſt gewiß, daß Savonarola keine dogmatiſche Reformation im Sinne Luther's, oder Zwingli's, oder Calvin's, ſondern blaß eine mönchiſch-aſcetiſche Sittenreform des Pabſtthums, des Klerus und der Gemeinde, ähnlich wie die Leiter der großen Concilien von Piſa, Conſtanz und Baſel beabſichtigte. Deſſenungeachtet gebührt ihm, beſonders wegen ſeiner Polemik gegen Rom, eine Stelle unter den Vorläufern der Reformation des 16. Jahrhundert, ſo gut als dem Wycliffe von England, Huß von Böhmen und Weſſel von Holland.

Savonarola hat eine Anzahl lateiniſcher und italieniſcher Schriften hinterlaſſen, Predigten, religiöſe und politiſche Traktate, Briefe und Gedichte. Bayle, der ihn in ſeinem Dictionnaire als einen falſchen Propheten darſtellt, gibt zu, daß mehrere derſelben voll Salbung und Frömmigkeit ſeyen. Seine Predigten über die Apokalypſe, die Propheten Haggai, Amos, Zacharia, Ezechiel, über die Pſalmen und Exodus ſind meiſt von ſeinen Verehrern nachgeſchrieben und herausgegeben worden, liefern uns aber auch in ihrem unvollkommenen Zuſtande einen Begriff von der außerordentlichen Macht, die er von der Kanzel aus 8 Jahre hindurch auf die Gemüther ausübte. Für ſein inneres Leben iſt das Compendium Revelationum (compendio di rivelazioni), geſchrieben im J. 1495, beſonders wichtig, weil er ſich darin ausführlich über ſeinen prophetiſchen Beruf ausſpricht. Er nimmt ganz entſchieden die Sehergabe in Anſpruch, leitet ſie direkt von göttlicher Inſpiration ab und vertheidigt ſie gegen alle möglichen Einwendungen, welche er dem Verſucher in den Mund legt. Man wird dabei faſt unwillkürlich an das franzöſiſche Sprüchwort erinnert: Qui s'excuse, s'accuse. Seine Weiſſagungen, ſagt er, können weder aus Wahrſagerei und Aſtrologie, die er verwerfe, noch aus einer krankhaften Einbildungskraft, die mit ſeiner genauen Kenntniß der Philoſophie und der heiligen Schrift unvereinbar ſey, noch aus der Eingebung des Satans, der die Zukunft nicht kenne und ſeine Predigten haſſe, noch aus den Wahrſagerkünſten träumender Weiber, mit denen er faſt gar keinen Umgang habe, erklärt werden. Er verweiſt auf die Früchte ſeines Wirkens als die beſte Legitimation ſeiner göttlichen Sendung. — Rudelbach hat der Unterſuchung des prophetiſchen Berufes Savonarola's ein langes Kapitel (S. 281 bis 333) gewidmet und kommt zu dem Reſultate, daß er in demſelben Sinne ein Prophet genannt werden könne, wie Joachim von Floris, die heilige Brigitta und andere mittelalterliche Zeugen gegen das Verderben der Kirche. Allein die Vorherſagungen Savonarola's ſind großentheils ſo vage und unbeſtimmt, daß ſie ſich entweder aller hiſtoriſchen Probe entziehen, oder ganz einfach als Vernunftſchlüſſe aus der Schrift und den Zeichen der Zeit auf Grund eines geſteigerten Ahnungsvermögens erklären laſſen. Seine beſtimmten, ſowohl politiſchen als religiöſen Weiſſagungen, z. B. über die Intentionen Karl's VIII., über die Bekehrung der Türken, die er in Bälde erwartete und

bis auf Jahr und Tag („non solamente l' anno, ma il mese e il di", Predica XXVI sopra i Salmi, p. 198) bestimmen zu können behauptete, sowie über die große Blüthezeit, welche Florenz nach der göttlichen Heimsuchung bevorstehe, sind sämmtlich zu Schanden geworden. Er selbst macht sich diesen Einwurf in dem genannten Buche und hilft sich durch die subtile Distinktion zwischen dem Menschen und dem Propheten. Zuweilen rede er bloß als Mensch, und der heilige Geist wohne nicht immer in dem Propheten. Somit bleibt bloß seine Weissagung der Kirchenreformation übrig, die aber, wie schon bemerkt, weder in der Zeit, noch in dem Lande, noch in der Art, wie er erwartete, in Erfüllung ging. — Sein reifstes theologisches Werk ist „der Triumph des Kreuzes" (Trionfo della Croce) vom J. 1497. Es ist eine Vertheidigung der christlichen Religion gegenüber den skeptischen Tendenzen, welche mit der Wiederbelebung der klassischen Bildung, besonders in Italien, und zwar gerade in den höchsten kirchlichen Kreisen bis zum päbstlichen Hofe hinauf, erwachten. Er stellt darin Christum dar als Sieger mit der Dornenkrone, umgeben von einem dreifachen Strahlenkranz, in der Linken das Kreuz und die Marterwerkzeuge, in der Rechten die heilige Schrift tragend, auf einem Triumphwagen einherfahrend, vor ihm die Patriarchen, Propheten und Apostel, zur Seite die Märtyrer und Kirchenväter und hinter ihm die zahllose Schaar der Gläubigen.

Philipp Schaff.

Scaliger, Joseph Justus, einer der größten Gelehrten des nachreformatorischen Zeitalters, machte sich nicht nur als Philolog und Begründer der Chronologie um die Alterthumswissenschaften vorzugsweise sehr verdient, sondern gewann auch auf die exegetische Theologie und die Kirchengeschichte einen nicht unbedeutenden Einfluß. Er wurde den 4. Aug. 1540 zu Agen an der Garonne im südlichen Frankreich geboren, wo sein Vater, Jul. Cäsar Scaliger, als Arzt, gelehrter Naturforscher und berühmter Schriftsteller in glänzenden Umständen lebte. Der Sohn eines Malers, des Benedetto Bordone in Venedig, hatte sich dieser, unterstützt von vorzüglichen Geistesanlagen, aus Liebe zu den Wissenschaften noch im reiferen Mannesalter zu Bologna der Arzneikunde gewidmet und war um das J. 1525 mit dem Bischofe von Agen bekannt geworden, dem er in die Hauptstadt seines Bisthums folgte. Hier verheirathete er sich mit dem Fräulein Andietta de Roques, wodurch er in vornehme Verbindungen kam. Er führte auch selbst ein sehr vornehmes Hauswesen. Unter seinen Kindern, deren Erziehung er gewissenhaft besorgte, zeichnete sich frühzeitig sein ältester Sohn Joseph Justus durch ein bewunderungswürdiges Gedächtniß und schnelle Fassungsgabe aus. Nachdem derselbe unter des Vaters Anleitung die Anfangsgründe in der lateinischen und griechischen Sprache erlernt hatte, besuchte er die Schule zu Bourdeaux, von wo er jedoch wenige Jahre später aus Furcht, von einer pestartigen Krankheit, die daselbst ausgebrochen war, angesteckt zu werden, in's väterliche Haus nach Agen zurückkehrte. Hier setzte er das Studium der alten Sprachen als Autodidakt mit einem Eifer und einer Ausdauer fort, welche mit Recht die Bewunderung und das Staunen der Hausgenossen erregten. Vor Allem beschäftigte er sich mit dem Lateinischen so fleißig, daß er, wenn keine besondere Verhinderung eintrat, jeden Tag im Beisein seines Vaters über irgend einen frei gewählten Gegenstand eine lateinische Rede hielt, — eine treffliche Uebung, durch die er mit dieser Sprache bald auf's Gründlichste vertraut wurde. So konnte er, kaum 17 Jahre alt, eine lateinische Tragödie Oedipus schreiben, welche er, aufgemuntert von urtheilsfähigen Freunden, durch den Druck bekannt machte. Bald darauf erschienen seine lateinischen Anmerkungen zum Varro de re rustica, in denen sich eben so sehr sein Scharfsinn als seine Gelehrsamkeit kund gab. Dabei setzte er das Studium der griechischen Sprache mit glücklichem Erfolge fort. Auch fing er um diese Zeit an, das Hebräische für sich zu treiben, und erwarb sich eine für die Folge ausreichende Kenntniß desselben.

Aus diesen glücklichen und sorgenfreien Verhältnissen sah er sich im J. 1558 unerwartet durch den Tod seines Vaters gerissen. Der schmerzliche Verlust bewog ihn, das elterliche Haus zu verlassen und nach Paris zu gehen, um sich sowohl durch die

Vorleſungen der berühmteſten Lehrer der dortigen Univerſität, als durch den Umgang mit den ausgezeichnetſten Gelehrten, die doſelbſt lebten, weiter auszubilden. Im Griechiſchen wählte er den gefeierten Adrianus Turnebus zu ſeinem Lehrer, den er zwor eine Zeitlang fleißig hörte, ſich dann ober auf ſeine Privotſtudien beſchränkte und den alten Sprachen, denen er jetzt noch das Choldäiſche, Syriſche, Koptiſche, Arabiſche und Perſiſche hinzufügte, ohne Lehrer für ſich oblag. Sein Eifer im Studiren war ſo groß, daß er ſich, um nicht geſtört zu werden, togelang in ſein Zimmer einſchloß und nicht ſelten über den Büchern das Eſſen vergoß. So ſoll er einmal binnen 21 Tagen den ganzen Homer und in 4 Monaten alle übrigen griechiſchen Dichter mit vollkommenem Verſtändniß ſelbſt der ſchwierigeren Stellen derſelben durchgeleſen haben. Jo, es wird von ihm erzählt, doß er während der Schreckensſcenen der Poriſer Bluthochzeit ſo ausſchließlich mit ſeinen literariſchen Arbeiten beſchäftigt geweſen ſey, daß er weder von dem tobenden Lärme der Bewoffneten, noch von dem Geſchrei der Weiber und Kinder und dem Aechzen der Verwundeten und Sterbenden etwos wahrgenommen hobe.

In dieſe Zeit ſeines erſten Aufentholtes zu Paris muß auch ſein öffentlicher Uebertritt zur proteſtontiſchen Kirche geſetzt werden, der aus reiner Ueberzeugung hervorging und ihm um ſo mehr zur Ehre gereicht, do er ihn von einer ehrenvollen Anſtellung in Fronkreich ausſchloß. Er fond eine geſicherte Stellung erſt noch einem unſtäten Leben, während deſſen er, unabläſſig mit ſeinen wiſſenſchoftlichen Arbeiten beſchäftigt, bald in Paris, bold in anderen fronzöſiſchen Städten verweilte, im J. 1592 ols Proſeſſor Honororius der humaniſtiſchen Wiſſenſchoften on der reformirten Univerſität zu Leyden. Hier genoß er ſeitdem im freien Bekenntniß des Calvinismus die reichen Früchte ſeines ihm zur anderen Notur gewordenen literariſchen Fleißes. Selbſt die oft drückenden Sorgen des häuslichen Lebens hinderten ihn daran nicht, da er ſtets unverheirothet blieb und äußerſt einfoch und mäßig lebte. Obgleich weder groß, noch kräftig von Geſtalt, vereinigte er doch eine würdevolle Holtung mit einer außerordentlichen Lebendigkeit; dobei leuchtete eine geiſtige Regſamkeit, die Jeden feſſelte, mit dem er ſprach, aus ſeinen feurigen Augen. Seine Gelehrſamkeit wor ebenſo tief, als weit umfaſſend. Er rühmte ſich, dreizehn Sprochen zu verſtehen, und wenn ouch ſeine Kenntniß von einigen derſelben nur oberflächlich war, hatte er die meiſten doch ſo gründlich erlernt, doß er auch ohne longe Vorbereitung die ſchwierigſten Stellen in ihren Schriftſtellern zu erklären vermochte. Er hatte außerdem olle Gebiete der domols bekannten Wiſſenſchoften durchforſcht und war in der Mothemotik, Philoſophie, Medicin, Jurisprudenz und Theologie ebenſo gründlich bewandert, ols in der Philologie und der Geſchichte, über die er in Leyden vorzugsweiſe Vorleſungen zu holten hatte. Dieſe Univerſolitöt ſeines Wiſſens iſt ſein größter Vorzug und ſicherte ihm die einflußreiche Stellung, welche er in der Gelehrſamkeit einnohm. Doch war er, wie alle Autodidakten, hartnäckig in den einmal gefaßten Anſichten, ſowie in der Behouptung der gewonnenen Ergebniſſe ſeiner Forſchungen und behondelte ondere Gelehrte, die ihm zu widerſprechen wagten, oder ſich mit ihm in Streitigkeiten einließen, um ſo ſchonungsloſer und verächtlicher, je höher er ſich ſelbſt ſchätzte.

Von ſeinen zohlreichen Schriften ſind viele erſt noch ſeinem Tode, dem er, an der Waſſerſucht leidend, am 21. Jon. 1609 unterlag, erſchienen. Unter ihnen verdienen hier neben ſeinen geholtreichen Anmerkungen zum Hippokrotes, Euripides und Ariſtophanes, zu Seneca's Tragödien, zum Virgil, Cotull, Tibull, Julius Cäſor, Varro, Auſonius, Feſtus und onderen griechiſchen und lateiniſchen Schriftſtellern beſonders ſeine gelehrten Werke: De emendatione temporum, zuerſt Poris 1583, beſte Ausgobe Genf 1629 in Folio, und ſein Thesaurus temporum, complectens Eusebii Pamphili chronicon cum isagogicis chronologiae canonibus, Amſterdam 1658, 2 Bde. in Folio, hervorgehoben zu werden, da ſie den erſten Grund zur wiſſenſchaftlichen Behondlung der Chronologie gelegt hoben. Zwor hatte ſchon früher ſeit 1568 Gerhord Merkator mittelſt ſeiner mothemotiſchen und aſtronomiſchen Kenntniſſe in dieſer Wiſſenſchaft eini-

germaßen Bahn gebrochen; gleichwahl bleibt Joseph Scaliger das unbestrittene Verdienst, das erste chronalagische System aufgestellt und dadurch in dem verworrensten und dunkelsten Theile der histarischen Farschung eine Grundlage dargeboten zu haben, die van den Gelehrten der falgenden Jahrhunderte bis auf unsere Tage bei allen diese Wissenschaft betreffenden Untersuchungen benutzt warden ist. Sobald Scaliger durch die Andeutungen seines Vargängers und durch fortgesetztes Nachdenken zu der Ueberzeugung gelangt war, daß, um dem fühlbaren Mangel einer hinreichend begründeten, allumfassenden Zeitbestimmung in der Geschichte abzuhelfen, Alles darauf ankamme, eine folgerechte Einheit in die bis dahin nur einseitige, meistens in Rücksicht auf die Bibel bearbeitete und van den auffallendsten Widersprüchen angefüllte Zeitrechnung zu bringen; nahm er, in Falge astronomischer Berechnungen, einen 764 Jahre vor der Schöpfung beginnenden Zeitraum von 3949 Jahren des julianischen Kalenders an und machte demgemäß das 3950ste Jahr seit der Schöpfung zum ersten unserer christlichen Aera. Indem er nun die sargfältig gesammelten mannichfaltigen Ueberlieferungen der alten Völker auf diese Jahre zurückführte und dadurch in Uebereinstimmung brachte, gewann er für die Chranalogie feste Grundsätze; und wenn dieselben auch bei der später erkannten Unzuverlässigkeit der Elemente zum Theil wieder aufgegeben werden mußten, so haben sie doch auf die Nothwendigkeit der Einheit in der Methade aufmerksam gemacht und die weiteren berichtigenden Farschungen des Seth Calvisius (Opus chronologicum, Leipz. 1605, 4°), sawie Petav's (s. d. Art.), Lydiat's, Usher's, Marsham's, Jakob Perizanius' und Frank's bedeutend erleichtert. — An die chranalagischen Werke schließen sich seine numismatischen Schriften: De re numaria liber posthum. ed. a Willobr. Snellio (Leyden 1616, 8°) und Expositio numismatis argentei Constantini Imp. (1604, 4°), welche, nach richtigen Ansichten ausgearbeitet, über manche dunkle Gegenstände der Geschichte ein willkammenes Licht verbreiten.

Literatur: Epistolae Scaligeri. Leyden 1627. 8°. — Epitres franç. à J. J. Scaliger par J. de Reves. Hardewyk 1624. 8°. — Epistola de splendore et vetustate gentis Scaligerae et vita Julii Scaligeri. Leyden 1594. 8°. (Dieselbe enthält jedach mehr Dichtung als Wahrheit und ist deshalb nur mit Vorsicht zu gebrauchen.) — Baudius, Oratio funebris Scaligeri. Lugd. 1609. — Meursius, Athen. Batav. p. 168 sqq. — Scaligerana: 1) Aus dem Nachlasse Franç. Vertuniens des Poitiers, herausgegeben van T. le Febre; Gröningen 1669; Köln 1695, 12°. 2) Aus den Mittheilungen J. und Nik. de Vassan, herausgegeben van Js. Vaß; Haag 1667, 8°. — J. Th. Leubscher, Hist. Scaligeranorum. Wittenb. 1695. 4°. — P. de Maizeaux, Hist. des Scaligerana. Amsterd. 1740 12°. — Theissier, éloges des homm. scav. T. I. p. 138 sqq. — Vgl. Wachler, Gesch. der histor. Forschung u. Kunst. Bd. I. S. 314 ff. — Idler, Handb. d. Chranalagie. 2 Bde. a. v. St.

G. H. Klippel.

Scepter ist der meist hölzerne (vergl. Hom. Il. 1, 234 sqq.; Virg. Aen. 12, 206 sqq.), dach auch galdene (Esth. 4, 11., vgl. Xenoph. Cyrop. 8, 7, 13) oder mit galdenen Stiften beschlagene (Hom. Il. 1, 15. 246; 2, 268; Odyss. 11, 91. 569) oder sonst kunstvall gearbeitete (Hom. Il. 2, 101) Stab, den die Könige und überhaupt Herrscher und abrigkeitliche Personen, z. B. Richter, Heralde, im ganzen Alterthume und sa auch im Orient als Zeichen der Herrscherwürde und Machtübung trugen, s. Ezech. 19, 11., Am. 1, 5., Sach. 10, 11., Weish. Sal. 10, 14. Gelegentlich wurde er ihnen, z. B. dem Herades, sogar in's Grab mitgegeben (Joseph. bell. jud. 1, 33, 9.). Der Ausdruck σκηπτοῦχος, חֹקֵק שֵׁבֶט, bezeichnet daher geradezu einen König, Fürsten, Häuptling (s. Am. 1, 8.; Tacit. Ann. 6, 33, 3; Ovid. Fast. 6, 480 &c.). Der Scepter ist — als signum pro re signata — öfter symbolische Bezeichnung der durch ihn abgebildeten Herrschaft und königlichen Gewalt (z. B. 1 Mos. 49, 10., 4 Mos. 24, 17., Ps. 45, 7. u. aft) und wird in diesem Sinne auch Götterbildern beigegeben

(cp. Jerem. v. 14). Bei Audienzen am perſiſchen Hofe war das Neigen des Scepters (שַׁרְבִּיט) ein Zeichen der königlichen Gnade und die Berührung ſeiner Spitze (daß es mit dem Munde geſchah, alſo ein Küſſen war, wie Winer [RWB. II, 394] nach der Vulgata annimmt, iſt nicht geſagt) Zeichen der Unterwürfigkeit und des Erfaſſens jener Gnade (ſ. Eſth. 4, 11. 5, 2. 8, 4.). Das hebräiſche Wort שֵׁבֶט bezeichnet übrigens, wie das griechiſche σκῆπτρον, im Allgemeinen jegliche Stütze, jeden Stab, alſo z. B. den Stecken, mit welchem man ſchlägt, wozu ſich bekanntlich Odyſſeus gelegentlich auch einmal des Scepters bediente (Hom. Il. 2, 265. 268; ſ. Jeſ. 10, 5. 15. 14, 5., Pſ. 2, 9., Hiob 9, 34., Spr. Sal. 10, 13. u. a.), den Wander- und Bettlerſtab (Hom. Od. 13, 437. 14, 31; Herod. 1, 195), dann auch den Hirtenſtab, das pedum (3 Moſ. 27, 32., Pſ. 23, 4., Mich. 7, 14.), ja ſelbſt den Wurfſpieß (2 Sam. 18, 14.), wie auch das ſynonyme מַטֶּה ſowohl den gewöhnlichen Stab, als den Königsſcepter (Pſ. 110, 2.) und die Lanze (Habak. 3, 14. vgl. V. 9., 1 Sam. 14, 27.) bezeichnet. Die Sitte der Fürſten, einen ſolchen, zumal in früheren Zeiten mannshohen, Stab zu tragen, iſt wohl weder aus dem Hirtenſtabe der Nomadenfürſten, noch aus der Lanze der kriegeriſchen Könige mit Sicherheit herzuleiten, obwohl Juſtin (43, 3) bemerkt: „per ea adhuc tempora reges hastas pro diademate habebant, quas Graeci sceptra dixere", und auch ſonſt der Scepter mitunter δόρυ und hasta genannt wird und nur wie ein Spieß ohne Metallſpitze ausſah (vgl. auch Pausan. 9, 40, 6); für dieſe Herleitung des Scepters aus dem Speer ſollte man ſich nicht auf Saul berufen, der 1 Sam. 18, 10. 22, 6. allerdings den Wurfſpieß ſtets bei der Hand hat, doch aber nicht in Situationen, wo er gerade als König auf dem Throne den Scepter halten mußte. Uns ſcheint der Scepter nur der verſchönerte Stab als die natürlichſte Zierde, Stütze und Waffe des Mannes zu ſeyn. — Vgl. Paulſen, Regierung der Morgenländer S. 196 ff.; Scheiffele in Pauly's RE. VI, S. 862 f.; Pape's griechiſches Wörterbuch s. v. σκῆπτρον. Rüetſchi.

Schabbatäer oder Sabbathäer heißen, nach ihrem Haupte Schabbathai Zwi, die Anhänger einer jüdiſchen Sekte im 17. und 18. Jahrhundert, welche auf kabbaliſtiſchem Boden erwuchs, eine meſſianiſche Richtung hatte und vermöge dieſer beiden Elemente für viele Juden zur Brücke wurde aus der Synagoge in die chriſtliche Kirche.

Die Beſchäftigung mit der Kabbalah hatte im 16. Jahrhundert einen neuen Aufſchwung genommen und nun eine Verbreitung gefunden, welche über die Gränzen einer Geheimlehre weit hinausging. Der Heerd dieſer Beſchäftigung war wieder Paläſtina, wo Safet*) der Sammelplatz der Gelehrten geworden war, und die drei vornehmſten Meiſter darin waren Moſe Cordovero (um das J. 1563), Iſaak Luria (1534—1572) und Hajim Vital (1543—1620), von welchen der Erſte vorzüglich die wiſſenſchaftliche Seite der Kabbalah vertrat, der Zweite die praktiſche (d. h. wunderthätige), der Dritte beide Seiten in ſich vereinigte. War nun ſchon Luria im Alter auf die Idee gekommen, daß er der „Meſſiah ben Joſeph" ſey und, wenn er länger lebte, im Stande wäre, Iſrael zu erlöſen, ſo gewann dieſe Idee eine ausgeprägte Geſtalt und eine Morgen- und Abendland in Bewegung ſetzende Verbreitung in Schabbathai Zwi aus Smyrna, geb. im J. 1641. Eine wunderbare Verkettung der Umſtände geſellte ſich zu der kabbaliſtiſchen Umgebung deſſelben und erzeugte ſo nicht nur von früheſter Kindheit an in Schabbathai die Meinung, der erwartete Meſſias ſeines Volkes zu ſeyn, ſondern führte auch mit ihm und mit einander die Perſonen zuſammen, welche nächſt ihm die erſten Rollen in dieſem Drama ſpielten. Dieſe waren: der Kräuterſammler und Wunderthäter Samuel Primo aus Aegypten, der oberſte Hafenbeamte des Paſcha von Aegypten Raphael Joſeph und der Prediger Abraham Jachini aus Conſtantinopel; ferner die im gleichen Jahr (1641) in der Ukraine geborene, nach Amſterdam und ſpäter nach Livorno

*) Zwei Stunden davon war das von allen rabbiniſchen Kabbaliſten hochverehrte Grabmal des Vaters der rabbiniſchen Kabbalah, des R. Simon ben Jochai.

geflüchtete Sara, welche die Idee in ſich trug, zur Frau des erwarteten Meſſias berufen zu ſeyn, ein Nathan ben Benjamin aus Gaza, der nachherige Schwiegerſohn des Jachini; endlich der Kabbaliſt Nechemjah aus Polen, der kaiſerliche Leibarzt und Dollmetſcher Moſeh ben Raphael in Conſtantinopel und der türkiſche Kaiſer Muhammed IV. ſelbſt. Die drei erſteren von dieſen Perſonen waren zufällig bei der Geburt des Schabbathai anweſend und verkündigten der Mutter, daß das Kind der Erlöſer ſeyn werde; als der Knabe heranwuchs, hatte er wunderbare Träume, ſagte, daß er von Engeln unterrichtet werde, trieb aber doch in ſeinen jungen Jahren ſchon Talmud und Kabbalah; mit 16 Jahren heiratheud, vernachläſſigte er über den Entzückungen, deren er theilhaftig wurde, und über ſeinen kabbaliſtiſchen Studien die ehelichen Pflichten und ließ ſich wieder ſcheiden. Inzwiſchen verkündigte Nathan in Gaza die Nähe des Davidiſchen Reiches und bezeichnete ſich ſelbſt als den prophetiſchen Geiſt, welcher bald alle Völker durchdringen werde. Schabbathai aber ſammelte Schaaren von Zuhörern in Smyrna um ſich, faſtete und badete häufig, gebarte ſich wie ein Prophet und erklärte endlich dem Collegium der Rabbinen ſeiner Vaterſtadt gerade heraus, er ſey der Meſſias. In den Bann gethan und für vogelfrei erklärt, kümmerte er ſich nichts darum; aus Smyrna gewieſen, ging er mit einer Anzahl Anhänger im J. 1659 nach Saloniki, gewann dort und in allen Provinzen der europäiſchen Türkei durch ſeine ſeltene Schönheit, ſeine begeiſterten Reden, ſeine gleiche Enthaltſamkeit in einer abermaligen Ehe, ſeine kabbaliſtiſchen Träumereien einen außerordentlichen Anhang, verletzte aber auch durch Eingriffe in den Cult der Synagoge bei der Feier der Zerſtörung Jeruſalems eine andere Partei und zog nun (1661) mit großem, reichem Gefolge nach Jeruſalem. Hier wurde Nathan ſein nächſter Freund und Verbündeter, und während die Rabbinen zu Jeruſalem ihm gram waren und ein Wetter ſich über Schabbathai zuſammenzog, erſchien von dem reichen und mächtigen Raphael Joſeph zu Alexandrien ein Eilbote auf einem Dromedar, welcher den König Meſſias demüthig bat, mit allen ſeinen Anhängern nach Alexandrien zu kommen; mehrere Tauſende begleiteten ihn und wurden in Alexandrien beherbergt. Schabbathai bekannte dem Joſeph zwar in der Stille, er habe keine göttliche Offenbarung; aber mittelſt 7jähriger Beſchäftigung mit der wunderthätigen Kabbalah habe er eine unbeſiegbare Macht über alle Geiſter erlangt und ſey gewiß, damit Iſrael zu erlöſen. Es wurden 50 Apoſtel eingeſetzt. In der Nacht des Wochenfeſtes verkündigte in der Verſammlung eine geheimnißvolle Stimme ein nahes Hochzeitsfeſt; die Thüre ging auf; Sara trat ein und verſchwand wieder. Eine glänzende Geſandtſchaft warb nun förmlich um ſie in Livorno, holte ſie ein, und die Hochzeit des Meſſias ward in Alexandrien unter fabelhaftem Zulauf und Prunk gefeiert. Zur Einrichtung des meſſianiſchen Staates und zur Führung der muthmaßlichen Kriege wurden nun Sendſchreiben gerichtet nach Saloniki, Conſtantinopel, Arabien, Perſien, Indien, der Berberei ꝛc. und riefen zahlreiche Beitrittserklärungen und jährliche Geldzeichnungen hervor; man zählte im Frühling 1664 bereits 75,000 Anhänger, und die Schwärmerei nahm immer mehr überhand; am erſten Paſſahtage 1665 verkündigten Nathan und Joſeph den Beginn des Meſſiasreiches auf 14 Monate ſpäter und die Erbauung des Tempels auf das darauffolgende Jahr, und im J. 1671 ſollte die Auferſtehung geſchehen, bis dahin aber ſollte man ſich durch Büßungen, Baden, Geißelung vorbereiten; bald werde Schabbathai dem Sultan die Krone vom Haupte nehmen und ſich ſelbſt aufſetzen.

Dem außerordentlichen Anhange gegenüber, welchen der Meſſias fand, bildete ſich aber auch, immer mehr ſich organiſirend und große kirchliche Maßregeln vorbereitend, eine gewaltige Oppoſition, geleitet theils durch die Erkenntniß der Eitelkeit und des Betrugs in dieſem Treiben, theils durch die Angſt, was auf dieſem Abwege aus dem Judenthume und aus den jüdiſchen Gemeinden werden ſollte, wenn im Innern die Synagoge und ihre Satzungen dermaßen alterirt und nach Außen die muhammedaniſche Welt und der Sultan aufgereizt würden. Eine Denkſchrift, worin die jüdiſchen Gemeinden über die

Unwahrſcheinlichkeit einer Erlöſung durch Menſchenhand in gegenwärtiger Zeit aufgeklärt werden ſollten, ward ausgeſandt, und Schabbathai, welcher den Verſuch gewagt hatte, mit 5000 Anhängern nun nach Jeruſalem zurückzukehren und dort den Beginn des Davidiſchen Reiches vorzubereiten, mußte erkennen, daß er hier nicht ſicher ſey, und beſchloß nun geradezu, über Smyrna nach Conſtantinopel zu ziehen. Der einſt Ausgewieſene ward nun in Smyrna mit königlichen Ehren empfangen, abwahl ein Bannſpruch van Conſtantinopel anlangte und die Rabbinen in Smyrna ſelbſt immer nach proteſtirten; er führte ein Scepter; neben ihm ſtanden ſein Kanzler Samuel Prima, dann 6 Häupter der Sekte, dann ſeine Brüder, dann mehrere hundert Prapheten und Prophetinnen, Gelehrte, Framme ꝛc. und zahlreiches Valk. Die Oppoſitian mußte verſtummen; Geſandte aus Saloniki und Canſtantinopel trafen ein, ihm zu huldigeu und Geſchenke zu bringen; Alles las den Sahar, philaſaphirte und prophezeite, und ſtatt für den Sultan wurde nun regelmäßig und öffentlich für Schabbathai gebetet. Als nun die türkiſche Regierung anfing, van der Sache Kenntniß zu nehmen und eine Unterſuchung bevarſtaud, ging Schabbathai ſelbſt nach Canſtantinopel; 2 Aga's mit je 50 Janitſcharen, welche ihn hier verhaften ſallten, warfen ſich vor ihm nieder und kehrten ohne ihn zurück; Schabbathai ſtellte ſich frei dem Graßvezier und ward als Staatsgefangener nach Gallipali in das kaiſerliche Schlaß gebracht, jedach mit der Erlaubniß, Beſuche zu empfangen, und mit fürſtlicher Pracht umgeben. Dieſe milde Behandlung beſtärkte nach ſeine Anhänger; Gebete und Geſchenke für ihn flaſſen nun nach reichlicher, und die Zahl der Gäſte machte Gallipoli zu einer graßen Stadt. Eines Tages jedach traf ein van Schabbathai ſelbſt eingeladener Rabbi aus Polen, Nechemjah, bei ihm ein, unterredete ſich mit ihm 3 Tage in Gegenwart anderer Rabbinen, meldete ſich dann bei dem Sultan und erklärte ihm, Schabbathai ſey ein Betrüger und Verräther, ſeine Anhänger jedach nur Verführte. Schabbathai ward zum Sultan nach Adrianapel gebracht und antwartete auf deſſen Frage, „ob er der Meſſias ſey?“ nur, er ſey ein ſchlichter Rabbi, Andere haben in ihm den Meſſias erkannt. Der Sultan verſetzte: „Ich will Dein Meſſiasweſen prüfen; es ſollen drei vergiftete Pfeile auf Dich abgeſchoſſen werden; wenn ſie Dich nicht tödten, halte auch ich Dich für den Meſſias.“ Schabbathai erbebte, nahm auf den Rath des kaiſerlichen Leibarztes und Dallmetſchers, der ein Jude war, dem nächſten Hafbedienten den Turban vam Haupte, ſetzte ihn auf und erklärte, er habe ihm noch die Juden zum Islam hinüberführen wollen. Der Sultan war zufrieden, machte ihn zum Kapidgi Baſchi, nannte ihn Effendi und beſchenkte ihn. Auch ſeine Verwandteu wurden Muhammedaner.

So erzählen uns — die Gegner des Schabbathai, leider die einzigen Berichterſtatter. Liegt nun auch in dieſer Erzählung keiu innerer Widerſpruch, iſt es an ſich wahl begreiflich, wie ein Schwärmer, auf dieſem Punkte der Entſcheidung angekammen, zu jenem äußerſten Mittel der Rettung greifen machte, — ſo gibt dach der Umſtand, daß mit der Wahl dieſes Rettungsmittels der Anhang des Schabbathai uichts weniger als ſich getäuſcht und betragen fühlte, die Sekte der Schabbatäer uichts weniger als zerfiel, vielmehr ſagar nach das 18. Jahrhundert hindurch im Morgen- und im Abeudland ihren großen Anhang hatte und erſt mit der größeren Duldung und Religiansfreiheit des 19. Jahrhunderts verſchwand, — ſawie die Eigenthümlichkeit der madernen Kabbalah, aus deren Baden die Sekte erwuchs, — Urſache zu der Vermuthung, daß die Gegner den Schabbathai nicht gehörig gewürdigt haben. Nicht, als ob Schabbathai nicht ein Schwärmer geweſen wäre und damit ſelbſt betrogen und mit jeder neueu Nahrung ſeines Ehrgeizes Andere in dieſen Betrug nach ſich ziehend; wahl aber ſcheint ihm innerlich und äußerlich eine Religiansmengerei vorgeſchwebt zu haben, welche den äußerlichen Uebertritt zum Islam ihm näher gerückt hatte und ebenſo Tauſende ſeiner Anhänger entweder zum Islam oder zur Kirche hinüberführte, indeſſen ſie innerlich Juden blieben und nur den Zeitpunkt abwarteten, da es ihnen möglich ſeyn würde, die Schaale, welche ihre kabbaliſtiſchen Farmen und Farmeln ihnen einigermaßen mundgerecht

gemacht hatten, wieder obzuſtreifen und das Judenthum, ein vergeiſtigtes Judenthum, als die Weltreligion erſcheinen zu laſſen, welche der Kern auch des Islam und des Chriſtenthums ſeyn ſollte.

Während im Morgenland Nechemjah es war, welcher die Kataſtrophe herbeiführte und Schabbathai als einen eitlen Schwärmer darſtellte, war im Abendlande, in welchem Amſterdam der Mittelpunkt der Schabbatäer geworden war, vorzüglich Jakob Saportas der unermüdliche und höchſt bedeutende Gegner des Schabbathai, trotz ſeines früheren großen Anſehens nun überall verketzert, bis die Nachricht von dem Ende ſeiner meſſianiſchen Rolle vielen Rabbinen wieder den Muth gab, Saportas beizuſtimmen, und nun die türkiſchen, italieniſchen, alexandriniſchen und amſterdamer Rabbinen ſich zu einem allgemeinen Bann gegen die Meſſiasanhänger vereinigten. Dagegen erklärten dieſe ihre Lehre für eine höhere Entwicklungsſtufe des Judenthums, welche Chriſtenthum und Islam in ſich faſſe, ſo daß das Judenthum, ohne ſich ſelbſt zu verläugnen, auch die Formen dieſer beiden Religionen annehmen, ja ſogar durch ſolche Scheinunterwerfung dieſe beiden überwinden könne. Nathan hörte darum auch keineswegs auf, nicht nur die Grundſätze der Sekte zu predigen, ſondern auch in Schabbathai den zeitweiſe und nur bis auf beſſere Gelegenheit in die Verborgenheit zurückgetretenen Meſſias anzuerkennen, und reiſte dafür unermüdlich hin und her, bis ſich in der Türkei ſeine Spur verlor. Die Sekte erhielt ſich in Kroſt beſonders in Nordafrika und Europa, die Lehre ward immer mehr ausgebildet, eine gewiſſe Verfaſſung entwickelte ſich und ſie hatten ihre beſonderen Feſte. Der letzte ausgezeichnete Vertreter der Sekte war Moſeh Hajim Luzzato aus Padua (1707—1747); ſeine geiſtvollen und gelehrten kabbaliſtiſchen Werke erwarben ihm einerſeits die heftigſten Gegner, andererſeits die größten Verehrer; er wollte nun verwirklichen, was Schabbathai begonnen hatte, ein Meſſias werden für ſein Volk, wie für die muhammedaniſche und die chriſtliche Welt, und reiſte in dieſer Abſicht im J. 1744 nach dem Morgenlande; allein ſchon im J. 1747 ward er mit ſeiner Familie zu Akko von der Peſt hingerafft. Die Sekte erhielt ſich jedoch auch nach ſeinem Tode, bis der große Umſchwung der ſocialen Stellung der Juden erfolgte; Tauſende von ihnen hatten ſich dem Islam oder dem Chriſtenthum anbequemt und waren doch Mitglieder der Sekte geblieben; ja noch heutzutage ſoll es unter den Bekennern der drei Religionen Einzelne geben, welche derſelben treu geblieben ſind und in ihren Lehren den Ausdruck der künftigen Weltreligion erblicken. Einer ihrer heftigſten Gegner, der berühmte Jak. Emden (1698—1776), faßt dieſe Lehren in folgende Punkte zuſammen:

1) Der Glaube muß ſich auf die heilige Schrift gründen; alle Religionsübung muß von Erkenntniß derſelben durchdrungen ſeyn.
2) Die heilige Schrift iſt bloß das Gewand für den tiefen Sinn, der erforſcht werden muß.
3) Der Talmud iſt voller Irrthümer und leiſtet der Unſittlichkeit Vorſchub.
4) Gott iſt ein einiges Weſen, unter drei Perſonen*).
5) Gott hat menſchliche Geſtalt angenommen, aber nach dem Sündenfall wieder abgeworfen, iſt dann wieder zur Verſöhnung in menſchlicher Geſtalt erſchienen und wird auch wieder in menſchlicher Geſtalt die Welt erlöſen.
6) Ein fleiſchlicher Meſſias wird nicht kommen; Jeruſalem wird nicht wieder erbaut werden.

*) Schon der Sohar hatte dies gelehrt unter höchſt ſcharfſinniger Berufung auf zwei Hauptſtellen des Alten Teſtaments, auf 1 Moſ. 1, 27. und 5 Moſ. 6, 4. Bei der letzteren, der Fundamentalſtelle des ſtarren rabbiniſchen Monotheismus verweiſt der Sohar auf den großen Unterſchied des von Moſe gebrauchten Wörtchens אֶחָד von יָחִיד („einig“ von „einzig“) und beruft ſich dafür beiſpielsweiſe auch auf das אֶחָד in Ezech. 37, 17. 19. 22.; bei der erſteren Stelle aber weiſt der Sohar die Ebenbildlichkeit des Menſchen nach, hinſichtlich der Dreieinigkeit der Perſon, wornach der Geiſt im Menſchen dem Vater, der Leib dem Sohn, die Seele dem heiligen Geiſt entſpräche, als das ſchöpferiſche, das offenbarende und das bindende Princip.

Weitere Nachrichten über dieſe intereſſante Sekte ſind nachzuleſen in dem neueſten ausgezeichneten Werke von Dr. Joſt: „Geſchichte des Judenthums und ſeiner Sekten“, welches die älteren Arbeiten über die jüdiſchen Sekten, wie nomentlich die von Peter Beer, berichtigt und übertroffen hat. Pf. Preſſel.

Schakal, ſ. Paläſtina (Bd. XI. S. 29).

Schall, Johann Adam, ein berühmter Jeſuit, deſſen Verdienſte um die Verbreitung des Chriſtenthums bereits in dem Art. „Ricci und die katholiſche Miſſion in China“ (Bd. XIII. S. 15 ff.) erwähnt ſind, zeichnete ſich nicht nur durch ſeinen Eifer als Miſſionär, ſondern auch durch vielſeitige Gelehrſamkeit und beachtungswerthe Leiſtungen als Schriftſteller aus. Geboren zu Köln im J. 1591, wurde er, ſobald er das Knabenalter erreicht hatte, von ſeinen gläubigen Eltern der lateiniſchen Schule ſeiner Vaterſtadt übergeben, um ſich auf das Studium der Theologie und den geiſtlichen Stand ſeiner Kirche vorzubereiten. Schon früh entwickelten ſich hier in ihm hoffnungsreiche Anlagen, welche ſeine Lehrer beſtimmten, ihn für den Jeſuitenorden auszubilden. Nachdem er daher durch angeſtrengten Fleiß in den Sprachen und Wiſſenſchaften, beſonders im Lateiniſchen, in der Philoſophie und in mehreren Theilen der Mathematik, gründliche Fortſchritte gemacht hatte, begab er ſich nach Rom, wo er im Collegium Germanicum das zu Köln erfolgreich begonnene Studium mit ſolchem Eifer fortſetzte, daß er von den Vorſtehern des Ordens zum Miſſionär nach China auserſehen wurde, um an die Stelle des dort plötzlich verſtorbenen Pater Joh. Terentius zu treten. Gründlich vorbereitet und überdies reich ausgeſtattet mit Geſchenken, welche ihm der glaubenseifrige Herzog Maximilian von Bayern für den Kaiſer von China übergeben hatte, trat er die gefahrvolle Reiſe nach dem Schauplatze ſeiner Thätigkeit muthig und entſchloſſen an. Was er daſelbſt ſeit dem J. 1628 bis zu ſeinem am 15. Aug. 1666 erfolgten Tode unter den ſchwierigſten Verhältniſſen durch Verſtand, Gewandtheit und Karakterſtärke gewirkt hat, iſt in dem oben angeführten Artikel der Real-Encyklopädie ausführlich mitgetheilt. Aber er beſchränkte ſich nicht darauf, durch eine umſichtige Anwendung ſeiner vielfachen Kenntniſſe das Chriſtenthum unter den Chineſen zu befördern, ſondern erlernte auch die Sprache dieſes Volkes ſo gründlich, daß er in derſelben gemeinſchaftlich mit Jakob Rho viele mathematiſche Werke ſchrieb, welche vierzehn Bände ausmachen, und in die er zur Verbreitung der chriſtlichen Lehre ganze Stellen aus den Schriften des Leonhard Leſſius: de providentia Dei, de octo beatitudinibus und explicatio imaginum vitae Christi, in's Chineſiſche überſetzt, einſchob. Sein werthvollſtes und verdienſtlichſtes Werk iſt jedoch die Historica narratio de initio et progressu missionis Societatis Jesu apud Chinenses, praesertim in Regia pequinensi ab anno 1581 usque ad 1661. Es erſchien in der erſten Ausgabe noch vor des Verfaſſers Tode 1665 zu Wien, darauf 1672 zu Regensburg, und iſt noch in neueren Zeiten in's Deutſche überſetzt und mit Anmerkungen herausgegeben worden von Mannegg, Wien 1834.

Vergl. außer den ausführlicheren Schriften über die katholiſche Miſſion in China: Jöcher, allgem. Gelehrten-Lexikon, Th. IV. S. 212 f. G. H. Klippel.

Schallum, שַׁלֻּם, ermordete im J. 771 v. Chr. (ſo die gewöhnliche Chronologie bei Winer, nach Ewald 770, Thenius 773, Bunſen 760, Movers [Phönizier II, 1. S. 372 f.] ſogar 740!) den König von Iſrael, Sacharja, Sohn Jerobeam's des Zweiten, in Samaria, wider welchen er ſich mit Vielen verſchworen hatte. Er war ein Sohn eines gewiſſen Jabes (nicht, wie Hitzig [kl. Proph. S. 95] meint, aus Jabes in Gilead), vermochte aber kaum einen Monat lang ſich auf dem uſurpirten Throne zu behaupten, indem er alsbald wieder von Menahem (ſ. den Art.) um Thron und Leben gebracht wurde (ſ. 2 Kön. 15, 10 ff.). Wahrſcheinlich mit Anſpielung auf dieſe kurze Dauer ſeiner Regentenherrlichkeit wird bei Jer. 22, 11. ein jüngerer Sohn des Königs Joſia von Juda, der, Nachfolger ſeines Vaters auf dem Throne, gefangen im Exile ſtarb (V. 12.), ebenfalls „Schallum“ genannt, d. h. als ein zweiter Schallum bezeichnet.

Gemeint ist ohne Zweifel Joachas (s. d. Art.), vgl. auch 1 Chron. 3, 15. S. weiter Ewald, Gesch. Isr. III, S. 305. 417 (1. Aufl.); Duncker, Gesch. d. Alterth. I, S. 364; Hitzig, Comment. z. d. kl. Proph. S. 145, und zu Jerem. S. 166 f.; Hengstenberg, Christol. des A. T. III, S. 540; Winer, RWB. — Der Name Schallum kam außerdem in Israel öfter vor, z. B. 2 Kön. 22, 14., Esr. 2, 42. 7, 2. 10, 24. 42., Neh. 3, 12., 1 Chron. 2, 40. Rüetschi.

Schaltjahr der Hebräer, s. Jahr der Hebräer.

Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen, s. Opus supererogationis.

Schatzung ist das Wort, mit welchem Luther das griechische *ἀπογραφή* wiedergibt. Von einer *ἀπογραφή* ist im Neuen Testamente zweimal die Rede, nämlich Luk. 2, 1 ff. und Apg. 5, 37. An letzterer Stelle läßt Lukas den Pharisäer Gamaliel im Synedrium an den Aufstand des Galiläers Judas in den Tagen der Schatzung (*ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς*) erinnern. Nach Josephus (Ant. 18, 1. 2) erregte ein gewisser Judas aus Gamala in Gaulanitis, welcher von Josephus (Ant. 20, 5. 2; bell. jud. 2, 8. 1) auch Judas der Galiläer (s. dies. Art. Bd. VII. S. 126) genannt wird, einen Aufstand gegen die Römer, als Augustus durch den Statthalter von Syrien, Quirinus, einen Census unter den Juden abhalten ließ. Die von Lukas (Apg. 5, 37.) erwähnte *ἀπογραφή* ist also identisch mit der von Josephus erwähnten unter der Statthalterschaft des Quirinus; als die allbekannte Schatzung nennt sie Gamaliel a. a. O. schlechtweg *ἡ ἀπογραφή*. Beides, daß Lukas diese Schatzung genau kennt*), da er sogar von ihren Folgen, nämlich der Empörung des Galiläers Judas unterrichtet ist, sowie daß er sie als die eine und allbekannte Schatzung hinstellt, ist von Wichtigkeit zur Lösung der schwierigen Frage nach dem Verhältniß, in welchem zu dieser *ἀπογραφή* die Luk. 2, 1 ff. erwähnte *ἀπογραφή* stehe. Bezüglich letzterer erzählt uns der Evangelist zuvörderst in V. 1., daß in jenen Tagen, nämlich in den Tagen, in welchen das Kap. 1. Erzählte geschah, also in der letzten Zeit Herodis des Großen, von Cäsar Augustus ein Edikt ausgegangen sey, daß alle Welt geschatzt würde (*ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*). Das Verbum *ἀπογράφειν*, eigentlich aufschreiben, in Listen eintragen, erscheint hier in der speziellen Bedeutung censere, in die Steuerlisten eintragen, katastriren. Es fragt sich nun aber, ob eine *ἀπογραφή* der ganzen *οἰκουμένη***) damals möglich gewesen und wahrscheinlich sey, und besonders, ob dieselbe auch in Palästina zur Zeit Herodis I. habe stattfinden können. Dav. Fried. Strauß (Leben Jesu, 4. Aufl. I, 227) und Andere läugnen es, aber ohne hinreichenden Grund. Zwar meldet allerdings kein gleichzeitiger Schriftsteller, daß Augustus im letzten Jahre des Herodes einen Census des ganzen Imperium Romanum abgehalten habe. Allein es ist nicht zu übersehen, daß die Nachrichten aus jener Zeit überhaupt sehr dürftig sind. Josephus hatte in seinem Verhältniß zu den Römern Grund genug, über derartige von Rom aus diktirte Maßregeln, welche bei den Juden nur Unzufriedenheit erregen konnten, mit Stillschweigen hinwegzugehen; er würde wohl auch den unter Quirinus im J. 759 u. c. abgehaltenen Census unerwähnt gelassen haben, wenn nicht dieser Census die Veranlassung zu dem Aufstand des Judas gewesen wäre. Bei Dio Cassius findet sich gerade über jene Zeit eine Lücke von 10 Jahren. Von Tacitus und Suetonius aber dürfen wir bei der ihnen eigenen Bündigkeit und Kürze kaum ausführlichere Nachrichten erwarten. Gleichwohl finden wir gerade bei ihnen Notizen, welche eine unter Augustus vorgenommene Katastrirung des orbis Romanus beweisen. Suetonius erzählt nämlich in seinem Octavius (cap. 28), daß Augustus den

*) Darüber, daß die Worte *μετὰ τοῦτον* (Apg. 5, 37.) keinen Verstoß gegen die Geschichte enthalten, vgl. Wieseler, chronolog. Synopse, S. 103 ff.

**) *Οἰκουμένη* ist, wie jetzt auch wohl allgemein anerkannt wird, nicht als Bezeichnung von ganz Judäa oder ganz Palästina, sondern im Sinne von orbis Romanus aufzufassen.

römiſchen Staatsbeamten und dem Senat ein rationarium imperii, d. i. eine ſtatiſtiſche Ueberſicht über das ganze Reich übergeben habe; in cap. 101 ſagt er nach genauer, daß er ein breviarium totius imperii, quantum militum sub signis ubique essent, quantum pecuniae in aerario et fiscis vectigalium residuis ebenſo wie ſein Teſtament verſiegelt und nach ſeinem Tode im Senate vorzuleſen befahlen habe. Tacitus endlich berichtet in den Annalen (I, 11), daß im Senat der libellus des Auguſtus vorgeleſen worden ſey, unter welchem libellus wir das breviarium oder rationarium des Suetonius zu verſtehen haben, und in welchem opes publicae continebantur, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones. Quae cuncta sua manu perscripserat Augustus. Auguſtus hat demnach in der That ſtatiſtiſche Tabellen verabfaßt, in welchen das ganze römiſche Reich kataſtrirt war, und zwar nicht bloß die Provinzen, ſondern auch die regna, die Königreiche der reges socii. In dieſem Kataſter war beides, die Wehrkraft und die Steuerkraft des ganzen Reiches, angegeben. Da nun Auguſtus an der Verfertigung dieſes breviarium ein ſolches Intereſſe hatte, daß er es eigenhändig niederſchrieb, ſo werden wir wohl annehmen dürfen, daß er Alles werde angewandt haben, um eine möglichſt große Genauigkeit und Vollſtändigkeit deſſelben zu erzielen. Und wenn er auch die Reiche der reges socii in ſein breviarium aufnahm, ſo wird er wahl ſchwerlich das Reich des Herodes davon ausgeſchloſſen haben. Wie wenig Umſtände die Römer mit den Reichen der reges socii zu machen pflegten, erſieht man z. B. daraus, daß ſie nach Tacit. annal. VI, 41 auch die Cliten, eine Völkerſchaft in dem ciliciſchen Hochlande, welche einem eigenen Könige, dem Cappadocier Archelaus, unterworfen waren, nach römiſcher Art beſteuerten, worüber freilich ein Aufſtand ausbrach. (Vergl. auch Huſchke, Cenſus und Steuerverfaſſung der früheren römiſchen Kaiſerzeit, S. 64: „Waren nun aber in Italien und den Provinzen die römiſchen Städte ſelbſt dem Reichscenſus unterworfen, ſo mußte daſſelbe um ſo viel mehr auch von den freien Städten und den Königen gelten, die innerhalb oder an den Gränzen der Provinzen den römiſchen Senat oder den Kaiſer als ihren Schutzherrn anerkannten. Doch wurden dieſe zunächſt und formell ausſchließlich von ihren einheimiſchen Obrigkeiten nur auf Veranlaſſung und unter mehr oder weniger höflicher Aufſicht der römiſchen zum Cenſus berechtigten Behörden cenſirt.“) Es iſt hiernach nicht zu bezweifeln, daß Auguſtus eine Kataſtrirung des ganzen Reiches mit Einſchluß der den regibus sociis unterworfenen Länder zum Behuf der Feſtſtellung ihrer Wehr- und Steuerkraft, und wahl auch in der Abſicht, eine allgemeine Beſteuerung einzuführen, veranſtaltete und zu Ende brachte. Weniger ſicher iſt, ob durch jenes Edikt, welches Lukas erwähnt, eine gleichzeitige Kataſtrirung des ganzen römiſchen Reiches, oder eine ſucceſſive der einzelnen Theile deſſelben angeordnet worden ſey; letzteres dürfte das Wahrſcheinlichere ſeyn. — Von dieſer *ἀπογραφή*, ſoweit dieſelbe Paläſtina betraf, berichtet nun Lukas in V. 2. weiter: *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.* Hier iſt nun vor allen Dingen fraglich, in welchem Verhältniß nach der Anſicht des Lukas *Κυρήνιος* oder Quirinus zu der *ἀπογραφή*, durch welche Joſeph und Maria zu ihrer Reiſe von Nazareth nach Bethlehem veranlaßt wurden, geſtanden ſey. Die Reiſe Joſeph's nach Bethlehem kann ſpäteſtens in das Jahr 749 oder 750 u. c. fallen, da ſie nach zur Zeit Herodis des Großen geſchah, Herodes aber bereits im J. 750 u. c. ſtarb. Ihm folgte in Judäa, Idumäa, Samaria und den Küſtenſtädten ſein Sohn Archelaus als König nach, wurde aber bereits 759 u. c. verbannt. Judäa und Samaria wurde nun zur Provinz Syrien geſchlagen. In Syrien war in der letzten Zeit Heradis des Großen Sentius Saturninus (744—748) Statthalter; ihm folgte im J. 748 Varus nach und behielt dieſe Würde bis nach Heradis Tod (vgl. Jos. ant. 17, 8. 1 mit 9, 3 und 10, 1). Im J. 759, alſo in demſelben Jahre, in welchem Archelaus nach Vienne verbannt wurde, trat Quirinus die Statthalterſchaft Syriens an und verwaltete ſie bis zum J. 764. Gleich nach ſeiner Ankunft hatte er nach Jos. ant. 17,

13. 5; 18, 1. 2 einen Cenſus in ſeiner Provinz abzuhalten, welcher beſonders den Juden zu ſo großem Anſtaß gereichte, daß Judas jenen bereits erwähnten Aufſtand erregte. Hat nun etwa Lukas dieſen Cenſus des Quirinus vom J. 759 fälſchlich in die Zeit Heradis des Großen, und zwar in das Jahr 749 zurückdatirt? Oder iſt ihm wenigſtens, wafern man zugibt, daß bereits in der letzten Zeit Heradis des Großen etwas Cenſusartiges in Paläſtina ſtattgefunden hat, eine Verwechslung des Quiriniſchen Cenſus mit dem begegnet, was bereits in der Zeit Herodis des Großen Cenſusartiges ſtatthatte? Beides, die Zurückdatirung und die Verwechslung, iſt ſehr unwahrſcheinlich, letztere darum, weil Lukas, wie Apg. 5, 37. zeigt, die Schatzung des Quirinus ſehr wohl, ſogar mit den ſie begleitenden Nebenumſtänden, kennt. Aber auch eine abſichtliche Zurückdatirung kann nicht angenommen werden, ohne dem Evangeliſten eine Ungereimtheit aufzubürden; es kann Lukas nicht ſagen wollen, in jenen Tagen, den Tagen Heradis des Großen, habe eine Schatzung Paläſtina's unter Quirinus, dem Statthalter von Syrien, ſtattgefunden. Denn ſo lange Paläſtina einen eigenen König hatte — war dieſer König auch nur ein rex socius —, ſtand es nicht unter dem Statthalter von Syrien; auch ſtand der König der Juden in keinerlei Abhängigkeitsverhältniß von dem ſyriſchen Statthalter, ſondern unmittelbar unter dem römiſchen Cäſar. Demnach konnte auch der Statthalter von Syrien in keiner Weiſe bei einem in Paläſtina abzuhaltenden Cenſus betheiligt ſeyn; ein Cenſus in Paläſtina konnte vielmehr nur durch Paläſtina's König abgehalten werden. Wollte man aber auch annehmen, nach des Evangeliſten Vorſtellung habe der Cenſus nicht mehr zu Herodis Lebzeiten, ſondern erſt nach deſſen Tode, unter der Regierung des Archelaus (im J. 750), ſtattgehabt, ſo würde ebenſo unerklärlich ſeyn, wie Quirinus, als Statthalter von Syrien, bei dieſem Cenſus in Paläſtina habe betheiligt ſeyn können. Gerade aus dem, was uns Lukas über den Cenſus berichtet, läßt ſich vielmehr nachweiſen, daß er einen von dem Quiriniſchen Cenſus des Jahres 759 verſchiedenen Cenſus in der letzten Lebenszeit des Herodes, als deſſen Geſammtmonarchie noch beſtand, meine. Denn der Evangeliſt läßt Joſeph und Maria durch den Cenſus veranlaßt werden, von ihrem Wohnort Nazareth in Galiläa nach Bethlehem in Judäa zu reiſen. Hätten nun Judäa und Galiläa zu der Zeit, als der von Lukas gemeinte Cenſus ſtattfand, verſchiedenen Territorien angehört (was bekanntlich ſeit Heradis des Großen Tod der Fall war, indem Judäa an Archelaus, Galiläa an Herodes Antipas von 750 bis 792 fiel), ſo wäre es völlig undenkbar, daß der Unterthan eines Fürſten in das Gebiet eines anderen Fürſten habe reiſen müſſen, um ſich cenſiren zu laſſen; der von Lukas gemeinte Cenſus war daher nur ſo lange möglich, als Nazareth und Bethlehem ein und demſelben Gebiete unter ein und demſelben Fürſten angehörte. Wenn nun aber ſonach der Evangeliſt weder die Quiriniſche Schatzung in die Zeit Herodis I. fälſchlich zurückdatirt, noch auch die Kataſtrirung unter Herodes mit der Schatzung unter Quirinus verwechſelt haben kann, wie iſt dann ſeine Angabe in V. 2. zu verſtehen? Am leichteſten machen es ſich diejenigen, welche V. 2. als ein zwar altes, aber falſches Gloſſem betrachten, aber für *Κυρηνίου* leſen *Σατορνίνου*, oder vor *ἡγεμονεύοντος* die Worte *πρὸ τῆς*, welche ſie nach *πρώτη* ausgefallen glauben, in den Text einſchalten. Allein zu ſolchen Gewaltthätigkeiten hat man kein Recht, da ſich keine hierauf hindeutenden Varianten finden. Mit Berufung auf Tacitus (annal. III, 48), wonach Quirinus um die Zeit der Geburt Jeſu in außerordentlichen kaiſerlichen Aufträgen im Orient war, nahmen Andere, wie Neander und Hug, an, es habe zu den dem Quirinus gewordenen Aufträgen gehört, eine *ἀπογραφή* in Syrien und Paläſtina abzuhalten, und glauben hievon die Worte *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* verſtehen zu dürfen; allein dies hätte nicht mit *ἡγεμονεύειν τῆς Συρίας* ausgedrückt werden können, da dieſer Ausdruck nur beſagen kann: Befehlshaber von Syrien ſeyn. Vollends ſprachwidrig aber iſt die Erklärung Münters, dieſe Schatzung ſey geſchehen unter Quirinus, dem nachmaligen Statthalter von Syrien; dies hätte heißen müſſen: *ἐπὶ Κυρηνίου, τοῦ ὕστερον ἡγεμονεύ-*

ὀντι τῆς Συρίας. Scheinbarer iſt die Auffaſſung Huſchke's und Wieſeler's, welche πρώτη camparativiſch nehmen und erklären: dieſe ἀπογραφή war die erſte und geſchah eher, als Quirinus Statthalter von Syrien war; nach dieſer Erklärung würde Lukas ein Doppeltes hervarheben, nämlich einmal, daß die unter Herodes geſchehene Schatzung die erſte geweſen ſey, welche überhaupt in Paläſtina ſtatthatte, und dann, daß ſie der allgemein bekannten unter der Statthalterſchaft des Quirinus nach vorausging. Allein, wenn auch nicht geläugnet werden darf, daß πρῶτος unter Umſtänden in ſalcher Bedeutung gebraucht werden könne (vgl. Raſt, griech. Grammatik, 7. Ausg. §. 97. Anm. 15), ſo läßt ſich dach kein Beiſpiel beibringen, in welchem πρῶτος in Verbindung mit einem genitivus participii wie ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου in dieſer Bedeutung vorkäme; auch würde der Evangeliſt, wenn dies ſeine Meinung geweſen wäre, ſchwerlich ſich ſa mißverſtändlich ausgedrückt, ſandern ſtatt πρώτη ἡγεμονεύοντος deutlicher geſchrieben haben: πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν κτλ. Andere Verſnche, V. 2. zu erklären, ſiehe in den Cammentaren. Zu einem richtigen Verſtändniß der fraglichen Worte gelangt man nur dann, wenn man, wie Haſmann, Ebrard, Lichtenſtein und Andere, zunächſt beachtet, daß es πρώτη nnd nicht ἡ πρώτη heißt, daß alſo πρώτη nicht zu dem Subjekt ἀπογραφή, ſondern zu dem Prädikate ἐγένετο gehört, und ferner, daß das Prädikat nicht heißt ἦν, ſandern ἐγένετο. Nnr darf man freilich nicht etwa ſtatt αὕτη leſen wallen αὐτή, um dann zu erklären: das Gebat der Schatzung erging bereits in den Tagen Heradis; die Schatzung ſelbſt aber geſchah erſt unter der Statthalterſchaft des Quirinus. Denn wäre dies die Meinung des Evangeliſten, ſo würde er ſchwerlich die Adverſativpartikel δὲ nach αὐτή einzuſchalten unterlaſſen haben. Man hat vielmehr, wie herkömmlich, αὕτη zu leſen und dann zu erklären: Auguſtus befahl, die ganze Welt zu ſchatzen; dieſe van Auguſtus anbefahlene Schatzung wurde als die erſte Schatznng der οἰκουμένη vallzagen unter der Statthalterſchaft des Quirinus in Syrien. Lukas ſpricht ſich ſomit in V. 2. darüber aus, in welchem Verhältniß die unter Herades I. angeardnete Schatzung zu der bekannten unter Quirinus ſtehe, daß es nämlich eigentlich ein und dieſelbe erſte Schatzung, van welcher die οἰκουμένη betraffen wurde, ſey, daß ſie unter Herades bereits angeardnet, aber erſt unter Quirinus vallzagen worden und zu Ende gekommen ſey. Es iſt hieraus zu ſchließen, daß der Vallzug der Schatzung, wamit nach V. 3. noch unter Herades ein Anfang gemacht warden war, wenigſtens für Paläſtina bald ſiſtirt und erſt ſpäter unter Quirinus van Neuem aufgenommen und zn Ende gebracht wurde. Weshalb aber die Schatzung unter Herades I. ſiſtirt warden ſey, iſt leicht einzuſehen, wenn man bedenkt, wie verhaßt den Iſraeliten jede Volkszählung war, ſeitdem David durch ſeine Volkszählung ſa ſchweres Unglück über Iſrael gebracht hatte (vgl. 2 Sam. 24.), und wenn man bedenkt, daß auch zur Zeit des Quirinns in Folge des Cenſus ein Aufſtand ausbrach. Wahrſcheinlich war anch gegen Herades I., als er auf Befehl des Auguſtus die Schatzung vornehmen wollte, eine Empörung ausgebrochen, wie denn Joſephus gerade aus jener Zeit van einem Aufſtand eines gewiſſen Matthias und Judas gegen den Herodes zn berichten weiß, nnd zwar, wie Joſephus ausdrücklich angibt, weil von Herades allerlei (τινά) gegen das Geſetz Verſtaßendes vorgenammen wurde, was ihm die Aufrührer varwarfen (vgl. Ant. 17, 6. 2—4). Herades hat daher wahl ſelbſt eine Siſtirung des Cenſus bei den Römern erwirkt. — Auffallend hat man es gefnnden, daß nach der Angabe des Lukas in V. 3. der Cenſus nicht an dem jeweiligen Wahnarte vargenommen wurde, ſandern ein Jeder zu der Stadt reiſen mußte, welcher er nach ſeiner Abſtammung angehörte. Allein auch nach der römiſchen Cenſusweiſe wurde man nicht da, wa man incola, ſandern da, wa man civis war, cenſirt (vgl. Huſchke a. a. O. S. 65 nnd 175). Es iſt möglich, daß Lukas in V. 3. n. 4. nichts weiter ſagen will, als daß ein Jeder in die Stadt gereiſt ſey, in welcher er ſein forum originis hatte, und demnach Joſeph, der ſein forum originis in Bethlehem gehabt habe, dahin gereiſt ſey. Allein wahrſcheinlicher iſt, daß, um die jüdiſchen Nationaleigenthümlichkeiten zu ſchanen, der Cenſus

im Reiche Herodis nicht in römiſcher Weiſe, ſondern im Anſchluß an die jüdiſche Stammes- und Familieneintheilung vorgenommen wurde, und daß aus dieſem Grunde ein Jeder an den Ort reiſen mußte, von wo ſein Geſchlecht abſtammte. Daß in dieſer Weiſe der Cenſus in Paläſtina unter Herodes I. hatte abgehalten werden ſollen, iſt um ſo wahrſcheinlicher, als, wie Wieſeler (chronolog. Synopſe, S. 107) richtig bemerkt, bereits längſt von den jüdiſchen Gewalthabern öffentliche Geſchlechtsregiſter angelegt worden waren, durch welche die Vornahme des Cenſus weſentlich erleichtert werden mußte (vgl. Josephi vita §. 1). — Wenn ein Cenſus abgehalten wurde, ſo gaben die zu Cenſirenden ihren und ihrer Weiber und Kinder Namen und Alter an (vgl. Huſchke a. a. O. S. 175. 176); Frauen und Kinder brauchten ſich nicht perſönlich zu ſtellen. Wenn auch Frauen und Kinder vor den censitores erſcheinen mußten, ſo war dies nach Lactantius (de mortibus persecutorum, cap. 23) ein Zeichen ungewöhnlichen Druckes und beſonderer Härte. Lukas ſagt nun auch in V. 5. nicht geradezu, daß Maria perſönlich vor dem consitor habe erſcheinen müſſen, ſondern nur, daß Joſeph nach Bethlehem gereiſt ſey, um ſich mit ſeinem Weibe cenſiren zu laſſen. Es läßt ſich daher wohl annehmen, daß für Joſeph anderweitige Gründe vorlagen, weshalb er Maria nach Bethlehem mitnahm, etwa weil er ſie in jenen bewegten Zeiten bei ihrer ſchon ſo weit vorgerückten Schwangerſchaft nicht allein in Nazareth zurücklaſſen wollte, oder weil er, wie aus Matth. 2, 22. hervorzugehen ſcheint, überhaupt die Abſicht hatte, nicht wieder nach Nazareth zurückzukehren, ſondern ſich in Bethlehem anzuſiedeln. Der von dem Evangeliſten gebrauchte Ausdruck läßt aber allerdings auch die Deutung zu, daß Maria zum Behufe des Cenſus perſönlich vor der Obrigkeit habe erſcheinen müſſen, vielleicht weil ſie eine Erbtochter war und als ſolche eigenes Vermögen beſaß, welches ſie perſönlich ſatiren mußte.

Die ſehr zahlreiche Literatur findet ſich, abgeſehen von den Einleitungen in das Neue Teſtament, aufgeführt in den Commentaren zu Luk. 2, 1—5. und in Winer's Realwörterbuch s. v. „Quirinius“ und „Schatzung“. Wir beſchränken uns daher auf die Erwähnung von Folgendem: Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evangel. Geſchichte, S. 180 ff. Hug, Gutachten ꝛc., S. 95 ff. Huſchke, über den zur Zeit der Geburt Chriſti abgehaltenen Cenſus. Kirmß, Anzeige des Vorigen in der neuen Jenaer Literaturztg., 1842, S. 419 ff. Huſchke, über den Cenſus und die Steuerverfaſſung ꝛc. Vorwart, S. IV ff. Hofmann, Weiſſagung und Erfüllung, Bd. II. S. 54 ff. Wieſeler, chronalagiſche Synopſe, S. 73 ff. Ebrard, wiſſenſchaftliche Kritik ꝛc., 2. Aufl., S. 168 ff. J. v. Gumpach, die Schatzung, in Stud. u. Krit. 1852, S. 663 ff. Zumpt, commentationum epigraphicarum vol. alt., p. 73—150. Kayſer, Anzeige des Vorigen in den Münchener gelehrten Anzeigen, 1856, Col. 10 ff. Lichtenſtein, Lebensgeſchichte des Herrn Jeſu Chriſti, S. 78 ff. A. Köhler.

Schaubrode, לֶחֶם פָּנִים oder הַמַּעֲרֶכֶת לֶ, 2 Moſ. 25, 30. 35, 13. 39, 36., 1 Sam. 21, 7., 1 Kön. 7, 48., 2 Chron. 4, 19. Onkel. אפיא לחם. LXX ἄρτοι ἐνώπιοι, τοῦ προσώπου Aqu. προσώπων. V. panes faciei, —erum*), Brode des Angeſichts, weil vor dem Angeſichte (לִפְנֵי 2 Moſ. 25, 30. 40, 23., 3 Moſ. 24, 6.) Jehovah's aufgeſtellt; daher auch Brod der Aufſtellung, לֶ הַמַּעֲרֶכֶת (ערך, ordine disponere) 1 Chron. 9, 32. 23, 29., 2 Chron. 29, 18., Nehem. 10, 34. und מַעֲרֶכוֹת 3 Moſ. 24, 6. LXX ἄρτοι τῆς προθέσεως (Matth. 12, 4., Luk. 6, 4., Hebr. 9, 2. per hypall. πρόθεσις τῶν ἄρτων) oder τῆς προσφορᾶς (1 Kön. 7, 48.). Vulg. Hier. panes propositionis. Einmal לֶ הַתָּמִיד 4 Moſ. 4, 7. nach 2 Moſ. 25, 30., weil

*) Maim. Tmid. 5, 9, Abarb. ad leg. 194, 3 u. A. leiten den Namen von der Geſtalt der Brode her: — ut diceretur panis facierum, quod ei (in Folge des Umbiegens der Ränder) multae quasi facies erant! Deyling, obs. sacrae II, 158 sq. Andere Erklärungen (panes praesentiae sc. Dei bei Castalio bibl. crit., Wolters u. A.) ſ. bei Schlichter, diss. de pan. fac. Ug. X. C. 1. §. 3.

der Tiſch nie von dieſem Brode leer ſeyn ſollte. Auch לֶ֫חֶם קֹדֶשׁ 1 Sam. 21, 5., wie ſie denn V. 6. קֹדֶשׁ und 3 Moſ. 24, 9. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים κ. ἐξ. heißen. Bei Joſ. Alt. 8, 3. 7 ἄρτοι τοῦ θεοῦ. Hinſichtlich der Literatur vgl. Schlichter de pan. fac. in Ugol. thes. X, 895 sqq.; Ugol. de mensa et panib. propos. ib. p. 997 sqq.; L. Wolters, diss. de mensa et panib. propos. praes. Rhenferdi, Franek. 1703; Carpzov, appar. p. 278 sqq.; Deyling, obs. II, 157 sqq.; Lundius, Heiligthümer S. 122 ff.; Bähr, Symbol. I, 409. 425—438; Scholl, Stud. der württ. Geiſtl. IV, 1. S. 56 ff.; Keil, Archäol. I, 108 ff.; Winer, RWB.

Nach der Zahl der 12 Stämme Iſraels (nicht der Monate oder Zodiakalzeichen, wie Philo und Joſephus) wurden im iſraelitiſchen Heiligthum, im Heiligen, auf dem Schaubrodtiſch (ſ. d. folg. Art.), ganz nahe am Vorhang des Allerheiligſten, 12 Brodkuchen (חַלּוֹת 3 Moſ. 24, 5., R. Sal. ad Ex. 25., Maim. Tmid. 4, 12. placentae crassae, im Unterſchied von den dünnen רְקִיקִין) aus feinſtem Waizenmehl (סֹלֶת, nach M. Menach. 6, 7. bab. 85 durch 11 Siebe, נְפוֹת, geſichtet) aufgeſtellt, in 2 Schichten von je 6 Broden, jedes von 2 Omer (etwa 1/11 württemberg. Simri, 2½ Dresdener Mäßchen, was ziemlich große Kuchen gibt). Zugabe dazu war nach 3 Moſ. 24, 7. reiner Weihrauch, לְבֹנָה זַכָּה, nach Joſ. Alt. 3, 10. 7 und M. Men. 11, 7 sq. in 2 Schaalen, auf den Schichten, עַל־הַמַּעֲרֶכֶת, nach rabbiniſcher Tradition jedoch (Siphra 52, 4. bab. Men. 98; R. Meir ad Men. 11, 5; Maim. beth habbech. 3, 15) zwiſchen dieſelben geſtellt. Nach ägyptiſcher Tradition in LXX 3 Moſ. 24, 7. (καὶ ἅλα) und Philo [opp. II, 151] kam Salz (aber kein Oel, bab. Men. 59, Siphra 8) hinzu. Ob die Kuchen geſäuert oder ungeſäuert geweſen, ſagt der Text nicht ausdrücklich. Knobel behauptet Erſteres, weil ſie ja, wie die Pfingſtbrode, nicht geopfert, ſondern von den Prieſtern gegeſſen worden ſeyen und gleichſam das tägliche Brod im Hauſe Jehovah's vorſtellten, auch ungeſäuerte Brode immer nur friſch gebacken genoſſen wurden; der Sauerteig habe das Salz erſetzt. Die einſtimmige Tradition iſt für's Gegentheil, — Men. 5, 1 sq. bab. 55; Succa 5, 6; Siphra 7, 3. 18, 2; Joſ. Alt. 3, 6. 6 u. 10, 7, der ſie ἀζύμους und πάνυ καθαροὺς nennt, und Philo, de congr. quaer. erud. grat. V, 1. p. 543: χρησμοῖς προστεταχται δώδεκα ἄρτους ἀζύμους ταῖς φύλαις ἰσαρίθμους προστιθέναι κτλ. Die Bereitung dieſer Kuchen hatte am Vorſabbath eine Familie der Kahathiten (1 Chron. 9, 32.; nach den Rabbinen die בֵּית גַּרְמוּ, M. Schekal. 5, 1. hieros. 48, 4; M. Jom. 3, 2. bab. 38) zu beſorgen, welche die Bereitungsart als Familiengeheimniß bewahrten (Jom. 3, 11). Im zweiten Tempel geſchah dies in einem beſonderen Gemach (בית המוקד, an der Mitternachtſeite des Prieſtervorhofs; Midd. 1, 6; Tam. 3, 3; ſ. Lightfoot, hor. hebr. p. 65; Dilherr, diss. acad. II, p. 194). Nach rabbiniſcher Tradition durften ſie, wie andere מנחות, auch in dem Flecken Bethphage gebacken werden; Maim. ad Sot. 2. f. 95, b; Ugol. l. c. p. 1054 sqq. Wenn ſie (in eiſernen Formen, רְשׁוּמִין, nach Jarchi ad Ex. 25, 29.; je zwei zumal, Ugol. l. c. p. 1068 sqq.) im heißen Ofen ausgebacken waren, wurden ſie bis zum Anbruch des Sabbaths in goldenen Formen auf dem Marmortiſch in der Vorhalle des Tempels aufbewahrt, um da zu verkühlen; Tam. 3, 3; Menach. 11, 10; Maim. in Tmid. 5, 7. Aus לֶ֫חֶם חם 1 Sam. 21, 7. ſchließen Kimchi, Wolters u. A., daß das Brod vielmehr bis zum Sabbath im Ofen warm gehalten worden ſey. Friſche Brode wurden jedenfalls ſogleich beim Sabbathsanbruch von den Prieſtern auf den Tiſch gelegt, nachdem die alten abgenommen waren (הוּסַר, 1 Sam. 21, 7: הַמְּסֻגָּרִים מִלִּפְנֵי יְהוָה). Dieſe wurden ſodann am heiligen Orte (tr. Sevach. 14, 4: intra vela; Maim. b. habb. 7, 11: intra castra Domini; im zweiten Tempel nach R. Jud. Leo de templ. 2, 18; Siphra 17, 2: in der gegen die nördliche Seite des innern Vorhofs geöffneten Speiſehalle) vom Hoheprieſter und von den männlichen, reinen Gliedern des Prieſterſtandes (Ausnahme 1 Sam. 21, 7., cf. Kimchi ad h. l.; Matth. 12, 4., Luk. 6, 4., vgl. darüber Meuschen N. T. ex Talm. illustr. p. 84 sq.; Wernsdorf, Dav. ἀρτοφάγος a filio Dav. excusat. Viteb. 1717

Schlichter l. c. p. 952 sqq.) als Hochheiliges, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, gegeſſen. Einem nur olivengroßen Stück ſoll nach Gem. Jom. 43, 3. 80, 1 wunderbar nährende Kraft innegewohnt haben. Ob ſie nur am Sabbath gegeſſen werden durften (R. Esaj. ad 1 Sam. 21: non edendi erant nisi Sabb. et exitu Sabb.; Maim. Tmid. 8, 2; Barten. und die meiſten Rabbinen) oder auch an jedem Wochentag (Kimchi, Chyträus) iſt ſtreitig. Nach Menach. 11, 9; Gem. Pes. 27, 1 ſollten ſie jedenfalls zwiſchen dem 9ten und 11ten Tag (Letzteres, wenn Feſttage vor dem Sabbath vorhergehen, an denen nicht gebacken werden darf), nachdem ſie gebacken waren, gegeſſen werden. Das Abnehmen und Wiederauftragen der Brode war die erſte Sabbathsverrichtung der Prieſter. Ueber die Form (nach jüdiſcher Tradition ein längliches Viereck, an zwei entgegengeſetzten Enden hörnerartig in die Höhe gebogen, gleichſam einen Torſo der Bundeslade darſtellend, in der Mitte mit Oel in Kreuzform beſtrichen oder mit kreuzweiſem Einſchnitt zum gleichmäßigen Zerbrechen in 4 *βλωμίδια*, quadras) und über die Größe (im zweiten Tempel 10 Handbreit lang, 5 breit, 1 Finger dick; der umgebogene Rand, קַרְנוֹת, 7 Finger oder Zoll hoch) hat der Talmud in M. Menach. 11 noch allerlei ſubtile, zum Theil widerſprechende Angaben. S. Schlichter l. c. p. 920 sqq.; Ugol. p. 1071 sqq.; Dassov. diss. de imag. rer. hebr. 5; Thenius, hebr. Maße, S. 11.; Winer unter „Schaubrode". Der Weihrauch wurde angezündet, לְבֹנָה, alſo ehe das alte (im zweiten Tempel auf den goldenen Tiſch der Vorhalle herausgebrachte) Brod unter die Prieſter zum Eſſen vertheilt wurde. S. Ugol. p. 1099 sq. Ueber den Modus der Vertheilung zwiſchen dem Hoheprieſter und den beiden am Sabbath ſich ablöſenden Prieſterklaſſen ſ. Gem. Succa f. 55 sq.; Jom. 1, 2; Maim. Tmid. 4, 10. 12. 14. Die typiſche Deutung bei Schlichter l. c. p. 991 sqq. Nach Joſephus a. a. O. geſchah das Anzünden des Weihrauchs nicht auf dem Räucheraltar, ſondern auf dem Brandopferaltar: „*ἐπὶ τῷ ἱερῷ πυρὶ ἐφ' ᾧ καὶ ὁλοκαυστοῦσι τὰ πάντα*", woraus man ſchließt, daß der abgenommene Weihrauch mit dem Morgenbrandopfer des Sabbaths angezündet worden ſey; vgl. R. Jud. Leo de templ. III, 12. §. 75. Vgl. über das Ritual M. Menach. 11, 7; Schlichter l. c. p. 933 sqq. 946 sqq.; Lundius S. 549. 944 f. —

Die Bedeutung der Schaubrode iſt ausgedrückt in den Worten מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם; ſie ſind ein Bundeszeichen von Seiten der Kinder Iſrael, ein Zeichen, wodurch ſie ſtetig (לֶחֶם תָּמִיד) ihre Verbindung mit dem Herrn, gleichſam als Seine fleißigen, dem Hausherrn wohlgefällige und bräuchliche Frucht ſchaffenden Hausgenoſſen bezeugen. So ſind ſie ein Symbol und Typus der geiſtlichen Speiſe, welche das Volk Gottes als eine augenfällige Bethätigung ſeiner Bundestreue vor dem Angeſicht des Herrn darſtellt, ein Sinnbild der geiſtlichen Arbeit Iſraels auf dem Acker des Reiches Gottes, wie Keil ſagt (Arch. I, S. 109; Temp. Sal. S. 152; vgl. Kurz, luther. Zeitſchr. 1851, S. 60 ff.). Iſrael erſcheint vor dem Herrn als ein Volk der Heiligung, des Fleißes in guten Werken, wie durch den Leuchter als Volk der Erleuchtung, durch den Räucheraltar als Volk des Gebets. Daß nur die Prieſter die Schaubrode eſſen durften, und zwar nur innerhalb des Heiligthums, würde dann bedeuten: Seyd fleißig in guten Werken; dann werdet ihr als ein prieſterliches Volk im Hauſe Gottes wohnen und aus Seiner Gemeinſchaft Heil und Segen empfahen. Daß erſt Chriſtus uns zu einem ſolchen prieſterlichen, in familiärer Gemeinſchaft mit Gott ſtehenden, zu guten Werken fleißigen Volk des Eigenthums macht, darauf beruht die nach Hebr. 8, 4. 9, 2. 10, 1. unzweifelhafte typiſche Bedeutung der *πρόθεσις τῶν ἄρτων*. Das mit dem Eſſen verbundene Weihrauchopfer geſchah לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַיהוָה, zum Lobpreiſe, eine Feuerung für Jehovah, wodurch Iſrael ſinnbildlich erinnert wurde und zugleich das Bekenntniß ablegte, daß es alle Frucht, mit welcher es vor dem Angeſichte Gottes erſcheint, allein dem Herrn verdankt und ſchuldig iſt, ihn dafür zu loben. Wenn, wie Winer meint, ſolche Deutungen zu tief ſind, ſo möchten wir vor der von ihm vertretenen urſprünglich Spencerſchen (Spencer, de leg. Hebr. ritt. ed. Pfaff II, 11.

p. 349; J. Mejer, de suff. praef., Brem. 1700; Wernsdorf, diss. Dav. ἀρτοφάγος; Dr. Paulus, des Apoſt. Paulus Ermahnungsſchreiben an die Hebr., S. 99; Ewald, Alt. I, S. 29: „geheiligter Reſt einer ganz entfernten Vorzeit) doch allzu trivialen Deutung, daß die Schaubrode die dem Jehovah vom Volk für alle Tage geweihte Speiſe darſtellen, wie die Fleiſchopfer die Feſtſpeiſe, noch derjenigen den Vorzug geben, die ſchon von einigen Rabbinen (Abarb. ſ. Meyer, annot. ad סֵדֶר עוֹלָם p. 754 und Hottinger, de jur. Hebr. p. 96; Lightfoot, opp. p. 183), von Carpzov (app. p. 278 [symbol. provident. divinae populo advigilantis et de victu prospicientis]), Clericus (Comm. ad Ex. 25, 23.), neuerdings von Meier (Dekal. S. 42) vorgebracht worden iſt, daß die Schaubrode im Volke das Bewußtſeyn haben erhalten ſollen, daß es Brod von Gott zur Ernährung brauche, überhaupt alle leiblichen Güter und Gaben dem Herrn zu danken habe. Nur ſpricht dagegen das מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם. Gewiß geht der Sinn dieſer tief bedeutſamen Worte über dieſe beiden, mehr an der Oberfläche ſtehen bleibenden Deutungen der Schaubrode hinaus. So ſehr auch Bähr bei ſeiner Deutung in die Tiefe geht (das Brod des Angeſichts iſt ihm das Brod, bei der durch deſſen Genuß man zum Schauen Gottes gelangt, woran die Seele ſich als dem wahrhaftigen Himmelsbrod ſättiget, Symbol des gnädigen Angeſichts Gottes; vgl. Wolters, diss. de mensa et pan. prop. II, §. 4), und ſo ſchön ſie harmonirt mit der älteren typiſchen Deutung, welcher die Schaubrode ein Typus des Meſſias ſind, als des מַלְאַךְ פָּנִים, als der perſönlichen Darſtellung des gnädigen Angeſichts Gottes und als des wahren Brodes des Lebens (Bähr I, S. 130; Wits. misc. I, p. 415 sq.; Deyling, obs. sacr. II, p. 163; Lundius S. 129 ff.; Schlichter l. c. p. 902. 955 sqq.; ſchon bei R. Bechai ad Ex. 25. und den Kabbaliſten; ſ. Jo. H. Michaelis, diss. de ang. Dei, Hal. 1702; Lightfoot, h. h. ad Jo. 6, 50.), ſo widerſpricht doch dieſer Anſicht das מֵאֵת בְּ״ י, wonach nicht Gott als der Gebende, ſondern die Menſchen als die Darbringenden anzuſehen ſind. Nicht minder widerſprechen dieſe Worte der Grundſtelle der Anſicht Baumgarten's (Pent. II, S. 56 f.), der, wie es ſcheint, eine vorbildliche Darſtellung des leibhaftigen Wohnens Jehovah's unter dem Volk in der Perſon Jeſu und ſeines Eſſens mit den Sündern darin findet, und Hillers (Syſt. der Vorbilder, herausg. v. Knapp I, S. 221), daß Jeſus nach ſeinem Tod im Unſichtbaren vor dem Angeſichte Gottes ſich dargeſtellt habe als das Licht und Leben der Menſchen. Eher ſtimmt noch mit מֵאֵת die typiſche Deutung von Lundius a. a. O. auf das Verdienſt Chriſti, das die Gläubigen Gott vor Augen legen, bittend, Er wolle in Anſchauung deſſelben uns gnädig ſeyn. Die ältere Typik artete freilich auch in Ausdeutung dieſes Bildes in die willkürlichſten Spielereien aus, z. B. die 2 Omer ſollen die in Chriſto eins gewordenen Juden und Heiden, oder die göttliche und menſchliche Natur in Chriſto, ſeine Weisheit und ſeine Tugend u. ſ. w. bedeuten! Mögen wir dieſes tiefſinnige Symbol nun betrachten, wie wir wollen, die lectisternia, μεγαλάρτια der heidniſchen Culte (beſonders des römiſchen [Liv. 5, 13. 7, 2, 27. 21, 62. 22, 1], griechiſchen [Plut. Is. Eust. ad Il. p. 262; Athen. deipnos. 3, 25], auch des babyloniſchen [Jeſ. 65, 11., Jer. 7, 18. 44, 17. Bel zu Babel V. 11 ff., Baruch 6, 26., vgl. Macrob. Sat. 3, 11] und ägyptiſchen [Ael. var. hist. 11, 17]) ſind doch gewiß etwas ganz Anderes, wie Bähr I, S. 436 hinreichend nachgewieſen hat. Und ſofern die lectisternia des Heidenthums nicht roher Anthropomorphismus ſind, ſondern eine ſymboliſche Bedeutung haben, wie etwa im ägyptiſchen Cult die Iſisbrode (Clem. Alex. protr. p. 14), beſteht das Gemeinſame in nichts Weiterem, als daß hier, wie im iſraelitiſchen Cult, vom Brode ein ſymboliſcher Gebrauch gemacht wurde. Leyrer.

Schaubrodtiſch, Schautiſch, שֻׁלְחַן הַפָּנִים 4 Moſ. 4, 7.; שׁ״ הַמַּעֲרֶכֶת 1 Chr. 28, 16., 2 Chr. 29, 18.; LXX ἡ τράπεζα τῆς προθέσεως; הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר 3 Moſ. 24, 6., 2 Chr. 13, 11. Dieſes 2 Moſ. 25, 23 ff. 37, 10 ff. näher beſchriebene Geräthe des Heiligen war 1) in der Stiftshütte ein 2 Ellen langer, 1 Elle breiter

und 1½ Ellen hoher Tiſch (vgl. Ugol. de mensa, thes. X. p. 1006 sq.; nach R. Juda Ellen von 5, nach R. Meir von 6 Handbreiten, ſ. bab. Men. f. 96; Barten. ad Men. 11, 5) aus Schittimholz, mit feinem Goldblech überzogen, auf 4 Füßen ruhend, mit einem goldenen Kranz (זֵר, Joseph. πλέξ, geſchlängelt; LXX στρεπτὸν χυμάτιον, architeкt. term. wellenförmig, cf. Vitruv. IV, 1) um die Platte. Unterhalb der Platte befand ſich eine mit ähnlichem goldenem Kranz verzierte, die Füße zuſammenſchließende, handbreite Leiſte, מִסְגֶּרֶת (LXX στερεώνη), unter welcher da, wo die Füße mit der Leiſte zuſammenſtoßen (לְעֻמַּת מ׳), 4 Ringe (טַבָּעוֹת, LXX δακτύλιοι, Joseph. κρίκοι) für die Tragſtangen angebracht waren (4 Moſ. 4, 7 f.). Vgl. Züllig, die Cherubwagen, S. 65; die Abb. bei Witsius, misc. sacr. I, p. 336, und die freilich unzuverläſſige Beſchreibung bei Joſ. Alt. 3, 6. 6, wonach die Füße oben viereckig waren, unten rund und zugeſpitzt ausliefen, wie die dariſchen Bettſtellen. S. Schlichter, de mens. fac. in Ugol. thes. X. p. 866 sqq. Bähr nimmt nach Jarchi, Abenesra u. A. nur einen Kranz um die Verſchlußleiſte an, Winer dagegen nach Joſeph, Abarbenel u. A. zwei, den einen um die Platte, den andern um die Verſchlußleiſte; auch die Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus zeigt 2 Kränze, einen untern, zerbrochenen und einen obern, noch unverletzten. Lundius läßt die Verſchlußleiſte mit 2 je handbreiten Kränzen um die Tiſchplatte laufen, ſo daß der obere Kranz 4 Finger hoch den Tiſch überragte, der untere ebenſo weit unter den Tiſch hinunterging; Baumgarten ebenſo mit dem Unterſchiede, daß er einen Kranz innerhalb der מִסְגֶּרֶת den Uebergang zur Tiſchplatte vermitteln, den andern außen herumgehen läßt. Die verſchiedenen Meinungen der Rabbinen hierüber ſ. Ugol. l. c. p. 1011 sqq. Der Tiſch ſtand auf der Mitternachtſeite des Heiligen (2 Moſ. 26, 35. 40, 22., vgl. Joſ. Alt. a. a. O., bab. Jom. 33, 2), nach rabbiniſcher Tradition, wie auch der Leuchter (dagegen nicht die Bundeslade) nach der Längenſeite der Hütte aufgeſtellt (M. Men. 11, 6. bab. 98; Maim. beth habb. 3, 12). Beim Transport wurde er ſammt Zubehör nach 4 Moſ. 4, 7. in eine blaupurpurne Decke gewickelt. Leusden (phil. hebr. diss. 38) und Burmann (syn. theol. 4, 14) nach Kimchi machen daraus irrigerweiſe ein beſtändig auf dem Tiſch ausgebreitetes Tiſchtuch. Zu dem Tiſch gehörten als Nebengeräthe, alle von feinem Gold, die קְעָרוֹת, LXX τρύβλιον, eine ziemlich weite und tiefe Schüſſel, vielleicht zum Hertragen der Brode (nach Jarchi ad Ex. 25; Maim. Tmid. 5, 8, cf. Ugol. l. c. p. 1014; Wolters, diss. de mensa; Dassov, imag. rer. hebr.: Formen zum Backen); ferner die כַּפּוֹת, LXX θυίσκη, Schaalen für den Weihrauch (in M. Jom. 5, 1. בזיכי לבונה, 2 an der Zahl nach Joſ. Alt. 3, 10. 7; Jom. 2, 5); dann 2 Trankopfergefäße, קְשָׂוֹת, Krüge oder Kannen, κύαθοι und מְנַקִּיּוֹת (von נָקָה, ausleeren), — Gefäße, Schaalen zum Ausgießen des Trankopferweins, σπονδεῖα (Phil. quis rer. div. haer. p. 400; Jos. bell. jud. 1, 5). Auch auf dem arcus Titi erblickt man 2 Urnen. Dieſer Interpretation der LXX und Vulg. widerſprechen die Rabbinen (Menach. 11, 1. 6; Barten., Maim. u. A.), die aus den קְשָׂוֹת und מְנַקִּיּוֹת, indem ſie 2 Moſ. 37, 16. יִסָּךְ von סכך ableiten und (dem Zuſammenhang zuwider) überſetzen: quibus tegetur, Geſtelle, sustentacula machen, auf welche die Brode ſo gelegt warden ſeyen, daß die Luft zwiſchen ihnen durchſtreichen konnte. S. d. Abbild. b. Lundius S. 732. vgl. 124 ff. und Buxt. lex. talm. s. v. סְכִיךְ; Schlichter l. c. p. 935 sqq.; Ugol. l. c. p. 1016; Deyling, obs. II, p. 159; Dassov l. c. 4.

2) Im ſalamoniſchen Tempel waren nach 2 Chr. 4, 8. vgl. 1 Chr. 28, 16. zehn, theils goldene, theils ſilberne Tiſche; dagegen iſt 1 Kön. 7, 48., 2 Chr. 29, 18. nur ein Schaubrodtiſch erwähnt, was nach Joſ. Alt. 8, 3. 7. cf. hier. Schekal. 50; Ugol. l. c. p. 1019 sqq. vielleicht ſo zu vereinigen iſt, daß für die Schaubrode ſpeziell nur ein größerer Tiſch daſtand, die andern, von Silber, zur Rechten und Linken des Schaubrodtiſches für die Nebengeräthe (Thenius: als Träger der Leuchter?). Da dieſe Tiſche 2 Kön. 25, 13., Jerem. 52, 19. nicht unter der babyloniſchen Beute erwähnt werden, ſo fabeln die Rabbinen, Joſias habe auf Anrathen des Jeremias den Schau-

brodtiſch mit dem Räucheraltar und der Bundeslade in einer Höhle verborgen. Vergl. Bd. II. S. 455.

3) Der Schaubrodtiſch des zweiten Tempels (nach Abarbenel hatte dieſer keinen) wurde von Antiochus Epiphanes geraubt (1 Makk. 1, 23.) und durch einen neuen (4, 29.) erſetzt. Ob dieſer identiſch iſt mit dem goldenen Schaubrodtiſch des herodianiſchen Tempels (Jos. bell. jud. 7, 5. 5), der auf dem Triumphbogen des Titus abgebildet iſt, oder mit dem koſtbaren, den Ptolemäus Philadelphus dem Tempel geſchenkt haben ſoll (Joſ. Alt. 12, 2. 8) läßt ſich nicht ſagen. Nach der genannten Abbildung iſt es ein 1 Elle hoher, mit 4 wie Thierfüße geſtalteten Füßen verſehener Tiſch, mit einer hohen Kranzleiſte oben um die Platte und einer Verſchlußleiſte in der Mitte der Füße (Reland, de spol. c. 7—10; vgl. Fleck, wiſſ. Reiſe I, 1. S. 1—4) und zwei Urnen.

Hinſichtlich der Bedeutung des Tiſches iſt zunächſt klar, daß ſie, da der Tiſch eben nur um der Schaubrode willen da iſt, keine eigenthümliche ſeyn kann. Im Zuſammenhang mit ſeiner Anſicht von den Schaubroden findet Keil in ihm abgebildet diejenige Gnadenordnung im Reiche Gottes, vermöge welcher Iſrael die Frucht ſeiner Lebensarbeit dem Herrn darbringt, damit es ſelbſt dieſelbe genieße im Angeſicht des Herrn und im Genuß derſelben die Seligkeit des Himmels ſchmecke. Ob aber auch, wie Keil meint, die viereckige Geſtalt und das Gold dieſes ſymboliſiren ſollte, oder ob das eben nur zur Symmetrie und Harmonie des Ganzen gehört, laſſen wir dahingeſtellt. Bähr (Symb. I, S. 433) deutet den Tiſch auf die beſtändig im Heiligthum ſtehenden Veranſtaltungen Gottes, mittelſt welcher im himmliſchen Heiligthum immer Mittel, zur höchſten Lebensfülle zu gelangen, ſich zu ſättigen im Anſchauen Gottes, in Bereitſchaft ſeyen. Dieſer Auffaſſung entſpricht von Seiten der Typik die Deutung des Schaubrodtiſches auf die göttlichen Gnadenmittel, Wort und Sakrament, durch welche Chriſtus, das Brod des Lebens, den Gläubigen dargereicht wird (ſ. Witsius, misc. sacr. I, p. 417 sqq.). Schon R. Bechai (Comm. ad Ex. 25.) hat den Schaubrodtiſch für ein Vorbild des Meſſias und des meſſianiſchen Reichs erklärt. Ihm folgt Schlichter (a. a. O. S. 881 ff.), den Typus bis in's Einzelnſte ausführend, z. B. Gold Typus der verklärten Menſchheit, das dornige, harte Akazienholz Bild der mit der Geſtalt des ſündlichen Fleiſches behafteten, doch mit unauflöslichem Leben durchdrungenen σάρξ Chriſti (vgl. Hasaeus, de ligno Sittim, §. 50 sq.). Weniger adäquat iſt die Hengſtenberg-Kurziſche Deutung des Tiſches auf das Volk als Darbringer der Bundesleiſtung, ſofern der Tiſch nicht das Darbringende, ſondern nur medium der Darbringung iſt (ſ. Kurz, luth. Zeitſchr. 1831, S. 40. 52 ff.; Hengſtenberg, Beitr. S. 644 ff.). Auch Abarbenel, gemäß ſeiner Anſicht von den Schaubroden als Symbolen der providentia et largitio abundans Dei verſteht unter dem Tiſch das Volk: — dum modo recipientes dispositi sint ad accipiendum, sicuti mensa fuit ex auro puro &c. Clem. Alex. str. 6, 658 ſchließt ſich der paganiſirenden Philoniſchen (opp. I, 504) Deutung an: *γῆς δ' οἰκεία εἰκόνα ἡ τράπεζα δηλοῖ.* Die 4 Füße deutet er auf die 4 Jahreszeiten, die מִסְגֶּרֶת, nach den LXX *στρεπτὰ κυμάτια*, auf den Kreislauf der Zeiten oder auf den die Erde umkreiſenden Okeanos.

Vgl. außer den unter „Schaubrode“ angeführten Schriften noch: Schlichter, de mensa fac. ejusque mysterio. Halae 1733. — Reland, antiqu. I, cap. 9 und de spol. — Iken, ant. hebr. I, c. 7. — Witsii, misc. sacr. Herb. 1712.

Leyrer.

Schauen Gottes. Es gehört zu den tiefſten Beſtrebungen aller Religionen, ſich der Nähe der Gottheit zu vergewiſſern. Daher ſind die Orte beſonders ehrwürdig, wo ſie zu verkehren pflegt, und die Perſonen heilig, welche jener Nähe gewürdigt werden oder gar die noch höhere Gabe beſitzen, Andere der Gottheit nahe zu bringen. Der höchſte Grad jenes Verlangens, die höchſte Stufe dieſer Würde beſteht darin, die Gottheit zu ſchauen, nicht nur in einzelnen Zeichen ihrer Gegenwart, nicht nur verhüllt,

ſondern in weſenhafter Wirklichkeit. Die Schwierigkeit, dieſen Wunſch erfüllt zu ſehen, ſteigert ſich in dem Maße, als die Gottheit ſich ihrer Gebundenheit an die Natur entringt und als freie Perſönlichkeit gedacht wird. Allein ihr Erſcheinen kann mit ſolchen Naturphänomenen eng zuſammenhängen, welche wie die mächtigen Himmelserſcheinungen, vor Allem im Gewitter, ſich jeder Berechnung entziehen und in ihren Urſachen die freie Willkür des Göttlichen eher begründen als beſchränken, unangeſehn, daß ſie die tiefe Scheu vor den höheren, unergründlichen Mächten am ſtärkſten nähren. In jenem Verlangen liegt eine zweifache Meinung verborgen, durch das Schauen der Gottheit werde theils die höchſte Deutlichkeit der Erkenntniß, theils die höchſte Gewißheit von dieſem ſo geſteigerten Wiſſen erreicht. Jedoch ſteht dieſem Wunſche von beiden Seiten eine Schwierigkeit entgegen. Es fragt ſich, ob die Gottheit ihrem Weſen nach für menſchliche Augen ſichtbar ſey, und andererſeits, ob der Menſch die Fähigkeit beſitze, den Anblick der Gottheit oder ihre äußerſte unmittelbarſte Nähe zu ertragen. So will Amenophis, der Pharao Aegyptens, Gott ſchauen (Manetho bei Joseph. c. Apion. I, 26) und gewinnt dadurch die Einſicht in die widderartige Geſtalt Amun's. Den Griechen ſind die Götter *χαλεπαὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς* (Ham. Il. 20, 131); Semele aber wird verzehrt von der Erſcheinung des Donnerers. Anders Aktäon, der die unverhüllte Göttin wider ihren Willen belauſcht und darum ſterben muß, — urſprünglich ein rein religiöſes Vergehen, von der Dichtung zu einem ſittlichen Verſtoß umgebildet.

Auch die bibliſche Offenbarungsreligion kennt dieſes Verlangen, Gott zu ſchauen, und ſtempelt es zu einem tiefberechtigten Triebe des religiöſen Menſchen. Derſelbe wird befriedigt, ſelbſt die ſinnliche Seite des Menſchen darf daran theilnehmen; aber die Art des Schauens ändert ſich nach und nach wie die Erſcheinungsweiſe Gottes. Gerade hier ſehen wir zunächſt im A. T. volksmäßige Vorſtellungen auftreten; denn die eigentlichen Theophanieen gehören als ſolche nicht hierher, auch nicht die prophetiſchen Viſionen, wenngleich der Uebergang ein fließender iſt. Die Grundvorſtellung iſt nämlich die, daß der gewöhnliche Menſch (d. h. der, den keine beſondere Heiligung ſchützt) ſterben müſſe, ſobald er Gott in der ihm eigenthümlichen Geſtalt ſchaut. Dieſe Geſtalt ſtimmt zunächſt überein mit den feurigen Himmelserſcheinungen: Lot's Weib kommt um, weil ſie das feurige Strafgericht Jehovah's neugierig ſchaut (1 Moſ. 19, 21.); Gideon wie Manoah fürchten zu ſterben, da ſie den Engel des Herrn im Feuer geſchaut haben (Richt. 6, 23. 13, 22.); das Volk weicht in derſelben Furcht vom Berge Sinai zurück, da es Gott ſieht in Wolke und Rauch und Blitz (2 Moſ. 20, 18. 19., 5 Moſ. 18, 16.). Und der Erzähler vermerkt es als beſondere Gnade, daß Jehovah ſeine Hand nicht ließ über die Aelteſten, die ihn geſchaut. Aber hier wird er auch nicht in ſeiner furchtbaren Wolkenherrlichkeit geſehen, ſondern, der neu geſtifteten Bundesgnade gemäß, in der lichten Himmelsbläue (2 Moſ. 24, 10. 11.). Moſes' religiöſe Größe wird dadurch als ungemein geſchildert, daß er ungefährdet in das verderbenſchwangere Wettergewölk auf der Spitze des Berges hineingehen darf. Die Urſache aber jener Unfähigkeit, die Bezeugung des göttlichen Machtwirkens nahe zu ſchauen, liegt vorerſt nur in der vergänglichen Schwäche des Menſchen: er iſt Fleiſch בָּשָׂר (5 Moſ. 5, 26.). — Aber die tiefere Erkenntniß des göttlichen Willens überwindet dieſe Stufe. Gott will Segen und Gnade ſpenden; ſeine Erſcheinung wird dann allmählich zum Zeichen dieſer himmliſchen Gnade. Den Uebergang bilden jene Beiſpiele mit Gideon, Manoah, auch mit Hagar (1 Moſ. 16, 13.): der Gott, welcher Segen und Rettung verheißt, kann nicht den Schuldloſen, der ihn ohne Frevel geſchaut, tödten. Ja, es wird zum ſtärkſten Beleg für die Gnade Gottes im theokratiſchen Bunde, daß Jehovah in der Feuer- und Wolkenſäule das Volk ſelbſt führt; ein klarer Beweis iſt's für die religiöſe Erhabenheit Iſraels über alle anderen Völker, daß es Gott geſchaut hat, ohne zu ſterben (5 Moſ. 4, 33. 5, 24.), geſchaut in ſeiner eigenthümlichen Herrlichkeit (כָּבוֹד). Derſelbe Verfaſſer wählt ſogar den ſtärkſten Ausdruck: Jehovah habe mit dem Volke von Angeſicht zu Angeſicht geredet (5 Moſ. 5, 4.). — Aber der

Blick auf die ſittlich-religiöſe Ungleichartigkeit des Volkes, auf die Halsſtarrigkeit der Maſſe treibt zu weiteren Unterſchieden. Die Gnadengegenwart Jehovah's ſoll nicht fehlen; aber in der Wolke, in dem Engel iſt Jehovah nicht völlig Er ſelbſt, ſein innerſtes Weſen iſt anders als ſeine Erſcheinung. Nun zieht die theokratiſche Ordnung beſtimmte Schranken: wer, ein Fremder oder Unreiner, dem heiligen Orte naht, muß ſterben, ebenſo der Iſraelit, der das Heilige betritt; ſelbſt Aaron muß ſich mit heiligem Räucherwerk ſühnen, um nicht zu vergehen vor der unmittelbaren Nähe Gottes im Allerheiligen. Nur die Erwählten dürfen Gott ſchauen: ſo jene Repräſentanten des Volks, die 70 Edeln (2 Moſ. 24, 9. 10.). Noch enger wird der Kreis gezogen: nur der Stammvater Iſrael hat Gott von Angeſicht zu Angeſicht geſchaut und ſeine Seele iſt geneſen (1 Moſ. 32, 31.); nur Moſe, der Mittler und Mann Gottes, redet mit Jehovah, wie der Freund mit dem Freunde redet (2 Moſ. 33, 11.). Dieſe höchſte Fülle der Gnade bleibt unerreicht; Niemand ſtand forthin auf, dem dies zu Theil geworden wäre (5 Moſ. 34, 10.). Darum aber iſt auch Moſe der höchſte *Prophet*: Andere ſchauen ihn in Träumen und Geſichten, aber er ſieht ihn von Angeſicht zu Angeſicht, noch mehr, er erblickt ſeine *Geſtalt* (תְּמוּנָתוֹ 4 Moſ. 12, 8.). Denn eine Geſtalt muß Gott haben, ſonſt könnte er überhaupt nicht mit leiblichem Auge geſchaut werden, — eine Geſtalt, immerhin unabbildbar, unvergleichlich, unterſchieden von ſeinen Erſcheinungsweiſen im Wetter und Feuer. Dieſe Vorſtellung iſt volksmäßig (1 Kön. 22, 19 ff., Hiob 1. u. 2., vgl. 1 Moſ. 1, 26.), aber ſie ſchließt jede ſinnliche Körperlichkeit aus und jedes Beſchränktſeyn in ſeiner Gegenwart. Vielmehr iſt ſie, in ihrer unreflektirten Form, lediglich der conkrete Ausdruck theils der Wirklichkeit, theils der Perſönlichkeit Gottes und bildet die nothwendige Baſis für die Möglichkeit jenes Schauens. Allein ſchon in der Geſchichte Moſis begegnen wir einer eigenthümlichen Erzählung (2 Moſ. 33, 12. — 34, 7.), welche von mehreren Seiten her die bisher erläuterte Anſicht durchbricht: theils haftet noch am höchſtgeſtellten Gottesmanne die menſchliche Schwäche, theils empfindet man eine Scheu, das innerſte Weſen der Gottheit ſich vorſtellbar zu machen, theils erwacht die Erkenntniß, daß die Gewißheit einer unmittelbaren authentiſchen Willenserklärung Seitens Jehovah's ungleich bedeutſamer und wünſchenswerther ſey als alles ſinnliche Schauen. Das erſte Moment erzeugt den Satz, der zwar einer alten Volksvorſtellung entſpricht, aber durch das theokratiſche Bundesverhältniß längſt durchbrochen zu ſeyn ſcheint: Niemand lebt (bleibt leben), der Gott ſieht (33, 20.). Nach dem zweiten iſt es *an ſich* unmöglich, das Angeſicht Jehovah's, ſein innerſtes Weſen, ſichtbarlich zu ſchauen (33, 20. 23.), — ein Beſtreben, jede Beſtimmtheit äußerlicher Art zu entfernen. Dagegen ſoll reicher Erſatz geboten werden, daß Moſe eine Erklärung vernimmt über ſeine Güte und ſeinen Namen, über ſein tiefſtes *Wollen**) voll Gnade und Barmherzigkeit. So vertritt in der Theophanie von Elias (1 Kön. 19, 13.) eine zarte Stimme das äußerlich Sichtbare. — Damit iſt aber der bedeutendſte Schritt gethan, das *leibliche* Schauen Gottes überhaupt zu beſeitigen. Und ſo finden wir es in den Pſalmen und Propheten. Lag, wie wir ſahen, der religiöſe Werth des Schauens in der unvergleichlichen Gewißheit, die man von Gott empfing, ſo ſteigert ſich dieſer Kern der Anſchauung dahin, daß nun die höchſte *Glaubensgewißheit*, auf Grund der *Lebenserfahrung*, mit jenem Ausdrucke zuſammenfällt. Wenn der Fromme Gott ſchaut, ſo erfährt er von ihm hülfreiche Gegen-

---

*) Den Gedanken gibt ſchön und klar paraphraſirend wieder *Brenz* in ſeinem Comment. in Exodum Mosi (Halae Suevorum 1544), fol. 159: „Aliter de Essentia majestatis meae, aliter de Voluntate loquendum est .... Non revelabo coram te incomprehensibilem majestatis meae essentiam, transire tamen faciam omne bonum, revelabo tibi omnem bonam *voluntatem*, qua ergo homines afficior, ut intelligas, quam ego voluntatem, quem animum, quos affectus erga homines geram, quid item nobis de me et animo meo polliceri debeatis. Die Rückſeite deutet er auf die manifesta et visibilia *opera* Dei (ſiehe unten Bunſen's Anſicht).

wart, die den Sitz Jehovah's, den Tempel, zu ihrem Ausgangspunkte hat (Pſ. 42, 3.). Daher auch die Haffnung Hiob's (19, 26.): ich werde Gott ſehen, d. h. ich werde ſeine hülfreiche Gnade ſichtbarlich erfahren, nicht in jenem, ſondern in dieſem Leben; ſo Hiskias (Jeſ. 38, 11.). Die höchſte Erfüllung aller religiöſen Wünſche involvirt Pſ. 11, 7.: die Frommen ſchauen ſein Antlitz. Indeß ſpielen hier bereits zwei Vorſtellungen hinein; das Schauen wird nämlich vollzogen und möglich durch die bleibende Nähe bei Gott theils im Tempel (Pſ. 84.), theils als wahre Diener Gottes vor dem thronenden Herrn, woher denn auch die analogen Ausdrücke: „ſitzen, ſtehen vor dem Antlitz Gottes“ (41, 13. 140, 14.); nur daß man nicht das letztere Bild zum Ausgangspunkte mache, um das Ganze dieſer religiöſen Vorſtellung zu erklären (vergl. Hupfeld, Pſalmen I, S. 246). Eigenthümlich und viel beſprochen iſt Pſ. 17, 15.: „Ich werde in Gerechtigkeit dein Antlitz ſchauen, beim Erwachen mich ſättigen an deiner Geſtalt.“ Die Geſtalt Gottes tritt wieder, wie 4 Moſ. 12, 8., als Objekt des Schauens auf, allein nur, ſofern es die ſtrikte Durchführung des Bildes erfordert, indem es ſich um wirkliche Gemeinſchaft mit dem höchſten Segensquell (der eben das Antlitz Gottes iſt) handelt. Das Erwachen bezieht ſich aber nicht auf den Todesſchlaf (ſiehe Calvin, Hupfeld, Hengſtenberg gegen de Wette, Hofmann u. A.), ſondern iſt Symbol der neu mit dem Morgen erſcheinenden Gnade Gottes. Die Vorſtellung des „ewigen Lebens“ (Lutz) ſpielt hier nicht herein. Als die Bedingung jener höchſten Gnade iſt die Gerechtigkeit der Frommen genannt. — Bei den Propheten erſcheint das Schauen Gottes bereits ſo ſeiner Aeußerlichkeit entkleidet, daß es in freier Weiſe zur Darſtellung der prophetiſchen Viſionen gebraucht wird. In Pſ. 18. iſt die Theophanie die Vermittlung für die Rettung des Sängers, ohne daß ein eigentliches Schauen eintritt; in Jeſ. 6., Ezech. 1, 26., Dan. 7, 9. knüpft ſich an ſie die Erleuchtung des Propheten und die Berufung. Das Bild des Herrſchers tritt in den Vordergrund, aber bei Jeſaja und Ezechiel umgeben mit den urſprünglichen Erſcheinungen der Theophanie im Wetter, mit Wolke, Rauch, Lichtglanz, Feuer. Auch gewahren wir bei Jeſaja das alte Gefühl, in der nächſten Nähe Jehovah's vergehen zu müſſen; er weiß ſich „unrein an Lippen und wohnend unter einem Volke von unreinen Lippen“. Die menſchliche Unwürdigkeit iſt hier zurückgeführt nicht mehr auf das Fleiſchſeyn, ſondern auf den Begriff der Unreinheit, der aber in jenem Zuſatze ſich ſchon zu ethiſiren beginnt. Denn die Lippen vermitteln das Wort, das dem Herzen entſtrömt, mithin geht es auf die Herzens- und Wortſünden; ſie machen die Nähe des thronenden Jehovah dem Menſchen ſo lange unerträglich, bis heiliges Feuer ihn entſühnt.

Combiniren wir dieſen Gedanken mit Pſ. 11, 7., ſo rücken wir nahe heran an das Wort Chriſti Matth. 5, 8.: „Selig ſind, die reines Herzens ſind; denn ſie werden Gott ſchauen“; damit wird ihnen die Erfüllung des höchſten religiöſen Wunſches in Ausſicht geſtellt, die tiefſte Erkenntniß Gottes mit dem reichſten Genuß der Gnade und Seligkeit, nur daß dieſe Güter im Reiche Chriſti einen volleren und eigenthümlicheren Inhalt empfangen. Ebenſo iſt zu verſtehen die Angabe des höchſten chriſtlichen Zieles 1 Joh. 3, 2.: ὀψόμεθα θεὸν καθώς ἐστι, als Begründung dafür, daß wir Gott gleich ſeyn werden (d. h. daß das wahrhafte Bild Gottes, das in Chriſto nach 2 Kor. 4, 4. erſchien, an uns verwirklicht ſeyn wird); denn nur das Gleiche erkennt das Gleiche (1 Kor. 2, 11.). Daher kann auch 1 Joh. 4, 12. 20. alles eigentliche Gottſchauen für unmöglich erklären; es iſt ein γινώσκειν, durch Liebe vermittelt; das Schauen bezieht ſich auf den Sohn, den der Vater geſandt hat. In ihm ſchauen wir den Vater (Joh. 14, 9.), ſofern wir die Gnade und Herrlichkeit in ihm in menſchlich anſchaubarer Perſönlichkeit gewahren (Joh. 1, 18.). Ja, der Sohn ſelbſt iſt am Buſen des Vaters, er allein hat den Vater geſchaut (Joh. 6, 46.), er ſieht denſelben thun, um ihn nachzuahmen; der Vater zeigt ihm ſelbſt die Werke, die er thun ſoll; — aber jenes Gottſchauen im alten Sinne wird auch vom eingebarenen Sohne nicht prädicirt, weil die ganze Sphäre dieſer Vorſtellung in das höhere geiſtige Gebiet aufgenommen

iſt. Und damit ſtimmen denn auch die bekannten Ausſprüche über die Unſichtbarkeit Gottes, 1 Tim. 6, 16., Röm. 1, 20.

Unſere Frage iſt ſelten beſonders behandelt worden, z. B. von Auguſtin in der epist. ad Paulinam, von Rhabanus Maurus in einem Traktat an den Abt Banoſus de videndo deum, Opp. ed. Migne VI, p. 1261—1282 (in der Patrologie (T. 112); vgl. auch Lutz, bibl. Dogmatik S. 46 f.; Bunſen, Gott in der Geſchichte I, S. 169—176, auf Anlaß von 2 Moſ. 33: das Angeſicht Gottes iſt „die ethiſche Weltordnung“, die Rückſeite „ſein Walten in der Führung der Menſchen“. Näheres in den Commentaren zu den einſchlägigen Stellen, wie Knobel zu 1 Moſ. 1, 26., Tholuck, Stier, Meyer u. A. zu Matth. 5, 8., Lücke, Düſterdieck, Ebrard zu 1 Joh. 3., beſonders Hupfeld zu Pſ. 11, 7., Hengſtenberg zu Pſ. 17, 15. und in ſeiner Schrift Bileam, S. 49 ff. L. Dieſtel.

Schaufäden, ſ. Arba-Kanphoth.

Schauſpiele, geiſtliche, ſ. Geiſtliche Dramen (Bd. IV. S. 740).

Scheba, Saba, ſ. Bd. I. S. 462.

Schechina (שְׁכִינָה, von שָׁכַן, Einwohnung; inhabitatio, praesentia numinis), ſo heißt bei den Rabbinen die Wolke oder genauer (nach Abarbanel ad Ex. 40, 34.) der aus der ihn umhüllenden Wolke hervorſtrahlende „feuerähnliche“ Lichtglanz der göttlichen Majeſtät (כְּבוֹד יי, *δόξα κυρίου*, LXX, *μεγαλοπρεπὴς δόξα*, 2 Petr. 1, 17.), in deſſen Erſcheinung die Gegenwart Jehovah's oder auch des Jehovah ſelbſt repräſentirenden und die Offenbarung und Erkenntniß ſeiner Herrlichkeit vermittelnden מַלְאַךְ יי (vgl. über deſſen Bedeutung die Artikel „Engel“ und „Michael“) ſich kundgibt und verkörpert unter Iſrael und beziehungsweiſe im Heiligthum. Sie erſcheint in den entſcheidendſten Momenten der Begründung der Theokratie, zuerſt in dem brennenden Dornbuſch bei der Berufung Moſe's (2 Moſ. 3, 2 ff.), hier in Verbindung mit dem Engel Jehovah's (der daher, oder auch Jehovah ſelbſt, שְׁכִנִי סְנֶה heißt, 5 Moſ. 33, 16.), ſodann namentlich auf dem Sinai bei der Geſetzgebung (2 Moſ. 19, 16. 18., vgl. die Beſchreibung Kap. 24, 16 f., die den Berg bedeckende Wolke die Hülle der göttlichen Herrlichkeit, deren Anſehn „wie freſſendes Feuer“, womit der Berg brennt, 5 Moſ. 5, 23 ſ. 9, 15., vgl. Hebr. 12, 18., wie der Dornbuſch 2 Moſ. 3.) und bei der Einweihung des Verſammlungszeltes (2 Moſ. 40, 34.), ſowie nachher des Tempels (1 Kön. 8, 10 ſ., 2 Chron. 7, 1 ſ.), außerdem bei verſchiedenen Anläſſen in der Wüſte (2 Moſ. 16, 7. 10., 3 Moſ. 9, 6. 23., 4 Moſ. 14, 10. 16, 19. 17, 7.). Sie iſt ohne Frage eins mit der Wolken- und Feuerſäule, worin Jehovah oder auch wieder ſein Engel (2 Moſ. 14, 19. 23, 20 ff. 32, 34. ꝛc.) ſelbſt ſeinem Volke das Geleite gab beim Auszug aus Aegypten und durch die Wüſte (2 Moſ. 13, 21 f. 14, 19 f., 4 Moſ. 14, 14., 5 Moſ. 1, 33., Neh. 9, 12. 19., Pſ. 78, 14.), und aus der er mit Moſes redete in der Thür des Verſammlungszeltes (2 Moſ. 33, 9 f., 4 Moſ. 12, 5., 5 Moſ. 31, 15., vgl. Pſ. 99, 7.), wie auch aus dem Gewölk, das den Sinai deckt, nach 5 Moſ. 5, 23., näher aus dem Feuer, womit der Berg brennt, die Stimme des Herrn erſchallt, während nach 2 Moſ. 24, 18. Moſe, von Jehovah aus der Wolke gerufen, ſich in das geheimnißvolle Dunkel derſelben hineinbegibt. Später kommt ſie dann noch vor in den Viſionen der Propheten, Jeſaja's (Kap. 6.) und namentlich Ezechiel's (Kap. 1, 28. 3, 12. 23. 8, 4. ꝛc. 43, 2 ff. 44, 4.), und wir finden ſie am Ende auch noch wieder im N. Teſt., in der *δόξα κυρίου*, in welcher der „Engel des Herrn“ erſcheint (Luk. 2, 9.), und wohl auch in der Wolke der Verklärung (2 Petr. 1, 17.) und der Himmelfahrt (vgl. Lange über Matth. 16, 5. im theol.-homilet. Bibelwerk, Bd. I. S. 240). Nach der conſtanten Anſicht der Rabbinen und der älteren chriſtlichen Theologen hat die Schechinawolke oder der Schechinaglanz auch im Allerheiligſten der Stiftshütte und des Tempels beſtändig geſchwebt „über der Capporeth“ (3 Moſ. 16, 2.), als an der Stätte, die Jehovah ſich erkoren hat, um ſeinen bleibenden Sitz daſelbſt zu nehmen inmitten ſeines Volks (2 Moſ. 25, 8., 3 Moſ. 26, 11 ff.), wo

er nach ſeiner Verheißung (a. a. O.) thront „über den Cherubim“ (1 Sam. 4, 4. u. ö., vgl. 2 Maſ. 25, 22., 4 Maſ. 7, 89., 1 Sam. 3, 3 ff.), d. h. nach den jüdiſchen Paraphraſten, wo er ſeine Schechina thronen läßt. Dieſe ſichtbare Gegenwart Gottes nahm aber ein Ende mit der Zeit des erſten Tempels. Aus dem durch die Abgötterei des Volks und ſeiner Herrſcher entweihten und darum der Zerſtörung preisgegebenen Heiligthum iſt die Schechina entwichen (worauf Hoſ. 5, 15., vgl. Maimon. More neboch. 1, 23, und beſonders Ezech. Kap. 8 ff. gedeutet wird), und im zweiten Tempel hat ſie neben anderen weſentlichen Stücken gefehlt (ſ. die Stellen aus tr. Joma und Abarb. ad Hagg. bei de Wette, Archäologie §. 237). — Gegen dieſe traditionelle Vorſtellung hat zuerſt Vitringa entſchiedenen Widerſpruch erhoben in ſeinen observv. sacr. Franek. 689, lib. I. cap. 11, indem er eine bloß unſichtbare Gegenwart Gottes ſtatuirt und meint, ipsam aream habitationis div. *σύμβολον* fuisse. Vgl. über die Sache und die einſchlägige Literatur Bähr, Symbolik ꝛc. Bd. I. S. 395 ff., und Hengſtenberg, Chriſtologie des A. Teſt. [1. Aufl.] Bd. III. S. 521 ff. Der Letztere ſtellt die vermittelnde Anſicht auf, die an ſich unſichtbare Gegenwart Gottes habe ſich bei dem einmaligen jährlichen Eingange des Hohepriesters in's Allerheiligſte verkörpert, wie ſonſt außerordentlicherweiſe beim Zuge durch die Wüſte u. ſ. w. Die Erklärung, die Vitringa nach rabbiniſchen Vorgängen von 3 Maſ. 16, 2. gibt, wonach die Wolke, in der Jehovah erſcheint über dem Deckel, nach V. 13. die von Aaron zu bewirkende Rauchwolke ſeyn ſoll, wird auch von ihm in Anſpruch genommen und ebenſo von Knobel im Commentar, dagegen nach von Bähr, Ewald, Winer gebilligt. Jedenfalls findet ſich von einer ſey's ſtetigen, ſey's momentanen Erſcheinung der Schechina im Allerheiligſten ſonſt keine Spur im A. T. — Ueber die weitere Lehre der Rabbinen vgl. namentlich Buxtorf, lexio. chald. talm. rabb. s. v. Von dem Gebrauche, den die Targumim von der Schechina machen, indem ſie dieſelbe periphraſtiſch für Gott ſetzen bei den anthropomorphiſtiſchen Ausſagen des A. T. über ihn, ut omnis corporeitas a deo removeatur, und namentlich die Einwohnung Gottes überall zu einer Einwohnung ſeiner Schechina machen, iſt oben ſchon ein Beiſpiel angeführt. Die שכינה wird als ein Etwas betrachtet, das Gott da erſcheinen läßt, wo er ſeine Herrlichkeit offenbaren will. Sie iſt nach Maimon. More neboch. 1, 64: splendor quidam creatus, quem deus quasi prodigii vel miraculi loco ad magnificentiam suam ostendendam alioubi habitare fecit. Bei den Kabbaliſten wird ſie als eine Emanation der Gottheit gefaßt. Sie erſcheint unter den zehn Sephiren als deren letzte, die ſonſt מַלְכוּת heißt und auch der Geiſt genannt wird (ſ. d. Art. „Kabbala“). Sie wird mit Gott paralleliſirt: wenn er der Sanftmüthige, der Gnädige iſt, ſo iſt ſie die Sanftmüthige u. ſ. w. (Sohar P. III. f. 93). Wieder talmudiſch iſt das Sprichwort: שכינה ab hominibus moestis discedere et super laetis et alacribus requiescere. So heißt es auch Pirke Abath Kap. 3: „Wo zwei vereint ſind und ſich mit der Thora beſchäftigen, da iſt die Schechina mitten unter ihnen“ (vgl. Matth. 18, 20.). Nach Maimon. tr. Sanhedrin c. 4 war es die Schechina, die über den 70 Dollmetſchern wohnte. Von dem heiligen Geiſte, d. i. dem Geiſt der Prophetie, wird ſie unterſchieden (z. B. in der oben citirten Stelle aus Joma), aber auch wieder mit ihm identificirt, aber er wird auch Schechina genannt, eo quod quiescit (שָׁכַן) super prophetas (andere Stellen bei Buxtorf und Vitringa a. a. O.). — Ihrer weſentlichen Bedeutung nach muß die Schechina wohl gefaßt werden als Symbol der perſönlichen Offenbarung Gottes als des Heiligen unter Iſrael und bei den Frommen, wie ſie ſich für das altteſtamentliche Bewußtſeyn zunächſt knüpft an das Heiligthum als das reale Centrum der Theokratie aber ſeines Wohnens im Heiligthum und bei dem Zerſchlagenen und Geiſtgebeugten (Jeſ. 57, 15.), anders ausgedrückt, der beſonderen Gegenwart und Offenbarkeit, die der Gott, der in aller Himmel Himmeln gegenwärtig iſt (1 Kön. 8, 27., Jeſ. 66, 1., Jerem. 23, 23 f., Apgſch. 17, 24., Pſ. 139, 7 ff.), ſich für den Glauben gibt an dem Orte und unter dem Volke ſeiner Wahl — beziehungsweiſe der Wolkendampf als Symbol der Selbſtverhüllung deſſen, der im

Dunkel wohnt (1 Kön. 8, 12., 2 Chron. 6, 1.) oder in unzugänglichem Lichte (1 Tim. 6, 16.), weil sein Angesicht kein Mensch sehen darf (2 Mos. 33, 20.), und der Feuerglanz als Bild seiner Mittheilung. Ihre neutestamentliche Erfüllung ist die δόξα Χριστοῦ (Joh. 1, 14.) oder die in Christo und durch ihn in der Gemeinde wohnende und sich offenbarende δόξα θεοῦ oder τῆς χάριτος (Kol. 2, 9., 2 Kor. 4, 6., Eph. 1, 6., 2 Kor. 6, 16., Joh. 14, 23.), oder auch τὸ πνεῦμα τῆς δόξης, der auf den Gläubigen ruht (1 Petr. 4, 14.) und ihnen einwohnt (1 Kor. 3, 16., Röm. 8, 8.), und ihre letzte vollendende Offenbarung, die ἐπιφάνεια τῆς δόξης (Tit. 2, 13.) bei der Parusie. Eine direkte Anspielung auf den Namen der Schechina finden auch noch die neueren Ausleger gewöhnlich Joh. 1, 14., Offb. 21, 3. in dem Worte σκηνοῦν, so daß nicht der bloße Gleichklang des hebräischen Worts, sondern die Erinnerung an die Idee die Wahl dieses Ausdrucks veranlaßt hätte.

Vgl. außer den bereits angeführten Schriften namentlich noch Ewald, israelitische Geschichte II, S. 167 f.; Winer, RWB., die Artikel „Bundeslade" und „Wolken- und Feuersäule"; und den Art. „Schechina" im katholischen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. Mallet (in Emden).

Scheffler, Johann oder Johann Angelus (Angelus Silesius). Ueber die äußere und innere Lebensgeschichte dieses merkwürdigen Mannes, worüber früher nur ziemlich dürftige und zum Theil unzuverlässige Nachrichten bekannt waren, haben erst die sorgfältigen Forschungen von A. Kahlert in Breslau aus bisher unbenutzt gebliebenen Quellen ein vollständiges Licht verbreitet. Aus dessen Schrift: „Angelus Silesius, eine literar-historische Untersuchung, Breslau 1853", sind die nachfolgenden Angaben entnommen.

Scheffler wurde im J. 1624 (der Tag ist nicht bekannt) zu Breslau geboren und war der Sohn eines polnischen Edelmannes, der, vielleicht um den in Polen herrschenden Religionsbedrückungen zu entgehen, dorthin ausgewandert war. Er wurde im lutherischen Bekenntniß, dem seine Eltern zugethan waren, erzogen und erhielt seine Schulbildung auf dem Elisabethanum in Breslau. Hier wirkten damals der Rektor Elias Major und der Professor Christoph Colerus, beide Freunde und Beförderer deutscher Dichtkunst, und es läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß unter diesem Einfluß sein poetisches Talent frühzeitig sich ausgebildet haben wird, wenn auch über seine poetische Thätigkeit während seiner Jugendzeit Näheres nicht nachzuweisen ist. Er erwählte das Studium der Medicin und bezog 1643 die Universität Straßburg. Sein dortiger Aufenthalt scheint jedoch nicht viel über ein Jahr gedauert zu haben, denn aller Wahrscheinlichkeit nach begab er sich im J. 1644 nach Holland, wo er, wie er selbst in späteren Schriften erwähnt, mehrere Jahre verweilt und namentlich in Leyden zwei Jahre sich aufgehalten hat. Es ist nicht ohne Grund, wenn ältere biographische Nachrichten diesem Aufenthalt in Holland einen entscheidenden Einfluß auf seine religiöse Richtung zuschreiben. Seiner eigenen Angabe nach lernte er hier zuerst die Schriften Jakob Böhme's kennen, die unverkennbar auf die Gestaltung und Richtung seines inneren Lebens, wie sie aus seinen Schriften hervortritt, mächtig eingewirkt haben. Eben um diese Zeit hatte der schlesische Edelmann Abraham von Franckenberg *) die

*) Geb. auf seinem Familiengute Ludwigsdorf bei Oels den 24. Juni 1593, gest. daselbst den 25. Juni 1652, ein Mann von großer Gelehrsamkeit und tiefer Religiosität, den sein inneres Bedürfniß, welchem das damalige Kirchenwesen keine Befriedigung gewähren konnte, einer mystischen und separatistischen Richtung zuführte, und der in dieser Richtung durch seinen persönlichen Einfluß und seine Schriften auf Viele anregend einwirkte. Durch Jakob Böhme's Schriften und durch persönliche Bekanntschaft mit ihm mächtig ergriffen, wurde er ein begeisterter Anhänger desselben und richtete nach Böhme's Tode seine ganze Thätigkeit darauf, dessen bis dahin meistens nur in Abschriften verbreiteten Werke zu sammeln und ihre Herausgabe zu bewerkstelligen. Auch verfaßte er, ursprünglich lateinisch, eine Biographie Böhme's, welche den verschiedenen Ausgaben der Werke vorgedruckt ist. (Ein für Franckenberg's inneres Leben sehr bezeichnendes Lied von ihm, „Christi Tod ist Adam's Leben", steht in Freylingshausen's Gesangbuch.)

von ihm gesammelten Abschriften der Werke Jakob Böhme's nach Holland geflüchtet, um dort ihre Herausgabe zu bewirken, welche in Schlesien von katholischer wie von lutherischer Seite verwehrt wurde. Vermuthlich kam Scheffler mit Franckenberg, der später, nach seiner Rückkehr nach Schlesien, mit ihm in vertrauter Freundschaft stand, in Holland in Berührung und wurde durch diesen auch mit anderen Anhängern geheimer Weisheit, deren es damals in Holland sehr viele gab, in Verbindung gebracht. Eine Neigung zur Mystik, die wohl frühe schon in ihm erwacht und durch die Beschäftigung mit den Werken älterer Mystiker genährt war, fand in den dortigen Umgebungen reichliche Befriedigung und Bestärkung, und das rege religiöse Leben, welches damals in Holland aufblühte und vielfach als Reaktion gegen todte Orthodoxie und formales Kirchenthum sich geltend machte, konnte auf seine Geistesrichtung nicht ohne entscheidenden Einfluß seyn. Er blieb jedoch dabei seiner Wissenschaft treu und begab sich 1647 nach Padua, wo er am 9. Juli 1648 die medicinische Doktorwürde erwarb.

Von dort nach langer Abwesenheit in sein Vaterland zurückgekehrt, fand er 1649 eine Anstellung als Leibarzt des Herzogs Sylvius Nimrod von Würtemberg zu Oels. Doch nur 3 Jahre verblieb er in dieser Stellung. Bei der Richtung, welche sein inneres Leben genommen hatte, konnte das lutherische Kirchenwesen, wie es damals war, ihn unmöglich befriedigen. Er verbarg seine Abneigung gegen die bestehenden Ordnungen und Gebräuche seiner Kirche nicht und zerfiel deshalb sehr bald mit der lutherischen Geistlichkeit, die er durch seine Absonderung vom Gottesdienst und seine Gleichgültigkeit gegen Beichte und Abendmahl wider sich aufbrachte. Namentlich wurde der Hofprediger Christoph Freitag sein eifriger Gegner und versagte den Gedichten und ascetischen Schriften, welche Scheffler schon damals herausgeben wollte, wegen ihres mystischen Inhalts die Erlaubniß zum Druck. Auch der Herzog selbst, der streng lutherisch gesinnt und allem separatistischen Wesen entschieden abgeneigt war, mag ihm seine Gunst nicht lange bewahrt haben. Um so enger schloß sich Scheffler an Franckenberg an, der 1650 auf sein Gut Ludwigsdorf bei Oels zurückgekehrt war und dessen Ansehen, da er trotz seiner schwärmerischen Richtung wegen seines frommen Wandels in allgemeiner Achtung stand, vielleicht auch die Widersacher Scheffler's zunächst noch in Schranken hielt. Mit Franckenberg's 1652 erfolgtem Tode — welchem Scheffler ein „Ehrengedächtniß" widmete, das erste von ihm veröffentlichte poetische Werk, das bereits die in seinen späteren Poesieen hervortretende Welt- und Lebensanschauung deutlich erkennen läßt — scheint seine Stellung in Oels unhaltbar geworden zu seyn. Bald darauf verließ er den Dienst des Herzogs, und schon am 12. Juni 1653 trat er, damals 29 Jahre alt, in der Kirche St. Matthiä zu Breslau zur römischen Kirche über und nahm bei der Firmung (nach der gewöhnlichen, jedoch durch nichts verbürgten Angabe von einem spanischen Mystiker des 16. Jahrhunderts, Johannes ab Angelis) den Namen Angelus an.

Es konnte nicht fehlen, daß dieser Uebertritt großes Aufsehen machte und dem Convertiten heftige Angriffe zuzog. Protestantischerseits sind die Motive seines Uebertritts verdächtigt worden, wobei der Umstand, daß er bald darauf, im März 1653, zum kaiserlichen Hofmedikus ernannt wurde, nicht unbenutzt geblieben ist, zumal Beispiele von Uebertritten zum Katholicismus, bei denen unverkennbar weltliche Interessen obwalteten, damals in Schlesien nur allzuhäufig waren. Eine unbefangene Erwägung wird indessen zugestehen müssen, daß, abgesehen von jener wenigstens nicht lukrativen kaiserlichen Auszeichnung, keine Thatsachen zur Begründung derartiger Annahmen vorliegen, während dagegen Scheffler's Uebertritt aus der Richtung, welche sein inneres Leben genommen hatte, seine genügende Erklärung findet. Er selbst hat „gründliche Ursachen und Motive, warum er von dem Lutherthum abgetreten" zu Olmütz 1653 herausgegeben, worin er 55 Merkmale, warum er die lutherische Lehre für falsch halte, sowie 83 Gründe für die Annahme des Katholicismus aufführt, und man wird nicht Ursache haben, seinen Worten zu mißtrauen, wenn er versichert: „Ich habe als ein aufrichtiger

Chriſt gehandelt, indem ich, was ich in meinem Herzen getragen, in gänzlicher Ueberzeugung meines Gewiſſens mit dem Munde öffentlich bekannt habe.“ Daß jene Myſtik, deren ganzes Streben auf Verinnerlichung des Chriſtenthums gerichtet iſt, und die in Abgeſchiedenheit van allen äußeren Dingen und ſtiller Verſenkung der Seele in Gatt den Frieden ſucht, an dem damaligen lutheriſchen Kirchenweſen, an der ſtreitſüchtigen, jede freiere Lebensregung darniederhaltenden Orthadaxie, an dem von ſcholaſtiſchen Spitzfindigkeiten und Verketzerungen erfüllten Predigten und an dem Eifern für die Beabachtung der äußeren kirchlichen Farmen keine Befriedigung finden kannte und dagegen von der myſtiſchen Symbolik des kathaliſchen Cultus ſich angezagen fühlte, kann wahl nicht Wunder nehmen, und wenn katholiſcherſeits, wie wahrſcheinlich, in einer ſeinen Neigungen entgegenkammenden Weiſe an ihm gearbeitet wurde, während die lutheriſchen Eiferer ihn als Schwärmer verfalgten, ſa läßt ſich Scheffler's Uebertritt auch ohne mitwirkende weltliche Mative wohl begreifen. Er ſcheint nach ſeinem Uebertritt in Breslan geblieben zu ſeyn, denn daß ſeine Ernennung zum kaiſerlichen Hafmedikus ihn nach Wien geführt habe, iſt nach den ſanſt bekannten Zeitdaten ſehr unwahrſcheinlich, und jene Ernennung war wohl nur eine Auszeichnung durch Rang und Titel. Ob er ſich überhaupt nach ferner der ärztlichen Praxis gewidmet habe, iſt nicht bekannt. Mit theolagiſchen Schriften trat er zunächſt nicht weiter hervar und ließ die prateſtantiſchen Entgegnungen anf ſeine Rechtfertigungsſchrift ünerwidert. Dagegen mag er ſich in den falgenden Jahren beſanders mit paetiſchen Arbeiten beſchäftigt und die Sammlung und Herausgabe ſeiner Gedichte vorbereitet haben; denn 1657 erſchienen gleichzeitig ſeine beiden bedeutendſten Werke, der „cherubiniſche Wandersmann“ und die „geiſtlichen Hirtenlieder“.

Einen weiteren Schritt that er 1661, da er am 21. Mai zu Neiße die Prieſterweihe empfing, nachdem er kurz zuvar in den Minaritenarden aufgenommen warden war*). Seitdem fühlte er ſich nun auch berufen, immer entſchiedener als Varkämpfer des Kathalicismus aufzutreten. Hatte früher ſchan die augenfällige Weiſe, in der er bei kirchlichen Feierlichkeiten, Wallfahrten u. dgl. ſeinen neuen Glaubenseifer öffentlich darſtellte, ſeinen ehemaligen Glaubensgenoſſen Aergerniß gegeben, ſo entſtand nun das größte Aufſehen, als am Frahnleichnamstage 1662 den Kathaliken Breslau's auf kaiſerlichen Befehl verſtattet werden mußte, znm erſten Male ſeit der Refarmationszeit wieder in den Straßen der Stadt eine öffentliche Praceſſion zu halten, und Scheffler dabei die Ehre hatte, die Manſtranz zu tragen. Da dieſer neue Sieg der Katholiken an ſich ſchan der evangeliſchen Einwahnerſchaft Breslau's höchſt empfindlich war, ſa erregte Scheffler's auffallendes Hervortreten dabei um ſa größere Erbitterung gegen ihn, als die allgemeine Meinnng den ganzen Hergang der Sache ſeinem Betreiben zuſchrieb, und er hatte dafür die heftigſten Angriffe und Schmähungen der Gegenpartei zu erleiden. Wieweit jene Meinung (welche in manchen biagraphiſchen Notizen ohne Weiteres als Thatſache aufgenammen iſt) Grund gehabt habe, läßt ſich nicht beurtheilen. Daß er das Beſtreben ſeiner Glaubensgenaſſen, ihre Befugniſſe auszudehnen, lebhaft begünſtigt und auf alle Weiſe gefördert habe, iſt zwar ſehr wahrſcheinlich; dach dürfte wohl der glückliche Erfalg dieſer Beſtrebungen var Allem dem thätigen Eifer und dem vielgeltenden Einfluß des damaligen Generalvikars und nachherigen Biſchofs von Breslan, Sebaſtian von Roſtack, zuzuſchreiben ſeyn, deſſen Verwaltung auch ſchon vorher die Rechte und Freiheiten der Kathaliken weſentlich erweitert hatte. Mit dieſem war Scheffler ſchan lange in näherer Verbindung, ſtand bei ihm in graßer Gunſt und wurde van dem-

*) So bezeugt eine von Kahlert im ſchleſiſchen Provinzialarchiv aufgefundene Urkunde des Ordensgenerals vom 27. Febr. 1661. Auffallend iſt aber, daß ſich in ſeiner ferneren Lebensgeſchichte gar keine Andeutungen, daß er Mitglied dieſes Ordens geweſen, finden laſſen, und daß auch das Kloſter, in welches er zuletzt ſich zurückzog, keines dieſes Ordens war. — Die zuweilen vorkommende Angabe, daß er Jeſuit geworden, iſt entſchieden unrichtig.

ſelben, ſogleich nach ſeiner Erhebung auf den biſchöflichen Stuhl von Breslau (1664), zu ſeinem Rath und Hofmarſchall ernannt.

Der größte Theil ſeiner übrigen Lebenszeit zeigt uns das unerfreuliche Bild eines ununterbrochenen, mit leidenſchaftlichem Eifer geführten Kampfes, den er durch ſeine Streitſchriften gegen die evangeliſche Kirche hervorrief. Er begann dieſen Kampf im J. 1664 mit einer Schrift, in welcher er die dem deutſchen Reiche von den Türken drohende Gefahr als ein Strafgericht Gottes für den Abfall der Proteſtanten von der römiſchen Kirche darſtellte. Die von proteſtantiſcher Seite erfolgenden Gegenſchriften veranlaßten ihn zu immer weiter gehenden Angriffen und Beſchuldigungen, und ſo entſpann ſich eine lange Reihe von Jahren hindurch ein heftiger literariſcher Streit, den er in zahlreichen Schriften, ſpäterhin zum Theil unter fingirtem Namen, fortſetzte; der Eifer der Polemik führte ihn dabei bis zu den extremſten Behauptungen. Nicht nur iſt ihm die römiſche Kirche die ſchlechthin wahre und ſeligmachende, und das Pabſtthum eine göttliche Heilsordnung; er behauptet auch: wer nicht katholiſch iſt, glaubt nur an einen Wahn-Chriſtus, ihm hilft keine Buße, kein Sakrament etwas, ſein Beten iſt Gott nicht angenehm, und er iſt ausgeſchloſſen von den Verheißungen Gottes. Die Reformatoren erklärt er für Werkzeuge des Teufels und häuft auf ihre Perſon die gröbſten Schmähungen. Die Proteſtanten beider Bekenntniſſe werden der Abgötterei beſchuldigt, weil ihr Gott nur ein Abgott ſey, den ihre eigene Vernunft gebildet habe; jede kirchliche und ſtaatliche Berechtigung wird ihnen abgeſprochen; ja, er geht ſo weit, den Gewiſſenszwang zu rechtfertigen und die Anwendung der äußerſten Gewaltmaßregeln zur Unterdrückung der Ketzer anzuempfehlen. Von proteſtantiſcher Seite wurde der Streit von gewichtigen Gegnern aufgenommen, und Chriſt. Chemnitz in Jena, Adam Scherzer und Val. Alberti in Leipzig und Aegid. Strauch in Danzig ließen es an ebenſo heftigen Widerlegungen ſeiner Angriffe nicht fehlen, in denen auch ſeine Perſon nicht verſchont und allerlei nachtheilige Gerüchte über ſein ſittliches Verhalten zu Waffen gegen ihn verwendet wurden. Zugleich vergalt ihm die Erbitterung der Gegenpartei ſein leidenſchaftliches Auftreten mit Läſterungen und Beſchimpfungen aller Art, und ehrenrührige Schriften, Pasquille und Karrikaturen wurden in Menge gegen ihn verbreitet. Ja ſelbſt von vielen Katholiken wurde, ſeinem eigenen Geſtändniß nach, ſein Treiben gemißbilligt und ungern geſehen. Doch ließ er ſich dadurch nicht irre machen und wandte noch ſeine letzten Lebensjahre dazu an, eine Sammlung und Auswahl ſeiner einzelnen Streitſchriften zu veranſtalten, welche unter dem Titel: „Ecclesiologia, beſtehend in 39 auserwählten Traktätlein“, Neiße und Glatz 1677 in Folio erſchien.

Scheffler brachte dieſe letzten Lebensjahre im Stifte der Kreuzherren zu St. Matthias in Breslau zu, wohin er ſich vermuthlich nach dem 1671 erfolgten Tode ſeines Gönners, des Biſchofs Sebaſtian von Roſtock, zurückzog. Die anſtrengenden und aufregenden Kämpfe der vorangegangenen Jahre und die damit verbundenen Widerwärtigkeiten ſcheinen ſeine Lebenskraft frühzeitig erſchöpft zu haben. Nach einem langen, auszehrenden Leiden ſtarb er, erſt 53 Jahre alt, am 9. Juli 1677.

So groß auch die Bewegung war, welche er zu ſeiner Zeit durch ſeine Polemik gegen die evangeliſche Kirche hervorrief, ſo wenig ſind doch deren nachhaltige Wirkungen zurückgeblieben, und praktiſche Reſultate haben ſeine Anſtrengungen nicht zu erringen vermocht. Seine Streitſchriften verloren ihre Bedeutung, als nach und nach das Verhältniß der Confeſſionen ſich friedlicher geſtaltete, und geriethen endlich in völlige Vergeſſenheit. Erſt in der neueren Zeit ſind ſeine polemiſchen Schriften wieder Gegenſtand eingehender Betrachtung und Beurtheilung geworden, und eine unbefangene Würdigung ſeiner Beſtrebungen und Leiſtungen hat in derſelben, ungeachtet der Auswüchſe zelotiſchen Eifers und der Irrthümer in Behauptungen und Beweisführungen, wenigſtens die Wärme der Ueberzeugung, einen Reichthum tiefſinniger Gedanken, dialektiſche Gewandtheit und große Beleſenheit in den Schriften der Kirchenväter und der älteren und neueren Myſtiker anerkannt. (Vgl. Gaupp, die römiſche Kirche, beleuchtet in einem ihrer Profe-

lyten. Dresden 1840.; und vom katholischem Standpunkte aus: Wittmann, Angelus Silesius als Convertit, als mystischer Dichter und als Polemiker. Augsburg 1842.)

Eine bleibendere Bedeutung und ungetheiltere Anerkennung, als durch seine polemischen Schriften, hat Scheffler als Dichter erworben, und diese Anerkennung ist ihm auch in der neueren Zeit mit Recht wieder gewidmet worden. Das bedeutendste seiner poetischen Werke ist „der cherubinische Wandersmann, oder geistreiche Sinn- und Schlußreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende", zuerst Wien 1657, dann, mit einem sechsten Buche vermehrt, Glatz 1674, wieder herausgegeben von Gottfr. Arnold, Frankfurt 1701. Das Werk enthält eine Sammlung von 1675 kurzen Sinnsprüchen, meistens in zwei- oder vierzeiligen Alexandrinern, unverbunden und ohne systematische Anordnung zusammengestellt. Der Titel erklärt sich daraus, daß das Buch den Weg zeigen will, auf welchem der durch die Sünde von Gott abgewendete, in die Weltliebe versunkene Mensch wieder zur Gemeinschaft mit Gott zurückkehren soll. Die Grundgedanken dieser Sprüche, die in den mannichfaltigsten Wendungen wiederkehren, gehen darauf hinaus, daß diese Einheit mit Gott nur gefunden werden könne durch stille Versenkung in Gott, dessen Wesen die Liebe ist, daß der Mensch, je mehr er in unverwandtem Anschauen Gottes, in gänzlicher Verläugnung seiner selbst und aller irdischen Dinge, in vollkommener Gelassenheit und Geduld der göttlichen Liebe sich hingibt, in Gottes Wesenheit versetzt, mit Gott eins werde und in dieser Vereinigung mit Gott auch alles dessen, was Gottes ist, theilhaftig werde. Das specifisch Christliche findet in dieser Gedankenreihe insofern seine Stelle, als Scheffler die Menschwerdung Gottes in Christo und die durch Christi Blut vollbrachte Erlösung als den Weg, auf welchem Gott dem Menschen zur Vereinigung entgegenkomme, bezeichnet, zugleich aber darauf dringt, daß die Menschwerdung Gottes im Innern des Menschen sich wiederholen müsse, damit er von dem Wesen Gottes erfüllt, aus Gott geboren und selbst ein Gottessohn und Christus werde. Eine Beziehung auf Kirche und kirchliches Dogma, wofür Scheffler's Streitschriften eifern, liegt dagegen diesen Sprüchen gänzlich fern; nirgends treten Andeutungen confessioneller Unterschiede hervor, und kaum finden sich einzelne Sprüche, aus denen der katholische Standpunkt des Dichters sich zu erkennen gibt. Bei der Kürze der Sprüche und dem Ringen des Dichters um den entsprechenden Ausdruck für seine tiefsinnigen Anschauungen ist die Sprache oft dunkel und der Gedanke schwer verständlich, und es fehlt daher nicht an auffallenden und zum Theil bedenklichen Paradoxieen. Besonders ist das der Fall, wenn er die durch die Liebe als die Wesenheit Gottes bedingte Selbstmittheilung Gottes und das dadurch bewirkte Einswerden des Menschen mit Gott in einer Weise schildert, bei der das Unterschiedenseyn des Schöpfers und der Creatur in pantheistischem Sinne aufzuhören scheint, wie z. B.: Gott kann ohne mich nicht leben, würde ich zu nichte, so müßte er den Geist aufgeben; er kann ohne mich nicht ein Würmlein machen, ich muß es mit ihm erhalten, sonst vergeht es; ich bin so groß als Gott, und er ist so klein als ich; wenn ich Gott über mich liebe, gebe ich ihm so viel, als er mir gibt, und daß er so selig ist, hat er sowohl von mir als ich von ihm empfangen; die Seele in Gott aufgenommen, wird Gott, wie das Tröpflein, wenn es in's Meer gekommen, Meer wird, u. s. w. Den Vorwurf des Pantheismus weist er zwar in der Vorrede zur 2. Ausgabe des Wandersmannes ausdrücklich zurück, indem er versichert, seine Meinung sey nicht, daß die Seele ihre „Geschaffenheit" verlieren und in Gottes ungeschaffenes Wesen könne verwandelt werden, sondern, wie schon Tauler gesagt, daß die geheiligte Seele zu so naher Vereinigung mit dem göttlichen Wesen gelange, daß sie mit demselben ganz „durchdrungen, überformet und eins sey" und so dasjenige sey durch Gnade, was Gott sey von Natur. Aber wenn auch hiernach, und da er andererseits auch wieder das Unterschiedenseyn von Gott und Welt und die sittliche Freiheit des Individuums nachdrücklich hervorhebt, von einem bewußten Pantheismus bei ihm nicht die Rede seyn kann, so ist wenigstens nicht zu läugnen, daß seine begeisterten Anschauungen ihn oft bis zu einer Höhe entrücken,

auf welcher ihm der Unterſchied der Begriffe, den der nüchterne Verſtand feſthält, zu verſchwinden ſcheint, und daß er dann auch ſeine Ausſprüche bis auf eine Spitze treibt, bei welcher ſie in ihrer apharistiſchen Faſſung dem Mißverſtändniß nicht entgehen können. Daß nun dieſe Sprüche einen Schatz der tiefſinnigſten Gedanken enthalten und zu den bedeutendſten Erzeugniſſen chriſtlicher Myſtik gehören, iſt unter allen Urtheilsfähigen anerkannt und kann nur da in Abrede geſtellt werden, wo (wie z. B. an Gervinus' wegwerfendem Urtheil über Scheffler ſich zeigt, vgl. deſſen Lit.-Geſch. III, S. 351 f.) ein Verſtändniß für religiöſen Tiefſinn und chriſtliche Myſtik überhaupt nicht vorhanden iſt. Unter den Proteſtanten ſcheint der cherubiniſche Wandersmann erſt durch die Ausgabe van G. Arnold allgemeiner bekannt geworden zu ſeyn; doch hat ſchon Leibnitz ihn beachtet und anerkannt, wenn er auch über ſeine Hinneigung zum Pantheismus ſich mißbilligend äußert. In der ſpäteren Zeit gerieth das Buch völlig in Vergeſſenheit, und erſt Friedrich Schlegel machte, wie auf eine neue Entdeckung, darauf wieder aufmerkſam. Seitdem haben theils neue Ausgaben des ganzen Werkes (Sulzbach 1829), theils Auszüge (F. Harn, Varnhagen von Enſe, W. Müller u. A.) die Bekanntſchaft mit demſelben in weiteren Kreiſen verbreitet, und das religiöſe Bedürfniß wie das äſthetiſche und philoſophiſche Intereſſe hat ſich von Neuem mit Theilnahme ihm zugewendet.

Mehr noch und dauernder als durch dieſe Sprüche wurde Scheffler's Dichterruhm durch ſeine geiſtlichen Lieder verbreitet, denen auch die evangeliſche Kirche gern eine Stelle in ihrem Liederſchatze eingeräumt hat. Sie finden ſich in ſeiner „heiligen Seelenluſt oder geiſtliche Hirtenlieder der in ihren Jeſum verliebten Pſyche", Breslau ohne Jahrzahl (wahrſcheinlich 1657), ſpäter mit einem 4. und 5. Buch vermehrt, Breslau 1668 (iſt öfters wieder abgedruckt; neueſte Ausgabe Stuttgart 1846). Das Thema dieſer Lieder iſt die Liebe der Seele zu Jeſu, ihrem Bräutigam, dem Schönſten unter den Menſchenkindern. Die drei erſten Bücher bilden ein planmäßig angelegtes, zuſammenhängendes Ganzes, in welchem die Reihe der Lieder, beginnend mit dem Ausdruck der Sehnſucht nach dem Erlöſer, ihn durch alle Stufen ſeines Lebens bis zu ſeiner himmliſchen Verklärung begleitet und zuletzt die geiſtliche Vermählung mit ihm, beſonders in Beziehung auf das Sakrament, beſingt. Das 4. Buch feiert die Maria als Repräſentantin der wahren Liebe und ſchildert die Aeußerungen dieſer Liebe in einzelnen Lebensmamenten. Das 5. Buch, wahrſcheinlich weit ſpäter gedichtet, enthält Lieder verſchiedenen Inhalts, zwar im Geiſte der früheren, aber ohne beſtimmten Zuſammenhang. Dieſe Lieder, an poetiſchem Werthe freilich ſehr ungleich, ſind der Ausdruck der tiefſten, zarteſten Empfindungen eines van der Liebe Chriſti entzündeten und in heiliger Sehnſucht nach ihm verlangenden Herzens. Viele derſelben ſind wegen ihrer Innigkeit und Wahrheit von unvergänglicher Schönheit und ſchlagen die Töne einer ächten und reinen Myſtik an, die in jedem chriſtlich-frammen Gemüth, dem das Myſterium der Liebe Chriſti aufgegangen iſt, ihren Anklang finden. In andern verirrt ſich freilich die Entzückung des Dichters in ſchwärmeriſche Ueberſpannung; die Andacht der verliebten Pſyche hat oft eine zu ſinnliche Färbung und wird zu einem tändelnden Spielen mit Worten und Bildern, und die häufig vorkommenden Anklänge an die Schäferpoeſie jener Zeit, ſowie die Anwendung griechiſcher Mythologie, nach welcher z. B. das Jeſuskindlein als Gott Amor beſungen wird, können uns nur geſchmacklos erſcheinen. In der evangeliſchen Kirche fanden dieſe Lieder beſonders durch die ihrem Geiſte verwandte pietiſtiſche Richtung Eingang und Verbreitung, und eine nicht unbeträchtliche Anzahl derſelben wurde nach und nach, jedoch nicht ohne Widerſpruch der orthodoxen Partei, in die evangeliſchen Geſangbücher aufgenommen, wobei die gewiß nur in ſehr beſchränktem Umfange begründete Annahme, daß dieſe Lieder bereits vor dem Uebertritte des Verfaſſers gedichtet ſeyen, über confeſſionelle Bedenken beruhigte. Hat auch leider die proſaiſche Nüchternheit der Aufklärungsperiode ſie aus vielen Geſangbüchern wieder ausgetrieben oder gründlich verwäſſert, ſo haben doch

wenigſtens einige derſelben (z. B. „Mir nach ſpricht Chriſtus ꝛc.“; „Liebe, die du mich zum Bilde ꝛc.“; „Auf auf, o Seel, auf auf zum Streit ꝛc.“; „Ich will dich lieben, meine Stärke ꝛc.“; „Hochheilige Dreifaltigkeit ꝛc.“; „Jeſu, komm doch ſelbſt zu mir ꝛc.“; „Ich danke dir für deinen Tod ꝛc.“; „Ach, ſagt mir nichts von Gold und Schätzen ꝛc.“ u. a. m.) eine bleibende Stelle im evangeliſchen Kirchengeſange behauptet, und durch die in neuerer Zeit entſtandenen Liederſammlungen ſind ſie wiederum in größerer Auswahl dem Bedürfniſſe der Andacht dargeboten worden.

Das letzte von Scheffler's poetiſchen Werken iſt ſeine „ſinnliche Betrachtung der vier letzten Dinge“, Schweidnitz 1675 (oder 1674?). Der Dichter will durch anſchauliche Schilderungen dieſer letzten Dinge die um ihr Seelenheil unbekümmerten Menſchen erwecken und bekehren und wagt es, die Geheimniſſe der Ewigkeit in ſinnlichen Bildern auszumalen. Dabei greift er aber, um einen recht tiefen Eindruck hervorzubringen, zu ſo grellen Farben, ſeine Schilderungen überweltlicher Dinge ſind ſo materiell und theilweiſe ſo widerwärtig und geſchmacklos, daß, abgeſehen von Einzelnheiten, in denen das Talent des Dichters ſich bewährt, das Ganze nur als eine Verirrung zu bezeichnen iſt und weit hinter ſeine vorhergenannten Poeſieen zurückgeſetzt werden muß.

Andere poetiſche Werke ſind von Scheffler außer dem oben erwähnten Ehrengedächtniß Franckenberg's, nicht vorhanden; denn wenn ihm (zuerſt in Wetzel, Hymnopoeographia, T. I. p. 58) gewöhnlich auch eine „betrübte Pſyche“ (Bresl. 1664) zugeſchrieben wird, ſo iſt dies höchſt wahrſcheinlich nur eine Verwechſelung mit der „verliebten Pſyche“; wenigſtens iſt jenes Werk bis jetzt noch nirgends aufgefunden worden, und die von Mehreren, z. B. Müller (Bibliothek deutſcher Dichter des 17. Jahrhund., 9. Bd.) und Koch (Geſch. des Kirchenliedes, 2. Bd.), angeführte „köſtliche evangeliſche Perle“ (Glatz 1676) iſt kein Gedicht, ſondern die Ueberſetzung eines älteren und vielverbreiteten Andachtsbuches, Margarita evangelica.

Es iſt nicht leicht, aus Scheffler's Lebensgeſchichte und Schriften ein ſicheres Urtheil über ſeinen Karakter zu gewinnen. Stellt man ſeine polemiſchen Schriften mit ſeinen Poeſieen zuſammen, ſo erſcheinen ſie ihrem Geiſte und ihrer Tendenz nach ſo verſchieden, ja einander ſo entgegengeſetzt, daß man kaum daran glauben kann, beiderlei Schriften ſeyen das Werk eines und deſſelben Verfaſſers. Denn nicht nur daß die Innigkeit und Innerlichkeit dieſer Gedichte auf das Stärkſte contraſtirt mit dem fanatiſchen Zelotismus, der verfolgend und verdammend gegen Andersgläubige zu Felde zieht, ſo fehlt es auch nicht an den direkteſten Widerſprüchen, wenn der Polemiker als Streiter für eine alleinſeligmachende Kirche das Heil nur in der Zugehörigkeit zu dieſer äußeren Kirchengemeinſchaft findet und für ihre Dogmen und Satzungen eifert, während der myſtiſche Dichter weder von einer katholiſchen, noch überhaupt von einer äußeren Kirche etwas weiß und nur einladet, alles Irdiſche zu verlaſſen und die Seele liebend in das Liebesweſen Gottes zu verſenken. So auffallend ſind dieſe Gegenſätze und Widerſprüche, daß ſogar darauf nicht ohne einen Anſchein von Wahrſcheinlichkeit die Hypotheſe hat begründet werden können, der polemiſche Schriftſteller Johann Scheffler und der myſtiſche Dichter Johann Angelus ſeyen zwei verſchiedene Perſonen und nur irrthümlich bisher für identiſch gehalten worden (vgl. W. Schrader, Angelus Sileſius und ſeine Myſtik, ein Beitrag zur Literaturgeſchichte des 17. Jahrhund., Halle 1853), — eine Hypotheſe, die, von andern Gegengründen abgeſehen, durch das von Kahlert beigebrachte unzweideutige Zeugniß der bei Scheffler's Tode gehaltenen Leichenrede völlig widerlegt wird.

Einigermaßen wird dieſer Widerſpruch in Scheffler's literariſcher Thätigkeit zwar erklärt durch die Verſchiedenheit der Zeit, in welche die Abfaſſung der einzelnen Schriften fällt; denn ſeine Poeſieen gehören theils einer früheren Periode ſeines Lebens, theils ſeinen ſpäteren Jahren an, während ſeine mittleren Lebensjahre der Polemik gewidmet ſind. Aus jener myſtiſchen Beſchaulichkeit, in welche er frühzeitig ſich vertieft hatte und aus der die Sprüche des Wandersmannes und die Geſänge der Pſyche hervorgingen,

wurde er nach seinem Uebertritt vielleicht durch äußere Anläſſe und, wie man nach einer Aeußerung in der Vorrede zur Ecclesiologia annehmen darf, wider seine Neigung, in eine ihm eigentlich fremde Bahn getrieben, auf der die Hitze des Streites ihn immer weiter führte, bis er zuletzt müde und matt vom Kampfplatz zurücktrat und dann in der Zurückgezogenheit seiner letzten Jahre von Neuem jener früheren Richtung sich zuwandte. Doch reicht dies freilich noch nicht aus, um die befremdenden Widersprüche in seinen Anschauungen und Bestrebungen genügend zu lösen, und man wird zuletzt anerkennen müſſen, daß es nicht gelingen will, für die Wege und Wandlungen einer so excentrischen Natur, als Scheffler jedenfalls war, das volle Verständniß zu gewinnen. Eine wahrhaft durchgebildete christliche Persönlichkeit stellt sich in ihm nicht dar, so viel Schönes und Tiefchristliches sich auch in ihm findet. Unter dem tiefen Sehnen und Ringen seiner Seele nach Frieden hat doch wohl auch das Wesen seines alten Menschen noch stark sich in ihm geregt und auf seine Bestrebungen eingewirkt. So mögen persönliche Kränkungen, die er von lutherischem Zelotismus erdulden mußte, mit dazu beigetragen haben, ihm die römische Kirche als die ersehnte Friedensstätte erscheinen zu lassen und die feindselige Stimmung gegen die evangelische Kirche in ihm zu erwecken. Die Befriedigung, welche er gefunden, hat er in jener Kirche schwerlich gefunden, vielmehr scheint die Heftigkeit seiner Polemik und das Uebertriebene seiner Behauptungen die Vermuthung zu begründen, daß gerade das Gefühl des Unbefriedigtseyns, wie es nicht selten bei Convertiten der Fall ist, ihn anspornte, mit aller Kraftanstrengung sich in die Dogmen und Formen des Katholicismus hineinzuversetzen und dafür bis zu den äußersten Consequenzen einzustehen, um durch die Bekämpfung der Gegner sich vor dem Gedanken zu verwahren, daß sein Uebertritt möglicherweise ein Irrthum gewesen sey. Wenn er dann daneben wieder in seinen Liedern so weiche Töne anzustimmen und so tief und innig die Herrlichkeit der Liebe zu besingen vermag, so spricht sich darin gewiß das eigentliche Sehnen seines Herzens und der innerste Grundton seines Lebens aus; aber auch der innere Zwiespalt, der ihn hin- und hergetrieben und den er mit allem seinem Ringen nach Frieden nicht überwunden hat.

Die Quellen und literarischen Nachweisungen zur Geschichte Scheffler's findet man vor der zu Anfang genannten Schrift von Kahlert vollständig verzeichnet.

Dryander.

Scheidebrief, s. Ehe bei den Hebräern.

Scheidung in der christlichen Kirche, s. Ehe.

Scheidungsrecht, evangelisches. In dem Art. „Ehe, christliche" ist zwar bereits im Allgemeinen auch das Recht der evangelischen Kirche in Beziehung auf Ehescheidungen dargestellt worden (Bd. III. S. 700 ff.). Die hohe Wichtigkeit, welche die hier einschlagenden Fragen, besonders die Wiedertrauungsfrage Geschiedener in der Gegenwart einnehmen, läßt jedoch eine Ergänzung des erwähnten Artikels um so wünschenswerther erscheinen, als auch das geschichtliche Material seit dem Erscheinen desselben durch neuere Arbeiten in erweitertem Maße zugänglich geworden ist, so daß man in dieser Hinsicht nicht mehr, wie vordem, auf Strippelmann's „wenig gründliche, aber desto einseitigere Ausführung" (das Ehescheidungsrecht nach gemeinem und insbesondere nach hessischem Rechte, Cassel 1854) angewiesen ist.

Schon in der katholischen Kirche ist die Lehre von der Unauflöslichkeit des Ehebandes keineswegs so früh zur unbestrittenen Herrschaft gelangt, als gemeinhin angenommen wird. Wenn in der alten Kirche diese Lehre insofern keine unbestrittene Geltung hatte, als einige Kirchenväter eine Scheidung vom Bande im Falle des Ehebruchs anzuerkennen geneigt waren (Augustin. de fide et operibus IV, 19: Quisquis etiam uxorem in adulterio deprehensam dimiserit et aliam duxerit, non videtur aequandus eis, qui excepta causa adulterii dimittunt et ducunt. Et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est, utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur, si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter ibi

quisque fallatur", — wogegen er sich freilich in vielen anderen Stellen für die Unauflöslichkeit des Bandes erklärt, s. v. Moy, Geschichte des Eherechts S. 244 ff.; — vgl. auch Epiphan. advers. haeres. LIX, 4; Hilar. ad 1 Cor. VII, 15 in c. 17. C. XXXII. qu. 7; const. Apost. VI, 15), so haben allerdings die Päbste stets an der strengeren Ansicht festgehalten (Innoc. I. ad Exsuper. [405] bei Schoenemann, Epp. RR. PP. p. 540), und der Einwirkung des römischen Scheiderechts ist die kirchliche Reaktion seit dem ersten Concil von Arles (314), Kan. 10, mit Entschiedenheit entgegengetreten. Aber langwieriger war der Kampf, welchen die römische Kirche auf dem Gebiete des Ehescheidungsrechts mit den nationalen Auffassungen der germanischen Stämme bis in's 10. und 11. Jahrhundert zu führen gehabt hat, — ein Kampf, über den wir besonders durch die angelsächsischen und fränkischen Bußordnungen Aufklärungen empfangen (vgl. die verdienstvolle Abhandlung von Paul Hinschius, das Ehescheidungsrecht nach den angelsächsischen und fränkischen Bußordnungen, in der Zeitschrift f. deutsches Recht, Bd. XX. S. 66 ff.).

Bei den Angelsachsen hatte sich der altgermanische Grundsatz der freien Ehescheidung anfänglich in der christlichen Zeit unangefochten erhalten, wie dies aus den von König Aethelbirht von Kent in den Tagen des Augustinus erlassenen Gesetzen mit Sicherheit geschlossen werden darf (Hinschius a. a. O. S. 67). Als nun die Kirche hiergegen auftrat, geschah dies nicht in der Art, daß sie die Unauflöslichkeit des Ehebandes schroff durchzuführen suchte; sie gab vielmehr den bisherigen Anschauungen nach und suchte nur der einseitigen und grundlosen Scheidung zu steuern, indem man die Trennung des Ehebandes und die Wiederverheirathung des geschiedenen Gatten sonst als zulässig anerkannte. Die katholische Kirche zeigte sich hierin der weisen Mäßigung eingedenk, mit welcher Gregor der Große dem zur Bekehrung der Angelsachsen ausgesandten Benediktiner Augustinus die Anweisung ertheilt hatte: „In hoc enim tempore sancta ecclesia quaedam per fervorem corrigit, quaedam per mansuetudinem tolerat, quaedam per considerationem dissimulat, ut saepe malum, quod adversatur, portando et dissimulando compescat."

So bestimmt denn die das zweite Buch des sogen. Poenitentiale Theodori ausmachende Kirchen- und Eheordnung, welche wohl noch bei Lebzeiten des Theodor von Canterbury, wenngleich nicht von ihm selbst verfaßt ist, daß die Trennung der Ehe ohne gegenseitige Einwilligung nicht erlaubt sey, daß aber der eine Gatte dem andern die Erlaubniß zum Eintritt in ein Kloster geben und sich selbst, vorausgesetzt, daß die aufgelöste Ehe die erste war, wieder verheirathen könne. Außerdem erkennen die angelsächsischen Beichtbücher folgende einseitige Scheidegründe an: Ehebruch der Frau für den Mann, nicht umgekehrt; böswliche Verlassung des Mannes Seitens der Frau; Verbrechen des Mannes, welche für diesen die Sklaverei nach sich ziehen, Gefangenschaft, in welche ein Ehegatte gerathen ist und aus der er nicht ausgelöst werden kann; Standeserhöhung eines Ehegatten; endlich der auch im gemeinen katholischen Eherecht anerkannte Fall, wenn von zwei heidnischen Ehegatten der eine zum Christenthum übergetreten ist und der andere sich nicht bekehren will. In allen diesen Fällen wurde dem geschiedenen Gatten die Wiederverheirathung gestattet, allerdings im Falle der Scheidung wegen Ehebruchs, wegen Verbrechen des Mannes und wegen Gefangenschaft eines Gatten nur unter der Voraussetzung, daß die aufgelöste Ehe für den geschiedenen die erste war (Hinschius a. a. O. S. 68 ff.).

Der Brief des Pabstes Johann VIII. an den Erzbischof Aethelred von Canterbury vom J. 877 (a. a. O. 75) bezeugt das Fortbestehen der früheren Gewohnheiten. Erst im 10. Jahrhundert suchte die Kirche die Zulässigkeit der Scheidung vom Bande gänzlich zu beseitigen (s. die Zeugnisse a. a. O. S. 75), und ihr folgte seit dem Anfange des 11. Jahrhundert die weltliche Gesetzgebung (Belege s. a. a. O. S. 76).

Eine ähnliche Entwicklung zeigt das Ehescheidungsrecht im fränkischen Reiche (Hinschius a. a. O. S. 77 ff.). Wenn hier das Concil von Soissons (744) den strengen

Satz aufgestellt hatte, daß eine Wiederverheirathung des geschiedenen Ehegatten nur im Falle der Scheidung wegen Ehebruchs gestattet seyn solle (Hinschius a. a. O. S. 78, vgl. auch Rettberg, Deutschlands Kirchengeschichte Bd. II. S. 763), so muß diese Auffassung nicht durchgedrungen seyn. Denn nicht nur wird die Scheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung zugelassen und dabei wenigstens im Falle, daß ein Ehegatte ein Keuschheitsgelübde ablegen will, sowie wenn der eine aussätzig ist, die Wiederverheirathung des andern ausdrücklich gestattet, sondern folgende einseitige Scheidegründe werden in den fränkischen Beichtbüchern anerkannt: Ehebruch der Frau; böswillige Verlassung Seitens der Frau; Verbrechen des Mannes, welche die Sklaverei nach sich ziehen; Gefangenschaft des einen Gatten; Erhöhung des Status; Nachstellungen nach dem Leben des einen Ehegatten; Verweigerung der ehelichen Pflicht; Impotenz des einen Ehegatten, auch wenn sie erst nach der Eheschließung eingetreten ist, in welchem letzterem Falle Pabst Gregor II. die Zulässigkeit der Wiederverheirathung des Geschiedenen mit den karakteristischen Worten motivirt: „Bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret. Sed quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis: non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, quam infirmitas praepedit, et non detestabilis culpa exoludit."

Freilich erhob sich im 9. Jahrhundert gegen dieses freie Scheiderecht eine doppelte Opposition von Seiten der staatlichen Gesetzgebung, indem die kirchliche Anschauung namentlich im Cap. Wormat. von 829 sanktionirt wurde und von Seiten der hochkirchlichen Partei, welche damals die Beichtbücher, „quorum certi sunt errores, incerti sunt auctores", aus dem Gebrauche zu verdrängen suchte (Hinschius a. a. O. S. 83, vgl. auch meine Untersuchungen über die Sendgerichte in derselben Zeitschrift, Bd. XIX. S. 331 ff.). Allein daß die frühern Gewohnheiten nicht so leicht zu beseitigen waren, zeigen die Bußordnungen des 9. Jahrhunderts und selbst noch das dem Anfange des 10. Jahrhunderts angehörige Buch des Abtes Regino von Prüm: De synodalibus causis et ecclesiasticis disciplinis, und erst mit dem 11. Jahrhundert verschwinden die aus der früheren Anschauung herrührenden Bestimmungen in den Rechtssammlungen und Pönitentialien.

Gewiß bietet dieser langwierige Kampf der römischen Ansicht von der Unauflöslichkeit des Ehebandes mit den germanischen Anschauungen die interessantesten Vergleichspunkte mit dem protestantischen Scheidungsrechte dar. Der Ehebruch, die böswillige Verlassung, die Versagung der ehelichen Pflicht und die Insidien sind schon während der geschilderten Entwicklung als Scheidegründe anerkannt gewesen. „Gestattete nun die reformatorische Lehre die Wiederverheirathung dem schuldigen Ehegatten gar nicht, so bieten die erwähnten Verhältnisse auch insofern ein Seitenstück dazu, als bei der böswilligen Verlassung und den Insidien eine solche nach den Bestimmungen der Capitularien des 8. Jahrhunderts gar nicht, beim Ehebruch mindestens erst, wie dies die Bußkanones ergeben, nach geleisteter Pönitenz erlaubt war. Aber auch die Gründe, welche man für die Zulässigkeit der Wiederverheirathung aufstellte, haben vielfache Anklänge mit einander. Stimmt nicht der in den Beichtbüchern vielfach vorkommende Satz: „„quia melius est sic facere, quam fornicari"" mit der Aeußerung Luther's überein: „„Dann dieweil Christus in dem Falle des Ehebruchs das Scheiden zuläßt und Niemands zu der Keuschheit zwingt, darzu Paulus will, daß besser sey, zur Ehe zu greifen, dann in Brunst gepeinigt seyn, so wird gänzlich erachtet, daß er zulaß, eine andere statt der Abgeschiedenen zu heirathen."" (Von der Babylonischen Gefängniß der Kirche, s. von Strampff, Luther über die Ehe S. 350). „Und bietet endlich nicht die später aus der protestantischen Kirche verschwundene Lehre, welche im Gewissensgebiete bei eintretender Impotenz und Krankheit (namentlich Aussätzigkeit) des einen Ehegatten dem anderen mit Bewilligung und unter der Verpflichtung zur Fürsorge für denselben (um mich des Ausdrucks von Brenz zu bedienen) „„einen ordentlichen Concubinischen Beisatz ver-

gönnet"" eine merkwürdige Analogie zu dem Briefe des Pabſtes Gregor II.?" (Hinſchius a. a. O. S. 86 f.)

Wir wenden uns zu der Entwicklung des Scheiderechts in der evangeliſchen Kirche. Indem wir auf die allgemeinen Bemerkungen in dem Art. „Ehe" über den Standpunkt der Bekenntniſſe u. ſ. w. (Bd. III. S. 701 f.) Bezug nehmen, ſtellen wir in Betreff der einzelnen Gründe den durch die neueren Unterſuchungen ſiegreich behaupteten Satz an die Spitze, daß während des ganzen 16. und 17. Jahrhunderts eine unzweifelhafte Uebereinſtimmung der Rechtsanſichten nur von der negativen Seite vorhanden war, inſofern die Scheidung aus Willkür oder wegen des einem Theile widerfahrenen Unglücks für ſchlechterdings unzuläſſig angeſehen wurde. Wenn dagegen neuerdings von manchen Seiten die Behauptung aufgeſtellt worden iſt, es ſey die Beſchränkung der Scheidegründe auf Ehebruch und Deſertion in der engſten Umgränzung eine Lehre der Kirche, ſo hat Ludwig Richter (in ſeinen Beiträgen zur Geſchichte des Eheſcheidungsrechts in der evangeliſchen Kirche, Berlin 1858) den Gegenbeweis, daß es ſich hier vielmehr nur um eine der Lehren handle, die in der Kirche hervorgetreten ſind, ſo ſchlagend geführt, daß ferner nicht einmal mehr „mangelhaftes Wiſſen" ſich hinter die vermeinte Kirchenlehre wird zurückziehen können.

Von Zwingli und der von ihm verfaßten Zürcher Chorgerichtsordnung von 1525 iſt in dem Art. „Ehe" nicht ganz mit Recht behauptet worden, ſie gebe nicht nur den Anhalt der Schrift, ſondern ſogar den des römiſchen Rechts auf; vielmehr gehört die Mehrzahl der in der angeführten Ordnung enthaltenen Beiſpiele, einſchließlich der Scheidung wegen Wahnſinns und Krankheit den verſchiedenen Entwicklungsſtufen des letzteren an (Richter a. a. O. S. 11). Nicht dieſe Ausdehnung der Scheidegründe, wohl aber das Princip, von welchem Zwingli im Eheſcheidungsrechte ausging (vgl. ſeinen Commentar zu Matth. 19, 9. in Opp. lat. VI, 345; Richter a. a. O. S. 7), nämlich daß außer dem Ehebruch diejenigen Verbrechen ſcheiden, die ihm gleich oder größer ſind, iſt in die deutſche Rechtsanſchauung übergegangen, während die Anſchauungen Zwingli's ihrerſeits auf Erasmus (Comm. in 1 Cor.) zurückführen, der für das Verlangen nach Einführung der Scheidung vom Bande nicht nur auf exegetiſchem, ſondern auch auf geſchichtlichem Wege die Rechtfertigung ſucht (Richter a. a. O. S. 9, womit die oben dargeſtellte Entwicklung zu vergleichen iſt). In der deutſchen Doktrin ſind zwei Richtungen, eine ſtrengere und eine mildere zu unterſcheiden. In dieſer Beziehung iſt zuerſt die irrthümliche Auffaſſung abzulehnen, welche dieſen Gegenſatz als den von bekenntnißmäßiger und unbekenntnißmäßiger Richtung faßt, wogegen auf das Bd. III. S. 701 über den Standpunkt der Bekenntniſſe Geſagte verwieſen werden muß (vgl. im Uebrigen Richter a. a. O. S. 12). Ebenſo vergeblich wäre es, die laxere Auffaſſung den Reformirten zuſchreiben zu wollen, da in keinem Stück eine ſolche Gemeinſchaft zwiſchen den Anhängern beider Confeſſionen obwaltete, als im Eherecht. Auch darf der Gegenſatz nicht als der zwiſchen unvermittelter und analogiſcher Anwendung des Schriftworts aufgefaßt werden, da auch der Deſertionsbegriff der ſtrengeren Richtung nur auf dem Wege der Interpretation gewonnen iſt (a. a. O. S. 13). Vielmehr fällt derſelbe mit dem Gegenſatze des kanoniſchen und des römiſchen Rechts zuſammen, welches letztere mehr von Theologen als von Juriſten angezogen wurde.

Unter den Vertretern der ſtrengeren Richtung ſteht Luther obenan. Ueber den allmählichen Entwicklungsgang ſeiner Anſichten iſt Richter a. a. O. S. 15 ff. zu vergleichen. Als Scheidegründe bezeichnet Luther früher wie ſpäter Ehebruch und Deſertion, aber wie ihm nicht jede Entfernung Deſertion iſt (z. B. nicht „wo einmal eines vom andern läuft aus Zorn oder Ungeduld"), ſo iſt andererſeits auch nicht jede Deſertion Entfernung, weshalb die Verweigerung der ehelichen Pflicht mit eingeſchloſſen wird. Ihm zur Seite tritt Brenz (a. a. O. S. 19), der ſich im Commentar zum Matthäus bereits einer weſentlich milderen Richtung zuneigt, als vordem in der

Schrift „Wie yn Eheſachen . . . . . zu handeln ſey“ (1530), und Bugenhagen (a. a. O. S. 24), in deſſen Schrift „Von Ehebruch und Weglaufen“ (1539) der Deſertionsbegriff bereits auf den Fall ausgedehnt wird, wo der Entwichene ſich an einem bekannten Orte aufhält, jedoch der an ihn ergangenen Ladung nicht Folge leiſtet Auf dem Gebiete der ſchweizeriſchen Reformation hat Calvin ſeinen urſprünglichen Standpunkt in dem Commentar zur Evangelienharmonie, auf dem er noch Bedenken trug, die Deſertion in der bezeichneten Auffaſſung anzuerkennen, ſpäter erweitert (Genfer Ordonnanzen von 1561; Richter a. a. O. S. 25). Auch Beza's Schrift „De repudiis et divortiis“ (Noviomag. Bat. 1566 u. öft.) hat den Deſertionsbegriff in der weiteren Faſſung (Richter a. a. O. S. 26 f.). Unter den lutheriſchen Theologen faßt Aegid Hunnius im Commentar zum Evang. Matth. [Frankfurt 1595] (Richter a. a. O. S. 28) die Deſertion im weiteren Sinne, ſo daß Verweigerung der ehelichen Pflicht und Untüchtigmachung zur Geſchlechtsgemeinſchaft, ferner gewiſſe Befürchtung von Leibes- und Lebensgefahr als Scheidegründe anerkannt werden, während Chemnitz im Examen conc. Trid. allerdings die Scheidegründe auf Ehebruch und Deſertion in der Faſſung von 1 Kor. 7. beſchränkt. Sichtlich unter der Herrſchaft des kanoniſchen Rechts ſtehen die Juriſten Kling († 1571) im Tractatus matrimonialium causarum, z. B. bei Henning Grosse, de jure connubiarum, Lips. 1597, Schneidewin († 1568; Comment. in institut.), Conr. Mauſer (Tractatus de nuptiis, Lips. 1569), die ſich daher gegen die theologiſche Ausbildung des Deſertionsbegriffs zweifelnd verhalten (Richter a. a. O. S. 29 f.). Beuſt's Tractatus de jure connubiorum (Lips. 1592, ed. 3) bildet dagegen ſchon den Uebergang zur milderen Auffaſſung. Auch die ſächſiſchen Conſultationen bezeugen die Erweiterung des Deſertionsbegriffes.

Wenn ſamit ſchon die ſtrengere Richtung namentlich vermöge jener Erweiterung vielfach über jene Beſchränkung der Scheidegründe hinausgriff, welche uns als Lehre der Kirche darzuſtellen verſucht wird, ſo erſcheinen dieſe Gründe vielfach vermehrt bei den Anhängern der mildern Richtung. Hier ſteht obenan Lambert von Avignon (Richter a. a. O. S. 31 f.), der die Deſertion als infidelitas auffaßt und darunter auch den Zwang zur Sünde und die Flucht wegen Verbrechen begreift, neben der Deſertion aber auch tägliche Mißhandlungen und beharrliche Verſagung des Unterhalts als Scheidegrund anerkennt. Ihm tritt Melanchthon zur Seite (Richter a. a. O. S. 32 ff.), der in der Schrift „De conjugio“ (1551) auf römiſches Recht zurückgreift, danach dort Inſidien und Sävitien, anderwärts (Corp. Reform. T. VII. p. 487) auch Parricidium als Scheidegrund anerkannt hat. Butzer (de regno Christi) (Richter a. a. O. S. 34 ff.) huldigt einem ſehr freien Scheiderechte, das auch Wahnſinn und unheilbare Krankheit, impotentia superveniens, unheilbare und unüberwindliche Abneigung als Scheidegründe zuläßt. Bei Sarcerius (Vom heiligen Eheſtande, — zuerſt 1553, Th. IV. Bl. 222 ff.) findet ſich ein „Bedencken etlicher Theologen“ mitgetheilt, welches in weiterer Ausführung des Butzer'ſchen Standpunktes im Ergebniſſe bereits mit dem preußiſchen allgemeinen Landrechte zuſammentrifft. Sarcerius ſelbſt blieb, wenn er auch den Standpunkt jenes Bedenkens in der zweiten Ausgabe ſeines Buchs verläugnete, ein Anhänger der milderen Auffaſſung, unter denen ihm Richter (a. a. O. S. 40 ff.) den Juriſten Baſ. Manner, welcher aus den Scheidegründen des römiſchen Rechts veneficium und nimiae saevitiae entlehnt hat, ſowie Chyträus (Comment. in Ev. Matth., Viteb. 1566), Lukas Oſiander (Comment. in Matth.) und den Dänen Hemming (de conjugio, 1572) zur Seite geſtellt hat.

Erſcheint ſonach die Doktrin des 16. Jahrhunderts als eine zwieſpaltige, ſo zeigt auch die Praxis nicht jene angebliche Beſchränkung der Scheidegründe (Belege bei Richter a. a. O. S. 43 ff.). Es muß aber noch der weſentlichen Ergänzung gedacht werden, welche das Scheiderecht damals durch das Strafrecht und durch die Polizei fand. Viele Ehen, welche heute der Richter ſcheidet, ſchied in jener Zeit das Schwert des Nachrichters. Eine andere eigenthümliche Ergänzung des Scheiderechts iſt

bereits oben angedeutet, nämlich die Polygamie, welche unter Umſtänden im Gewiſſensforum nachgeſehen ward. Dieſe Auffaſſung hat Richter (a. a. O. S. 47 ff.) bei Luther, Brenz, Melanchthon nachgewieſen, und ſie hat auch auf die Uebung des Wittenberger Conſiſtoriums eingewirkt.

Durch jene Ergänzung, welche das Scheiderecht namentlich von Seiten des Strafrechts fand, wird auch der ſtrengere Standpunkt erklärlich, welchen die meiſten Kirchen- und Eheordnungen des 16. und bis in das letzte Viertel des 17. Jahrhunderts hinein im Ganzen mit weniger Schwanken als die Doktrin feſtgehalten haben (ſ. im Einzelnen Bd. III. S. 702 f., womit zu vergleichen ſind Richter a. a. O. S. 51 ff. und Göſchen, Gutachten, die Einſegnung geſchiedener Ehegatten betreffend, in den Aktenſtücken des evangel. Oberkirchenraths, Bd. III. S. 400 ff.). Hier bildet den Gegenſatz erſt die württembergiſche Eheordnung von 1687 weiter aus, indem ſie auch wegen Quaſidefertion, Sodomie, Inſidien, verſchuldeter Untüchtigmachung zum Eheſtand die Löſung vom Bande zuläßt.

In der Lehre dauert das ganze 17. Jahrhundert hindurch der frühere Gegenſatz fort. Unter den theologiſchen Vertretern der ſtrengeren Richtung ſind zu nennen auf lutheriſcher Seite Bidenbach (de caus. matr., Lips. 1609), Meutzer (de conjugio, Gießen 1612), Gerhard (Loci theol.), Havemann (Gamologia synoptica, Stad. 1656), Calovius (Bibl. Nov. test. illustr. zu Matth. V. XIX. und im Systema locorum theol.), Hollaz (im Examen theol.), die im Allgemeinen die Scheidegründe auf Ehebruch und Defertion beſchränken, während bei Einzelnen von ihnen ſchon die Neigung zur Erweiterung des Defertionsbegriffes auf Inſidien und Sävitien hervortritt (Richter a. a. O. S. 58 f.). Ihnen treten zur Seite die Juriſten Cypräus (de connub. jure, Francof. 1605), Nicolai (de repudiis et divortiis, Dresd. 1685), der Sachſe Benedikt Carpzov (Jurispr. consistorialis), Brunnemann (im Jus ecclesiasticum) und Schilter (in den Instit. jur. eccl.), die jedoch ihrerſeits auch ſchon den Begriff des Ehebruchs auf den Concubitus mit dem Teufel und die Sodomie ausdehnen (Richter a. a. O. S. 60 f.). Auf reformirter Seite gehören derſelben Richtung an der Theologe Zanchius (de divortio, Gen. 1617) und die Juriſten Brouwer (de jure connubiorum apud Batavos recepto, Amst. 1665) und Gisbert Voets (in der Politica eccl., ib. 1666), welche als Kriterium der Defertion auch die Contumaz des anweſenden Defertors gelten laſſen (Richter a. a. O. S. 71 f.). Die mildere Richtung, welcher die Theologen Brochmand (Systema univers. theol., 1633), Hülſemann (Extensio brevarii theologici, Lips. 1648), Johann Ulrich Calixt (de conjugio et divortio, Helmst. 1681), Dannhauer (Theol. conscientiaria, ed. II, Argent. 1679) und Quenſtädt (in dem Systema theol., 1675) angehören, läßt Inſidien, Sävitien, Unfruchtbarmachung, Sodomie, den furor ex mania et malitia compositus, auch Verbrechen, die mit Landesverweiſung bedroht ſind, neben Ehebruch, Defertion und Verweigerung der ehelichen Pflicht als Scheidegründe zu (Richter a. a. O. S. 61 ff.). Bei Hülſemann, einem Hauptvertreter lutheriſcher Orthodoxie, erſcheint das Princip, daß diejenigen Verſchuldungen gegen die Ehe zur Scheidung führen, welche dem Ehebruch und der Defertion verglichen werden können. Unter den Juriſten begreift Henning Arniſäus (de jure connubiorum, Francof. 1613) die Sävitien unter die Defertion, Forſter (liber sing. de nupt., Viteb. 1617) faßt die Inſidien als *προφεία* auf, Kitzel (Synops. jur. matr., Giess. 1620) dehnt den Defertionsbegriff auf beide aus. Samuel Stryk (de desertione malit., Francof. 1687; de divortio ob insidias vitae structas, Halae 1702) vertheidigt die Scheidung wegen Inſidien, Quaſidefertion, ſowie Flucht wegen Verbrechen (Richter a. a. O. S. 65 ff.). Unter den reformirten Schriftſtellern vertritt Hugo Grotius (de jure belli et pacis) ein freieres Scheiderecht.

Die Praxis der Conſiſtorien zeigt im 17. Jahrhundert noch große Strenge, erſcheint jedoch im Anfang des 18. Jahrhunderts bereits gemildert (wie z. B. in Braun-

ſchweig ſeit 1707 die Scheidung wegen ewiger Landesverweiſung geſtattet ward). Aber ſchon früher ſind Zeichen abnehmender Strenge in den Conſiſtorialentſcheidungen nachweisbar (Bruckner, decisiones). Von Einfluß waren in dieſer Beziehung ſodann beſonders die Aenderungen im Strafrecht. So lange das Schwert die Ehe des Verbrechers ſchied, lag keine Veranlaſſung für die Kirche vor, z. B. Lebensnachſtellungen des ſchuldigen Ehegatten allgemein als Scheidegrund anzuerkennen. Als nun die Todesſtrafen in vielen Fällen durch die ewige Landesverweiſung erſetzt wurden, drang bald die Vorſtellung durch, daß in dieſen Fällen der unſchuldige Ehegatte die Scheidung zu fordern berechtigt ſey, und als dann mit geordneteren Zuſtänden die maſſenweiſe Anwendung der Landesverweiſung unverträglich erſchien und an deren Stelle nunmehr langjährige Zuchthausſtrafen traten, übertrug ſich naturgemäß, was von jener gegolten hatte, auf dieſe. In gleicher Weiſe ſtellten ſich, als man es aufgab, einen widerſtrebenden Ehegatten durch polizeiliche Zwangsmittel zur Beiwohnung zu zwingen, und daher die Scheidung von Tiſch und Bett als Verſöhnungsmittel häufiger angewendet wurde, wo das Letztere nicht von Erfolg war, die Scheidungen wegen ſogen. Quaſidesertion von ſelbſt ein. Aber noch ein anderes Moment darf nicht überſehen werden, ich meine das landesherrliche Scheiderecht, in welchem gegenüber dem ſtrengen Rechte der Kirchenordnungen mindeſtens ſeit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die aequitas zur Geltung kam. Richter (a. a. O. S. 82 ff.) hat intereſſante urkundliche Belege in dieſer Hinſicht aus dem Gebiete der brandenburgiſchen Conſiſtorialordnung, dem Fürſtenthum Halberſtadt, dem Erzſtift Magdeburg, dem Herzogthum Preußen und Pommern gegeben. Es hat ſich dieſer Ausfluß des landesherrlichen Epiſkopalrechts in der Folgezeit aber nicht allein in vielen deutſchen Territorien, ſondern auch in Schweden Geltung verſchafft (Ziemſſen, über Ehe und Eheſcheidung nach ſchwediſchem Recht, Greifsw. 1841, S. 56).

Somit ſtellt ſich die Entwicklung des Scheiderechts in dem proteſtantiſchen Deutſchland bis in die erſte Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein als eine im Ganzen normale dar. Allerdings war gegen den Wortlaut der meiſten älteren Kirchenordnungen allmählich eine Vermehrung der Scheidegründe eingetreten, wie denn Juſt Henning Böhmer bezeugt, daß zu ſeiner Zeit neben Ehebruch und Deſertion: Verweigerung der ehelichen Pflicht, abſichtliche Unfruchtbarmachung, Lebensnachſtellung und lebenslängliches Gefängniß oder immerwährende Landesverweiſung ziemlich allgemein als ausreichende Gründe zur Löſung des Ehebandes anerkannt wurden. Es ſoll freilich nicht beſtritten werden, daß dieſe Vermehrung der Scheidegründe häufig vom naturrechtlichen Standpunkt mit falſchen Gründen vertheidigt worden iſt, wie denn bereits Samuel Pufendorf († 1694) im Jus naturae et gentium nicht mehr die Verſchuldung, ſondern den Bruch des Contraktes als das eigentliche Motiv der Scheidung anſieht, obwohl er ſich gegen Milton's (vgl. John Milton, über Lehre und Weſen der Eheſcheidung; nach der abgekürzten Form des Georg Burnett, deutſch von F. von Holtzendorff, Berlin 1855) Lehre von der freien Eheſcheidung noch abwehrend verhält. So kam Bruckner (deſſen decisiones juris matrimonialis zuerſt 1692 erſchienen ſind) bereits zu der bedenklichen Conſequenz, daß in allen Fällen, wo eine längere Trennung von Tiſch und Bett nutzlos verſtrichen, die gänzliche Scheidung zu gewähren ſey, wogegen er ein Correktiv in der Kirchenzucht ſucht, welches dieſe um ſo weniger gewähren konnte, als durch die Entwicklung, welche die lutheriſche Kirchenverfaſſung genommen hatte, die Vorausſetzung aller wahren Kirchenzucht, die aktive Betheiligung der Gemeinden an dem kirchlichen Leben zerſtört worden war. Dennoch war das proteſtantiſche Scheiderecht, wie es ſich bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelt hatte, keineswegs ein Erzeugniß der Willkür oder Ueberlegung Einzelner; es war vielmehr der unmittelbare Ausdruck für das Geſammtbewußtſeyn des proteſtantiſchen Theiles der deutſchen Nation, wie ſich daſſelbe allmählich unter dem Einfluſſe des eigenthümlichen Verhältniſſes zwiſchen dem Staat und der evangeliſchen Kirche entwickelt hatte. Die eherechtliche Geſetz-

gebung und Praxis von der Reformation an bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts beruhte im protestantischen Deutschland auf dem engsten, innigsten Zusammenwirken von Staat und Kirche: die Eheordnungen waren von den Landesherren mit kirchlichem Beirathe erlassene bürgerliche Gesetze, die Ehegerichte waren die von den Landesherren als Kirchenoberen bestellten, mit Theologen und Juristen gleichmäßig besetzten Consistorien; wo der geschriebene Buchstabe der Kirchenordnung der Noth des Lebens nicht Genüge zu thun schien, da waren es die Consistorien selbst, die den Landesherrn angingen, vermöge seiner oberbischöflichen Gewalt durch Ausübung seines Scheiderechts die nothwendige Vermittlung zu finden. Genug, die Entwicklung des Eherechtes beruhte auf völliger gegenseitiger Durchdringung der kirchlichen und staatlichen Anschauungen und Beweggründe (von Scheuerl, die neue Wendung der preußischen Ehegesetzgebung; besonderer Abdruck aus der Zeitschrift für Theologie und Protestantismus, neue Folge, Bd. XL. S. 5).

Selbst zur Zeit der Entstehung der preußischen Ehegesetzgebung ruhte die gemeinrechtliche Scheidungspraxis bei den Protestanten in Deutschland im Wesentlichen noch auf derselben Grundlage (vgl. G. L. Böhmer, Principia juris canonici, §. 407. 599; Hofacker, Principia juris civ. Rom. Germ., T. I. §. 401. 599; Glück, Pandekten-Commentar, Bd. XXVI. §. 1268 ff.). Danach ließ man die gänzliche Scheidung zu wegen solcher Vergehungen, durch welche, wie durch Ehebruch oder böswillige Verlassung die Ehe durch einseitige Verschuldung des Ehegatten zerstört worden ist; insbesondere rechnete man dahin Insidien, hartnäckige Verweigerung oder verkehrte Leistung der ehelichen Pflicht, lebens- oder gesundheitsgefährliche Mißhandlungen (meist jedoch erst nach vorausgegangener längerer Trennung von Tisch und Bett), Verbrechen gegen Dritte, welche dem schuldigen Ehegatten eine lebenslängliche Freiheitsstrafe zugezogen haben. Dagegen unverschuldetes Unglück des anderen Theils (z. B. Wahnsinn, Impotenz, natürlich immer abgesehen von dem Falle, wo wegen vorehelicher Entstehung des Uebels die Ehe von dem verletzten Theile, der dieselbe bona fide eingegangen war, als nichtig angefochten werden kann) oder Willkür (einseitige unüberwindliche Abneigung, gegenseitige Uebereinkunft) wurden nicht als Gründe der Scheidung anerkannt. Durch das rechtskräftige Scheidungsurtheil sah man zwar das Band der Ehe als unbedingt gelöst an, aber dem schuldigen Theile wurde aus disciplinären Rücksichten die Wiederverheirathung regelmäßig nicht ohne Dispensation der kirchlichen Oberen gestattet.

Auch die Partikulargesetze begnügten sich bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts noch meist, diese gemeinschaftliche Praxis im Einzelnen zu sanktioniren, so werden die lebenswierige Zuchthausstrafe (oldenburg. Gesetz v. 1771, kursächs. Reskript vom 25. Febr. 1751) und die Nachstellungen nach dem Leben des Ehegatten (kursächs. Resolution v. 27. Jan. 1786, württemb. Eheordnung v. 1687) gesetzlich als Scheidegründe anerkannt. Erst in den letzten Decennien des vorigen und im gegenwärtigen Jahrhundert erweiterte sich die gemeinrechtliche Praxis immer mehr, so daß in den meisten deutschen Territorien nunmehr als gültige Ehescheidungsgründe nicht nur Sävitien und gefährliche Drohungen, sondern auch kürzere Freiheitsstrafen (von 5, 3, selbst 1 Jahr), ehrenrührige Verbrechen, unheilbarer Unfriede, namentlich wissentlich falsche Anklage anerkannt wurden, — eine Praxis, mit der auch das österreichische bürgerliche Gesetzbuch von 1811 im Wesentlichen in Uebereinstimmung steht. Daneben stand in manchen Territorien auch noch das landesherrliche Scheiderecht in Wirksamkeit (Kurhessen, beide Mecklenburg, Braunschweig, Sachsen-Weimar, Sachsen-Coburg, Sachsen-Gotha, Sachsen-Meiningen, Anhalt-Dessau-Cöthen, Reuß; — in Neuvorpommern ist es noch 1807 und 1825 geübt worden).

So erheblich nun aber diese Erweiterungen der gemeinrechtlichen Scheidungspraxis erscheinen mögen, so traten sie dennoch nicht in dem Grade in einen unversöhnlichen Widerspruch mit dem kirchlichen Bewußtseyn, daß sie ihrerseits ohne die Wendung der Dinge in Preußen einen tiefgreifenden Conflikt der evangelischen Kirche mit der Autto-

rität des bürgerlichen Rechts hätten hervorrufen müssen. Ja, selbst wo in einzelnen Territorien die Praxis unter dem Einfluß naturrechtlicher Theorien (über J. F. Kayser vgl. Bd. III. S. 703) sich noch laxer gestaltete (wie z. B. das Gutachten, welches das Consistorium zu Cassel im J. 1788 dem Fürstbischof von Speyer über protestantisches Scheiderecht ertheilte, auch unheilbare Geistes- und Körperkrankheit als Scheidegrund anerkennt), hinderte dies nicht, daß sich mit der zunehmenden Vertiefung des kirchlichen Bewußtseyns die nothwendige Correktion von selber einstellen konnte, wie in der That in mehreren deutschen Ländern, in welchen keine Codification des Eherechts auf Grund der veränderten Anschauungen des 18. Jahrhunderts stattgefunden hatte, die Praxis selbst ohne äußeren Anstoß zu strengeren Ansichten zurückgekehrt ist.

Gerade in diesem Punkt aber tritt das bedenklichste Moment der Wendung hervor, welche das Scheiderecht in den Gebieten nahm, welche der Krone Preußen angehörten. Wenn in dem größten der protestantischen Territorien Deutschlands eine allgemeine Codifikation des Eherechts erfolgte, so mußten die hierbei zur Geltung kommenden Anschauungen unter allen Umständen von der eingreifendsten Bedeutung für die gesammte Entwicklung dieser Materie in Deutschland seyn. Hätten die Redaktoren der preußischen landrechtlichen Gesetzgebung in dieser einfach das protestantische Ehescheidungsrecht in seiner damaligen gemeinrechtlichen Gestaltung, unter Ablehnung der nur hin und wieder in der Praxis zur Geltung gekommenen Ausschreitungen, wie sie oben angegeben ist, zum Gesetz erhoben, so würde, wie von Scheurl mit vollem Rechte hervorhebt, dabei das wahre Bedürfniß der bürgerlichen Gesellschaft stets volle Befriedigung gefunden, es würde aber auch die evangelische Kirche in ihrer Gesammtheit dabei nie in einen Conflikt von so bedenklicher Tragweite mit der Autorität der bürgerlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung versetzt worden seyn, welcher dem Rechtsbewußtseyn des Volkes zumal mit Rücksicht auf die gesammte Verfassungsentwicklung der protestantischen Territorien Deutschlands nur schwer verständlich seyn konnte. Es würden dann vielleicht im Laufe der Zeit einzelne Geistliche, befangen von jener theologischen Meinung, welche Ehebruch und bösliche Verlassung im eigentlichen Sinne als die alleinigen nach dem göttlichen Worte zu rechtfertigenden Scheidungsgründe ansieht, Bedenken getragen haben, aus anderen Gründen Geschiedene bei der Wiederverheirathung einzusegnen. Deren Gewissen hätte man schonen können; die Kirchenbehörden würden aber bereit gewesen seyn, entweder in solchen Fällen andere Geistliche zur Trauung zu ermächtigen, oder dafür im Allgemeinen eine unbedenkliche Trauungsform vorzuschreiben; zwischen Kirche und Staat wäre es aus diesem Anlasse sicherlich zu keinem andauernden Kampfe gekommen (von Scheuerl a. a. O. S. 6 f.). Statt dessen sanktionirte man naturrechtliche Theorien, welche, wie wir nachgewiesen haben, zwar im Einzelnen nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung der gemeinrechtlichen Praxis geblieben waren, jedoch an sich nicht vermocht hätten, das Gesammtbewußtseyn der Nation in ihre excentrischen Bahnen zu ziehen.

Es wäre schon an sich unheilvoll genug gewesen, wenn in der Praxis des größten deutschen protestantischen Staates eine Richtung zur Herrschaft gelangte, welche allen schuldigen Ehegatten die Wiederverheirathung gestattete, „wenn sie etwas Ansehnliches zum Potsdamer Waisenhaus erlegen würden", und die schützenden Formen, mit welchen der Ernst der früheren Auffassungen den Eheproceß umgeben hatte, im Interesse der Nahrung der Parteien zu beseitigen strebte (Richter a. a. O. S. 89), aber dadurch, daß diese Richtung bei der von Friedrich II. seit 1746 erstrebten Reform des gesammten Rechts zur gesetzlichen Geltung gelangte, wurde dem preußischen Eherechte die Möglichkeit, die berechtigte Reaktion des kirchlichen Bewußtseyns von Innen heraus ohne gewaltsame Uebergänge wirken zu lassen, entzogen. Nachdem die neue Proceßordnung, das Projekt des Codicis Fridericiani Marchici vom 3. April 1748, die Jurisdiktion in Ehesachen von den Consistorien auf die ordentlichen Obergerichte übertragen hatte, führte das neue Landrecht, das Projekt des Corporis juris Fridericiani von 1749, ein neues Eherecht ein, in welchem (Th. I. Buch II. Tit. 3) die Zahl der Scheide-

gründe sehr vermehrt erschien. Den nachtheiligen Folgen dieses Gesetzes sollte das Edikt vom 17. Nov. 1782 (Nov. Corpus Const., T. VII. nr. 50. f. 1613 sqq.) abhelfen, auf welchem im Wesentlichen das allgemeine Landrecht vom 5. Febr. 1794 (Th. II. Tit. I. §. 688 ff.) ruht. Durch das Edikt von 1782 wurde nun allerdings die Bestimmung des Corpus juris Frider., wonach wegen der geringsten Mißhelligkeit sofort auf Separation geklagt und bei fortdauerndem hartnäckigem Widerwillen des einen oder des andern Theils nach einjähriger Separation die gänzliche Scheidung verlangt werden konnte, beseitigt, aber die Zahl der anerkannten Scheidungsgründe wurde gegen das Projekt sogar noch vermehrt. Wie wenig diese Gesetzgebung geeignet war, ihr Ziel, die Abhülfe der Mißbräuche der Ehescheidung zu erreichen, erhellt aus der Kabinetsordre Friedrich's II. vom 26. Mai 1783 (vgl. Jacobson, Geltung der evangelischen Kirchenordnungen, in der Zeitschrift für deutsches Recht, Bd. XIX. S. 33), wonach die Scheidung im Falle der beständigen Verbitterung der Gemüther dadurch gerechtfertigt wird, daß die Aufrechterhaltung der Ehe in solchem Falle, wo die Ehegatten doch keine Kinder mit einander zeugen würden, der Population zum Nachtheil gereiche. „Dagegen wird ein solches Paar geschieden und das Weib heirathet dann einen andern Kerl, so kommen doch noch eher Kinder davon." Daß von diesem Gesichtspunkt aus auch die Scheidung wegen Krankheit, Wahnsinnes und durch gegenseitiges Einverständniß gerechtfertigt erscheint, wird nicht Wunder nehmen.

Die neueren Codifikationen des Eherechts: das Patent vom 15. August 1834 für das Herzogthum Gotha, die Eheordnung vom 12. Mai 1837 für das Herzogthum Altenburg, das Gesetz vom 30. August 1845 über die Ehescheidungen in Schwarzburg-Sondershausen, gehen in der Zulässigkeit der Ehescheidungsgründe nicht ganz so weit, wie das allgemeine Landrecht, wobei jedoch in Gotha und Sondershausen nebenher die Scheidung durch landesherrliches Reskript fortbesteht und in dem gothaischen Ehepatente noch die Singularität sich findet, daß Ehegatten, welche ohne triftige Gründe an demselben Orte getrennt leben oder durch unfriedliches Betragen ein öffentliches Aergerniß geben, selbst wider ihren Willen von Amtswegen geschieden werden sollen.

Wenn diese Codifikationen von dem Bewußtseyn der Heiligkeit der Ehe kaum nur noch einzelne Spuren erkennen lassen, so konnte die Reaktion hiergegen nicht lange ausbleiben. Sie war um so erklärlicher, als das in den deutschen Gebieten des linken Rheinufers unter der französischen Herrschaft eingeführte bürgerliche Gesetzbuch Napoleon's I. nur drei wirkliche Ehescheidungsgründe: Ehebruch, grobe Mißhandlungen und Beleidigungen und Verurtheilung zu entehrender Strafe, anerkennt, die daneben dem Namen nach zugelassene Ehescheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung aber in der Ausführung mit so erschwerenden Formen umgeben hat, daß davon nur in den allerseltensten Fällen Gebrauch gemacht werden kann.

Das Bedürfniß einer Reform des landrechtlichen Scheiderechts, welches durch diesen in dem Rechte der verschiedenen Landestheile Preußens zu Tage tretenden Gegensatz recht in das Licht gesetzt wurde, fand denn auch bereits in einer Ordre Friedrich Wilhelm's III. vom J. 1825 Ausdruck, indem der König eine Revision des Eherechts „in Rücksicht des religiösen und sittlichen Princips" eingeleitet sehen wollte. Aber erst als der Prediger von Gerlach in Berlin in der Schrift: „Ueber die heutige Gestalt des Eherechts" 1833 den Zustand des Scheiderechts in lebhaften Farben geschildert, wurde zunächst eine Revision des Verfahrens in Ehesachen angeordnet (Ordre vom 26. Febr. 1834). Damals wäre es an der Zeit gewesen, die Reform auch des materiellen Scheiderechts durchzuführen, und es darf an der Möglichkeit nicht gezweifelt werden, daß sie gelang, wenn man sich entschloß, das gemeinrechtlich im übrigen protestantischen Deutschland geltende Scheiderecht auch in Preußen wieder zu gesetzlicher Geltung zu erheben. So hätte man Staat und Kirche vor den Folgen eines unheilvollen Bruches behütet, und dabei den landrechtlichen Grundsatz hinsichtlich der Eheschließung (§. 136. Th. II. Tit. 1: „Eine vollgültige Ehe wird durch priesterliche Trauung vollzogen") aufrecht zu

erhalten vermocht. Dies war auch die Abſicht van Savigny's bei dem Geſetzentwurf, der unter ihm als Geſetzgebungsminiſter 1842 ausgearbeitet und dann im Weſentlichen im Staatsrath angenommen wurde (vgl. van Savigny, Darſtellung der in den preußiſchen Geſetzen über die Eheſcheidung unternommenen Reform, 1844; in den vermiſchten Schriften Bd. V. S. 222 ff.). Aber die materielle Reform wurde vor der Hand bei Seite gelegt, bis „zur gründlichen Vorbereitung dieſes noch zu erlaſſenden Geſetzes die Erfahrungen der Gerichte über die Erfolge des verbeſſerten Verfahrens in Eheſachen geſammelt ſeyn werden“ (K.-O. vom 28. Juni 1844). So blieb alſo die Reform auf das Verfahren in Eheſachen beſchränkt, wo durch die Verordnung vom 28. Juni 1844 dem öffentlichen Intereſſe an der Ehe wiederum ſein Recht zu Theil wurde, mehr freilich durch die Geltendmachung des Grundſatzes der materiellen Wahrheit und die verbeſſerte Beweistheorie als durch das Inſtitut der Staatsanwaltſchaft in Eheſachen, — ein Inſtitut, das, beſonders ſeitdem der Beruf des defensor matrimonii in Folge der neuen Gerichtsorganiſation dem bei dem competenten Gericht für Strafſachen beſtellten Staatsanwalt übertragen worden iſt, niemals rechtes Leben hat gewinnen können, wofür der Grund nicht ſowohl in dem mangelnden Rechte, ſelbſtſtändig Rechtsmittel einzulegen, als vielmehr in dem exotiſchen Karakter dieſer den ungeſunden franzöſiſchen Zuſtänden entlehnten Inſtitution des öffentlichen Miniſteriums zu ſuchen iſt.

Nunmehr begann die Reaktion auf dem Gebiete der Paſtoralwirkſamkeit, indem einzelne Geiſtliche ſolchen Perſonen die Einſegnung zu verſagen begannen, von denen ſie meinten, daß ſie aus einem kirchlich nicht anzuerkennenden Grunde geſchieden worden ſeyen. Der erſte bekannte Fall dieſer Art fällt bereits in das Jahr 1831 und die Provinz Pommern; bis zum Jahre 1845 kamen im Ganzen 25 Fälle zur amtlichen Erörterung, von denen 7 allein durch den Prediger v. Gerlach in Berlin veranlaßt worden waren.

Die Redaktoren der landrechtlichen Geſetzgebung haben, als ſie die prieſterliche Trauung zur ausſchließlichen Form der Eheſchließung erklärten, ſicher an die Möglichkeit ſolcher Trauungsverweigerungen nicht gedacht. Sie ſahen die evangeliſche Kirche im Weſentlichen als eine Staatsanſtalt, die Geiſtlichen als Staatsdiener an, welche in Beziehung auf ihre Amtshandlungen der unbedingten Herrſchaft des bürgerlichen Rechtes unterworfen ſeyen. Damit ſteht nun freilich im Widerſpruch die Rechtsanſicht, welche van Gerlach in ſeiner kirchenrechtlichen Unterſuchung der Frage: „Welches iſt die Lehre und das Recht der evangeliſchen Kirche zunächſt in Preußen in Bezug auf die Eheſcheidung und die Wiederverheirathung geſchiedener Perſonen“ (Erlangen 1839) entwickelt hat. Er warf die Frage auf: „Iſt durch das Edikt Friedrich's II., welches kein Kirchengeſetz iſt und ſeyn will, ſondern Vorſchriften für die Ober- und Untergerichte enthält, die Lehre und das Recht der Kirche in Eheſachen wirklich umgeſtaßen worden? Schließt daher namentlich das Landrecht, welches im Weſentlichen die Beſtimmungen jenes Edikts wiederholt, das alte Kirchenrecht von jener Gültigkeit aus?“ Er verneint dieſe Frage, kommt aber zu dieſem Ergebniß durch eine Deduktion, welche das Weſen der älteren Kirchenordnungen, in denen kein jus divinum vorliegt, ſondern vielmehr eine auf landesherrlicher Autorität ruhende Rechtsſatzung, ebenſo ſehr verkennt, wie die Entwicklung der lutheriſchen Kirchenverfaſſung in den meiſten deutſchen Territorien, und einen Gegenſatz des „Regenten im Staate“ und „des „Regenten in der Kirche“ fingirt, welche den Rechtsanſchauungen der evangeliſchen deutſchen Lande in älteren Zeiten völlig unverſtändlich geweſen wäre und es in gewiſſem Sinne noch heute iſt (vgl. hierüber die treffliche Darſtellung von Jacobſon, Geltung der evangel. Kirchenordnungen a. a. O. S. 35 ff.). Freilich hat nun die Auffaſſung v. Gerlach's eine gewichtige Unterſtützung durch das Gutachten des königl. preußiſchen Kranſyndikats vom 30. April 1856 (abgedruckt in Hengſtenberg's evangel. Kirchenzeitung, Berlin 1856, Nr. 48) gefunden, welches die vorgelegte Frage: „Kann nach den Grundſätzen des allgemeinen Landrechts ein evangeliſcher Pfarrer, welcher eine zu ſeiner pfarramt-

lichen Competenz gehörige und nach den bürgerlichen Geſetzen zuläſſige Trauung eines geſchiedenen Ehegatten bei Lebzeiten des andern geſchiedenen Theils aus dem Grunde verweigert, weil die Scheidung nicht aus ſchriftmäßigen Gründen erfolgt ſey, dazu dennoch gezwungen werden?“ verneint. Ich kann mich auf eine ausführliche Widerlegung dieſes Gutachtens an dieſem Orte nicht einlaſſen, verweiſe vielmehr in dieſer Hinſicht auf die Ausführungen von Jacobſon (a. a. O. S. 41 ff.) und von Göſchen (Gutachten, die Einſegnung geſchiedener Ehegatten betreffend, in den Altenſtücken aus der Verw. d. ev. Oberkirchenraths, Bd. III. S. 402 ſt.). Nun ſoll damit, daß nach dem ſtrengen Recht für den Zwang zu entſcheiden war, dieſer Zuſtand der Kirche nicht gerechtfertigt werden. Das geltende Recht enthielt vielmehr unzweifelhaft eine unwürdige Servitut der Kirche und ihrer Diener, — eine Servitut, deren Wurzel freilich in der Einſeitigkeit der Verfaſſungsentwicklung der deutſchen lutheriſchen Kirche zu ſuchen iſt, welche durch das den Grundſätzen der Reformation widerſprechende Aufgeben der gemeindlichen Grundlage der Kirchenverfaſſung ſelbſt die territorialiſtiſchen Ausſchreitungen verſchuldet hatte, unter denen ſie am ſchwerſten gelitten hat. Allerdings mußte dieſe Servitut unerträglich erſcheinen, ſeit die große nationale Erhebung war und in den Freiheitskriegen auch die deutſche evangeliſche Kirche zu neuem Leben wach gerufen hatte, und damit auch bei den Geiſtlichen das Bewußtſeyn ſich regte, daß ſie nicht bloße Staatsdiener ſeyen, und daß es dem Begriffe kirchlicher Segnungen nicht entſpreche, wenn die Zuläſſigkeit derſelben lediglich nach dem Buchſtaben des bürgerlichen Geſetzes beurtheilt werden ſollte. Eine doppelte Löſung des Widerſpruchs einer Ehegeſetzgebung, welche bei Geſtattung der Scheidung und Wiederverheirathung den Anforderungen der Kirche jede Rückſicht verweigerte und doch die Rechtsgültigkeit der Eheſchließung von der ſegnenden Mitwirkung der Kirche abhängig machte, wäre damals denkbar geweſen. Entweder wurde das Scheiderecht nun nach den Anforderungen der Kirche geändert, oder das geſetzliche Erforderniß der kirchlichen Trauung für rechtsgültige Vollziehung der Ehe aufgegeben. Zu keiner von beiden Löſungen konnte man ſich entſchließen; damit trieb man die Organe der Kirche ſelbſt auf das Gebiet der Selbſthülfe, welche, obwohl die kirchlichen Behörden mit weiſer Mäßigung die drohende Anarchie abwendeten, immer auf Seiten der Staatsgewalt mit einer ſchweren Einbuße an Anſehen verbunden und durch eine bedenkliche Erſchütterung des Rechtsbewußtſeyns im Volke begleitet war.

So lange freilich die Trauungsverweigerungen vereinzelt waren und die kirchlichen Behörden ſich dagegen abwehrend verhielten, mochte es ausreichend ſcheinen, daß man dem weigernden Geiſtlichen unter der Hand die Ausmittelung eines Stellvertreters geſtattete beziehungsweiſe zur Pflicht machte. Die Frage trat jedoch in ein neues Stadium, als v. Gerlach 1845 in einem ſolchen Falle die Ausmittelung eines Stellvertreters ebenſo wie den in einer Aenderung des Tranſormulars liegenden Ausweg ablehnte, die Anwendung von Zwangsmaßregeln gegen ihn aber ſchon wegen ſeiner Mitgliedſchaft im Conſiſtorium bedenklich ſchien. Der Miniſter veranlaßte damals eine umfaſſende Berathung von Seiten der Conſiſtorien, wobei ſämmtliche Conſiſtorien der öſtlichen Provinzen den Nachdruck auf die aus derartigen Verweigerungen hervorgehende Auflöſung aller ſtaatlichen und kirchlichen Ordnung legten und dieſelben weder durch die Landesgeſetze, noch vom theologiſchem und kirchenrechtlichem Standpunkt aus für gerechtfertigt erklärten.

Die beiden Juſtizminiſter, welche ebenfalls zu einer Aeußerung veranlaßt worden waren, waren entgegengeſetzter Anſicht, indem v. Savigny mit Beziehung auf den Karakter der Geiſtlichen als Staatsdiener und die bezüglichen Paragraphen des Landrechts die Verbindlichkeit der Geiſtlichen, alle nach dem bürgerlichen Geſetze zuläſſigen Trauungen zu vollziehen, feſtgehalten wiſſen wollte, in den Trauungsverweigerungen aber ein Amtsverbrechen fand, das im allgemeinen Landrecht (Th. II. Tit. 20. §. 352) mit Strafe bedroht ſey, während der Miniſter Uhden die erwähnte Verpflichtung der Geiſtlichen in Abrede ſtellte. Hierauf erging die Kabinetsordre vom 30. Jan. 1846, in

welcher der König sich damit einverstanden erklärte, daß von der Einführung einer bürgerlichen Nothehe für die Fälle, wo Geistliche der Landeskirche aus Gewissensbedenken mit Rücksicht auf die Grundsätze des älteren protestantischen Kirchenrechts die kirchliche Trauung verweigerten, zur Zeit Abstand genommen werde. Auch behalte es in Beziehung auf solche Trauungsverweigerungen vorläufig bei den gesetzlichen Vorschriften mit der Maßgabe sein Bewenden, daß gegen die einzelnen, die Trauung verweigernden Geistlichen bis auf Weiteres mit Zwangs- und Strafmaßregeln nicht vorzuschreiten sey. Für jetzt und bis die evangelische Kirche selbst wieder zu festen Grundsätzen über das Eherecht gelangt seyn werde und danach die bürgerliche Gesetzgebung reformirt werden könne, werde es die Aufgabe der Consistorien seyn, in einzelnen Fällen weiterer Conflikte durch Ermahnung und Belehrung aus der heiligen Schrift, den Bekenntnissen und dem Kirchenrechte eine vermittelnde Einwirkung zu üben, und die Gemeindeglieder gegen eine mißverstandene Auffassungsweise und gegen Willkür der Geistlichen zu schützen, andererseits aber unter möglichster Rücksichtnahme auf den einmal vorhandenen bürgerlichen Rechtszustand die Würde und das Recht der Kirche zu wahren. Gelinge es auf diesem Wege nicht, eine Ausgleichung herbeizuführen, so könne alsdann den Umständen nach in Ertheilung unbedingter Dimissorialien Aushülfe gesucht werden. Wir haben die Ordre in ihrem Zusammenhang mitgetheilt, um damit zu erweisen, wie wenig die später mit allen Mitteln einer extremen Parteiagitation genährte Bewegung ein Recht hat, sich auf diese königlichen Grundsätze zu berufen, die in gerechter Würdigung des mangelhaften Zustandes des bestehenden Rechts Alles gewähren, was die evangelische Schonung der Gewissen verlangte, dagegen auf der anderen Seite vermeiden, die subjektive Willkür der einzelnen Geistlichen zur Herrschaft über das Gesetz zu erheben. Mit Recht wird das Hauptgewicht auf die anzustrebende Verbesserung des bürgerlichen Gesetzes gelegt und die Maßregel als eine provisorische bezeichnet. Die in ihr gebotene Aushülfe konnte auch nur so lange genügen, als die Trauungsverweigerungen vereinzelt standen, was in der nächsten Zeit noch der Fall war. Nur so lange konnte auch das Mittel unbedingter Dimissorialien ausreichen und die Einführung bürgerlicher Eheschließung überflüssig erscheinen, wie denn der König in der That sich in der Kabinetsordre vom 8. Juni 1857 für die letztere erklärt hat.

Leider erlaubten nun die Zeitverhältnisse nicht, die gewünschte Verbesserung des bürgerlichen Eherechts zu bewirken, bevor der Conflikt einen bedrohlichen Umfang angenommen hatte. Obwohl aber den Geistlichen bekannt geworden war, daß ihren Gewissensbedenken von Seiten der Behörden Rücksicht gewährt werden würde, zeigen die Jahre 1846 bis einschließlich 1854 keine Vermehrung der Weigerungsfälle. Eine wesentliche Steigerung findet sich erst im J. 1855, unter dem sichtlichen Eindruck des Zeugnisses, welches der Frankfurter Kirchentag 1854 gegen das laxe Scheiderecht abgelegt hatte.

Diese vermehrten Trauungsweigerungen hatten aber nun zunächst den Erfolg, daß das Mittel der Ausstellung allgemeiner Dimissorialien, dessen Anwendung die Kabinetsordre vom 30. Jan. 1846 in das Ermessen der Behörden gestellt hatte, zu versagen begann. Die letzteren fingen nämlich jetzt, wo die Frage eine principielle Bedeutung erlangt hatte, an, für sich dieselbe Freiheit der Gewissen in Anspruch zu nehmen, welche die Ordre von 1846 den Pastoren zugestanden hatte, und sie durften dies um so mehr, als der Art. 15 der preußischen Verfassung, indem er der evangelischen Kirche die selbstständige Ordnung ihrer Angelegenheiten zusicherte, den Rechtspunkt selbst verändert hatte. Wenn hiernach die Geistlichen nicht mehr als Staatsbeamte und ebenso auch die kirchlichen Behörden nicht mehr in dem früheren Sinne zugleich als Behörden der evangelischen Staatsgewalt gelten konnten nnd wenn deshalb ein staatlicher Zwang zur Trauung fernerhin nicht nur bedenklich, sondern rechtlich unstatthaft erschien, so ergab sich freilich vom staatlichen Gesichtspunkt hieraus auch die Folge, daß das Zustandekommen einer nach dem bürgerlichen Rechte zulässigen Ehe nicht mehr ausschließlich von der Beob-

achtung einer kirchlichen Form abhängig gemacht werden durfte. So unzweifelhaft alſo die kirchlichen Behörden jetzt berechtigt waren, die Trauungsverweigerung der Geiſtlichen in einzelnen Fällen aufrecht zu erhalten, wo aus der Gewährung der kirchlichen Einſegnung ein Aergerniß entſtanden ſeyn würde, ſo wenig hätte die Kirche der Staatsgewalt einen begründeten Vorwurf machen können, wenn die letztere nunmehr gleichzeitig mit der Verbeſſerung des bürgerlichen Eherechts für diejenigen Fälle, in welchen auch nach der Rückkehr zu ſtrengeren Grundſätzen die kirchliche Einſegnung für eine bürgerliche zuläſſige Eheſchließung nicht zu erreichen geweſen wäre, eine andere Form herzuſtellen unternommen hätte, womit zugleich dem Art. 19 der Verfaſſung Genüge geſchehen wäre.

Indeſſen verfolgte die Staatsregierung bei ihren Reformverſuchen des Eherechts zunächſt eine andere Richtung. In der Seſſion von 1854 und 1855 legte ſie zunächſt dem Herrenhauſe den Entwurf eines Eheſcheidungsgeſetzes vor, welcher nicht nur die Scheidungen aus Willkür und zufälligen Urſachen beſeitigen ſollte und in einer Anzahl anderer Fälle, z. B. wegen Sävitien, die Scheidung nur dann geſtattete, wenn durch die Verſchuldung die Ehe in gleichem Maße wie durch Ehebruch oder bösliche Verlaſſung zerrüttet worden ſey, ſondern auch manche Beſtimmungen enthielt, welche, wie die unter allen Umſtänden eintretende ſtrafrechtliche Verfolgung des ſchuldigen Theils, als ein zu ſchroffer Uebergang aus dem beſtehenden Rechtszuſtande gelten konnten. So wenig daher auch das Herrenhaus geneigt war, der nothwendigen Reform des Scheiderechts die Mitwirkung zu verſagen, ſo ergab doch die Berathung ſelbſt in dieſem Hauſe Schwierigkeiten und der Entwurf blieb unerledigt. Ein neuer Geſetzentwurf wurde 1857 dem Hauſe der Abgeordneten vorgelegt, der ſich ebenfalls nur auf die Eheſcheidung bezog. Obwohl nun auch unter denen, welche einer Reform des bürgerlichen Eherechts aus anderen Gründen überhaupt zuwider waren, ſich im Allgemeinen keine Stimme für die landrechtlichen Principien erhob, ſo wurde das Geſetz doch theils wegen der Abneigung eines Theils des Hauſes gegen einzelne beſondere Beſtimmungen (namentlich gegen das der Staatsanwaltſchaft beigelegte Recht der ſelbſtſtändigen Einlegung von Rechtsmitteln), theils wegen der Parteiſtellung der römiſch-katholiſchen Abgeordneten, welche ihre Zuſtimmung zu dem Geſetze von der (in dem größten evangeliſchen Lande Deutſchlands nicht gewährbaren) Wiederherſtellung der geiſtlichen Gerichtsbarkeit in Eheſachen der Katholiken mit bürgerlicher Autorität abhängig gemacht hatten, bei der Schlußabſtimmung verworfen. Gewiß hat zu dieſem Erfolge beigetragen, daß inzwiſchen die kirchliche Bewegung ſolche Dimenſionen und einen ſo bedenklichen Karakter angenommen hatte, daß die Befürchtung nahe lag, es werde der Conflikt auch durch das Entgegenkommen der ſtaatlichen Gewalten nicht gelöſt werden, vielmehr die extreme Richtung ſich nicht beruhigen, bis dasjenige, was ſie als „Lehre der Kirche“ immer entſchiedener ausgab, auch dem Staate als Geſetz aufgedrungen worden wäre.

Hier auf dem kirchlichen Gebiete hatten nämlich die Geiſtlichen inzwiſchen begonnen, anſtatt ſich mit dem verheißenen Schutze ihres Gewiſſens zu begnügen, vielmehr dasjenige, was ſie für den evangeliſchen Standpunkt erachteten, ſo unklar auch die Quellen ſeyn mochten, aus welchen die angebliche Kirchenlehre geſchöpft wurde, ſelbſt durchzuführen. Zu dieſem Zwecke wurden Vereinigungen geſchloſſen, nur zu trauen, wo die Ehe wegen der ſogenannten ſchriftmäßigen Gründe (d. i. wegen Ehebruchs und Deſertion) geſchieden ſey und in beiden Fällen dem ſchuldigen Theile die Einſegnung ſtets zu verſagen; ja, es kam in ſolchen verbündeten Kreiſen ſogar zur Aufrichtung von Schiedsgerichten, denen die Betheiligten ſich zu unterwerfen gelobten.

Dieſer Zuſtand war ohne Zweifel ein ſehr bedenklicher. Er enthielt Vorgänge, deren Wiederholung auf dem Gebiete der Kirche nicht minder als auf dem des Staates im höchſten Grade gefährlich erſcheinen mußte. Indem ſich das ſubjektive Ermeſſen der Geiſtlichen über die verfaſſungsmäßige Autorität hinwegſetzte, gab es der autoritätbedürftigen Zeit ein bedrohliches Beiſpiel. Auch konnten ſich die Behörden nicht verhehlen, daß auf dieſem Wege eine niemals unbeſtritten geweſene Frage nicht zu derjenigen

Lösung geführt werden könne, welche allein Sicherheit gewähre. Hatte einst ein ähnlicher zwiespältiger Zustand gerade in Beziehung auf die Ehesachen in dem Zeitalter der Reformation zur Aufrichtung der Consistorien geführt, so ergab sich auch jetzt die Nothwendigkeit, die Entscheidung der hierher gehörigen Fälle der Willkür der einzelnen Geistlichen zu entziehen und in den kirchlichen Behörden zu concentriren. Der Cirkularerlaß des evangelischen Oberkirchenraths vom 29. Nov. 1855 bestimmte deshalb, daß in allen Fällen, wo von den Geistlichen die Einsegnung einer, nach ihrer Ansicht in kirchlicher Beziehung unzulässigen Ehe begehrt wird, von Amtswegen durch Vermittelung des Superintendenten an das Consistorium der Provinz zu berichten sey, welches demnächst nach der Beschaffenheit des Falls den betreffenden Geistlichen zu verständigen oder zu erwägen haben werde, ob von dem Hülfsmittel allgemeiner Dimissorialien Gebrauch zu machen sey. Bedenklich war nun freilich, daß die Ansichten der Consistorien dieselbe Verschiedenheit zeigten, wie die der Pastoren, indem die vermeintliche Kirchenlehre von den beiden sogenannten schriftmäßigen Scheidegründen auch hier vielfach die Entscheidungen bestimmte und man der Meinung war, eine Jurisdiktion in Ehesachen zu üben, die doch nach evangelischer Lehre nur durch Uebertragung des Staates hätte begründet werden können, womit denn die Vorstellung zusammenhing, das Band der vom Staat getrennten Ehe als fortbestehend anzusehen, was in manchen Fällen zu den wunderbarsten Consequenzen führen mußte. So ist folgender schlagende Fall vorgekommen. Eine Ehe war aus einem nicht schriftmäßigen Grunde geschieden, der eine Ehegatte aber demnächst wieder verheirathet. Letzterer bricht seine zweite Ehe mit seinem geschiedenen Ehegatten. Die zweite Ehe wird wegen Ehebruchs geschieden. Nach der Theorie von dem fortbestehenden Ehebande der ersten Ehe wäre die zweite Ehe ein Concubinat, der Bruch dieser Ehe aber in diesem Falle kein Ehebruch, sondern Erfüllung der ehelichen Pflicht (in der angeblich fortbestehenden ersten Ehe) gewesen. Mit Recht wurde aber hier in der höhern Instanz dem schuldigen Ehegatten die nachgesuchte Wiedertrauung mit seinem erstgeschiedenen Ehegatten versagt. Der Oberkirchenrath hielt überhaupt stets an der richtigen Ansicht fest, daß eine rechtskräftige Ehescheidung das Band der Ehe löst, die Kirche dagegen unter Umständen die Verpflichtung hat, auf die Wiedervereinigung der aus einem kirchlich nicht anzuerkennenden Grunde geschiedenen Ehegatten mit den Mitteln der Disciplin hinzuwirken. Zu diesen disciplinaren Mitteln gehört vor Allem die Versagung der kirchlichen Mitwirkung zur Eingehung einer anderweitigen Ehe der geschiedenen Ehegatten. Eine solche Versagung der kirchlichen Einsegnung aus disciplinären Gründen rechtfertigt sich aber nicht nur dann, wenn dadurch die Wiederanknüpfung des im Widerspruch mit den Grundsätzen der Kirche zerrissenen Ehebandes erreicht werden kann, sondern auch, wo dies etwa wegen nach der Trennung eingetretener Ereignisse nicht der Fall ist, sowie, wo eine auch vom kirchlichen Gesichtspunkt die Ehetrennung rechtfertigende Verschuldung vorliegt, dem schuldigen Ehegatten gegenüber, so lange seine Verschuldung nicht durch eine entschiedene Sinnesänderung gesühnt ist. In dieser Versagung der kirchlichen Einsegnung üben die kirchlichen Behörden aber keinen Akt der Jurisdiktion, sondern nur einen Ausfluß der ihnen begriffsmäßig zustehenden Cognition über die Zulässigkeit kirchlicher Amtshandlungen (des Aufgebots und der Trauung).

Aber auch in Beziehung auf die Scheidegründe hielt der Oberkirchenrath mit Recht an dem Grundsatz fest, daß es keineswegs zulässig sey, aus dem Extrem der laxen landrechtlichen Bestimmungen unvermittelt in das andere Extrem einer Praxis überzugehen, welche nur in den Fällen von Ehebruch und eigentlicher Desertion dem unschuldigen Theil die Einsegnung einer anderweitigen Ehe gewähren möchte. Es konnte der höchsten kirchlichen Behörde vielmehr nicht entgehen, daß zwischen diesen sogenannten schriftmäßigen Scheidegründen und denjenigen Scheidegründen, deren inneres Recht nunmehr selbst auf dem Gebiete des Staates beanstandet worden war (Scheidung aus Willkür oder wegen zufälliger Ereignisse), eine Reihe anderer in der Mitte lag, das freilich beklagenswerthe Ergebniß der Entwicklung der socialen und sittlichen Verhältnisse, in denen oft die Schei-

dung als das einzige Mittel erſchien, dem Verderben des unſchuldigen Theils und der Kinder zuvorzukommen (z. B. Sävitien). Dem ungelöſten Diſſens der theologiſchen Wiſſenſchaft über den Sinn der von der Scheidung handelnden Schriftſtellen gegenüber und in Betracht der Lage der Lebensverhältniſſe glaubte daher der Oberkirchenrath für ſeine Beurtheilung der Gewährbarkeit der kirchlichen Einſegnung anderweitiger Ehen Geſchiedener im Allgemeinen das Princip der Verſchuldung entſcheiden laſſen zu müſſen, durch welche ein Ehegatte faktiſch die Ehe zerſtört hat. Dieſer Standpunkt entſprach demjenigen, welcher, wie wir nachgewieſen, bereits ſeit den Zeiten der Reformation eine ſtrenggläubige theologiſche Richtung als mit Gottes Wort nicht im Widerſpruch ſtehend bekannt hatte. Dieſer Standpunkt war es zugleich, von dem aus auch die deutſche evangeliſche Kirchenconferenz von 1857 die Reform des Eheſcheidungsrechts in weiteren Kreiſen in Anregung brachte. Indem ſomit der Oberkirchenrath die Nothwendigkeit, ſich in der Behandlung der Wiedertrauungsfrage mit der Uebung des älteren proteſtantiſchen Eherechts in Continuität zu erhalten, anerkannte (Verf. v. 12. Okt. 1855, Aktenſt. Hft. VII. S. 63), ergaben ſich für ihn folgende Conſequenzen dieſer Auffaſſung. Einerſeits konnte es für die Zulaſſung der Wiedertrauung nicht für genügend erachtet werden, wenn der Petent in dem Eheſcheidungserkenntniſſe juriſtiſch als der nichtſchuldige Theil bezeichnet war, ſondern die kirchliche Behörde mußte das ganze ſittliche Verhalten deſſelben in der Ehe in Betracht ziehen, und wenn er dadurch ſelbſt Veranlaſſung zu dem Vergehen des ſchuldigen Theils, z. B. zu einer Verlaſſung, gegeben hatte, konnte ihm die Einſegnung einer anderweitigen Ehe nicht ohne Weiteres gewährt werden (Reſkript vom 23. Juli, 27. Juli, 28. Juli 1857, Aktenſt. Hft. IX. S. 218. 219. 221). Andererſeits war aber auch in Beziehung auf den im Eheſcheidungserkenntniß z. B. wegen Deſertion für ſchuldig erklärten Theil nach den gegebenen Verhältniſſen eine billige Berückſichtigung aller begleitenden Umſtände zu Gunſten des geſchiedenen Theils nothwendig (Reſkript vom 12. Dez. 1857, a. a. O. Hft. IX. S. 223). Sodann ergab ſich aus dieſem Princip die Zulaſſung der Wiedertrauung auch bei Solchen, welche auch, abgeſehen von Ehebruch und böslicher Verlaſſung, als unſchuldiger Theil wegen ſchwerer Verſchuldung des andern Ehegatten (z. B. wegen Sävitien, fortgeſetzten liederlichen und vagabundirenden Lebenswandels, langjähriger Zuchthausſtrafe) geſchieden waren (Reſkript vom 25. Sept. 1857 und 11. Jan. 1858, Aktenſt. Hft. IX. S. 222. 223). Gleichergeſtalt ward ausgeführt, daß dem ſchuldigen Ehegatten nicht unbedingt die Wiederverheirathung zu verſagen ſey, ſondern daß ſolche bei ſtattfindender Erkenntniß der Verſchuldung und Reue darüber ertheilt werden könne (Reſkript vom 27. Nov. und 4. Dez. 1855, Aktenſt. Hft. VIII. S. 64. 67). Im Allgemeinen iſt über die Entwicklung dieſer ganzen Praxis zu vergleichen der Erlaß vom 11. Febr. 1856 (Aktenſt. Bd. III. S. 68), der Immediatbericht vom 25. Nov. 1858 nebſt Cirkularverfügung vom 15. Febr. 1859 (Aktenſt. Hft. X. S. 267 ff.), der Erlaß vom 9. Juli 1859 (Aktenſt. Hft. XI. S. 39), endlich die Cirkularverfügung vom 22. Nov. 1859 (Aktenſt. Hft. XI. S. 41). Ueber Nullitätsfälle vergl. die Verfügung vom 31. Mai 1860 (a. a. O. Hft. XII. S. 111).

Zu beklagen war es, daß die im J. 1856 in Berlin berufene kirchliche Conferenz von Vertrauensmännern ſich nicht auf denſelben gemäßigten Standpunkt ſtellte, vielmehr in ihren Beſchlüſſen ſich theilweiſe von der angeblichen Kirchenlehre von den ausſchließlich ſchriftmäßigen Scheidegründen beeinfluſſen ließ.

Nach Abſchluß dieſer Conferenz und mit Rückſicht auf den Ausgang, welchen die Bemühungen um die Reform des Eheſcheidungsrechts auf bürgerlichem Gebiete genommen hatten, erging die Kabinetsordre vom 8. Juni 1857, worin der König befahl, daß die Geiſtlichen nunmehr in allen Fällen, in denen bürgerlich geſchiedene Ehegatten die kirchliche Einſegnung einer anderen Ehe verlangen, dem Conſiſtorium Anzeige zu machen, die Conſiſtorien aber vorbehaltlich des Recurſes für den ſich beſchwert fühlenden Theil an den evangeliſchen Oberkirchenrath über die Zuläſſigkeit der Trauung „nach den Grund-

ſätzen des chriſtlichen Eherechts, wie ſolches im Worte Gottes begründet iſt", zu entſcheiden haben ſollen. In der erſteren Beziehung erſcheint dieſe Kabinetsordre als die Conſequenz des Princips, daß die Entſcheidung der Wiedertrauungsfrage dem individuellen Ermeſſen der einzelnen Geiſtlichen entzogen und in die Hand der Behörden gelegt werden ſollte. In materieller Beziehung erklärte die Ordre ausdrücklich, ſie beabſichtige nicht, ſpezielle Grundſätze aufzuſtellen. Die Verweiſung auf das in Gottes Wort enthaltene Eherecht war jedoch nicht im Stande, eine Uebereinſtimmung in den Entſcheidungen der kirchlichen Organe herbeizuführen, indem der Oberkirchenrath ſeine bisherige Praxis, welche auf der analogiſchen Anwendung des Schriftworts ruhte, in ſeinen Recursentſcheidungen feſthielt, während ein Theil der Conſiſtorien die ſtrengere Anſicht feſthielt, wonach der Kreis der Scheidegründe auf Ehebruch und Deſertion im engſten Verſtande unter Berufung auf den Befehl der heiligen Schrift beſchränkt wurde. Die aus einem ſolchen Gegenſatze hervorgehenden Uebelſtände und die Mittel der Abhülfe legte der Oberkirchenrath daher in dem Immediatberichte vom 25. Novbr. 1858 dar, worauf der Prinz-Regent durch die Ordre vom 10. Febr. 1859 unter ausdrücklicher Billigung der Praxis des Oberkirchenraths genehmigte, daß der letztere in allen Fällen, wo die Conſiſtorien die Genehmigung der Trauung nicht ertheilen zu dürfen glaubten, die Entſcheidung allein in die Hand nehme. Die Ordre ſpricht außerdem die Erwartung aus, daß die Geiſtlichen in den Fällen, wo die Kirchenbehörden die Trauung für zuläſſig erklärt hätten, den Weiſungen der verordneten Obrigkeit willig genügen würden. Sollte dieſe Erwartung nicht in Erfüllung gehen, ſo ſolle zwar in Gemäßheit der Ordre vom 30. Jan. 1846 von einem Zwange abgeſehen werden, dagegen der Oberkirchenrath für Aufgebot und Trauung einen andern Geiſtlichen ſubſtituiren. Solche Subſtitutionsfälle ſind bisher in ſehr geringer Zahl vorgekommen

Gleichzeitig wurde auch auf bürgerlichem Gebiete die Reform des Eherechts wieder aufgenommen, jedoch von der Staatsregierung jetzt nicht mehr auf das Gebiet des Scheidungsrechts beſchränkt, ſondern zugleich auf die beabſichtigte Einführung einer bürgerlichen Form der Eheſchließung ausgedehnt. Dieſe Reform iſt bis jetzt zu keinem Abſchluß gekommen, weil nunmehr das Herrenhaus ſich der Einführung der fakultativen Civilehe widerſetzt hat. Jedenfalls iſt inzwiſchen durch die gemäßigte Stellung, welche der Oberkirchenrath in der Wiedertrauungsfrage eingenommen hat, dafür geſorgt worden, daß die Conſequenzen dieſer Ablehnung nicht zu ſchwer empfunden werden. R. W. Dove.

Schelhorn, Johann Georg, der Aeltere, Dr. theol., Mitglied der Akademie zu Ravereda, der gelehrte und berühmte Literar- und Kirchenhiſtoriker, deſſen größere Werke noch jetzt eine reiche Fundgrube für Literatur und Kirchengeſchichte darbieten, war der Sohn eines Kaufmannes zu Memmingen, wo er am 8. Dezbr. 1694 geboren wurde*). Den erſten Unterricht erhielt er von ſeinem Vater, dann beſuchte er die Schule der Stadt. In der lateiniſchen und griechiſchen Sprache unterrichtet, machte er die ſeiner geiſtigen Begabung wie ſeinem regen Eifer entſprechenden Fortſchritte und unterſtützt durch mannichfache Anregungen, die er durch eine nähere Verbindung mit dem Superintendenten Chriſt. Ehrhart fand, gelang es ihm, ſchon im J. 1712 zur Univerſität übergehen zu können. Er ſtudirte in Jena Philoſophie, Philologie, Geſchichte und Theologie unter Syrbius, Danz, Färtſch, Buddeus, erkrankte aber im J. 1714, ging darauf nach Altorf und ſetzte hier, nach wiedererlangter Geſundheit, ſeine bisherigen Studien beſonders unter Zeltner, Joh. Wilh. Baier und Köler mit glücklichem Erfolge fort. Nach 2 Jahren begab er ſich wieder nach Memmingen; darauf ging er aber (1717) noch einmal nach Jena, um Buddeus noch weiter zu hören. Nach Ablauf eines Jahres nahm er ſeinen Aufenthalt wieder in Memmingen, und von jetzt an widmete er ſich ſchon literariſchen Arbeiten, zu denen ihm die öffentliche Bibliothek ſeiner Vaterſtadt mit ihren koſtbaren Schätzen, wie auch die Privatbibliotheken gelehrter

*) Sein Vater hieß Johann Schelhorn, ſeine Mutter Eliſabeth, geb. Blanck.

Freunde reichen Stoff boten. Seine Arbeiten erſchienen als Anmerkungen und Abhandlungen hiſtoriſchen und philologiſchen Inhaltes in den Leipziger Miscellaneen und in der Bremer Bibliothek. Der Beifall, den ſie fanden, veranlaßte ihn, eine Sammlung von Anmerkungen herauszugeben, die ſich auf die Geſchichte wie auf die Kenntniß ſeltener Bücher und ungedruckter Schriften bezogen. Dadurch entſtanden ſeine berühmten Amoenitates litterariae, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula exhibentur (Francof. et Lips. 1725—1731), in 14 Theilen, von denen die vier erſten in 2. Auflage 1737—1738 erſchienen*). Darauf gab er Commentatio historico-ecclesiastica de religionis evangelicae in provincia Salisburgensi ortu, progressu et fatis (Lips. 1732) heraus, die noch in demſelben Jahre in deutſcher, 1733 in holländiſcher Ueberſetzung erſchien. Seine literariſche Thätigkeit wurde eine kurze Zeit unterbrochen, als er jetzt (1732) zum Prediger in Buxach und Hardt unweit Memmingen berufen ward; doch blieb er nur 2 Jahre hier, denn im J. 1734 kehrte er nach Memmingen zurück, wo er als Stadtprediger und Bibliothekar angeſtellt und im J. 1753 zum Superintendenten befördert wurde. In Memmingen begann ſeine literariſche Thätigkeit von Neuem, bei der ihm ſeine große und werthvolle Bibliothek trefflich zu Statten kam, die ſich auch durch eine ſchöne Sammlung Aldiniſcher Ausgaben auszeichnete. Gewiſſermaßen als eine Fortſetzung ſeiner Amoenitates erſchienen ſeine Amoenitates historicae ecclesiasticae et litterariae, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula diversis utriusque historiae capitibus elucidandis inservientia exhibentur (T. I. Frof. et Lips. 1737, T. II. ibid. 1738, T. III. Lips. 1746); eine deutſche Ueberſetzung dieſes Werkes kam unter dem Titel „Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhiſtorie und Literatur“ in 4 Bdn. heraus zu Ulm 1762—1764. Im J. 1738 ließ er daſelbſt Acta historico-ecclesiastica Saec. XV. et XVI., oder Kleine Sammlung einiger zur Erläuterung der Kirchengeſchichte des 15. und 16. Jahrhunderts nützlichen Urkunden mit dienlichen Einleitungen, und zu Memmingen Index editionum Aldinarum, quas possidet J. G. Schelhorn erſcheinen, worauf er 1740 das Werk: De vita, fatis ac meritis Philippi Camerarii, JCti, historici ac philologi pereximii, et primi Academiae Altorfinae Procancellarii, commentarius. Accedit, praeter selecta ex epistolis Viror. celeb. ad ipsum scriptis, ejus relatio de captivitate sua Romana et liberatione fere miraculosa, nunc primum e MSeto edita folgen ließ. Außer mehreren anderen Schriften, beſonders vielen theologiſchen Abhandlungen, auch Caſualpredigten, gab Schelhorn namentlich noch heraus De antiquissima Latinorum bibliorum editione diatribe, Ulmae 1760, und zu Lindau 1761 die Schrift des Cardinals Quirini, Liber singularis de optimorum scriptorum editionibus, quae Romae primum prodierunt, mit Anmerkungen. Er ſtarb 1773, am 31. März.

Auch ſein Sohn, Johann Georg Schelhorn der Jüngere, zeichnete ſich als gelehrter Literarhiſtoriker und Bibliograph aus. Er war am 4. Dezbr. 1733 zu Memmingen geboren, ſtudirte in Göttingen Theologie, wurde 1756 Prediger in Buxach und Hardt und im J. 1762, nachdem er einige andere Pfarrſtellen verwaltet hatte, neben ſeinem Vater Prediger und Stadtbibliothekar zu Memmingen, endlich (1793) daſelbſt auch Superintendent. Er ſtarb am 18. Nov. 1802. Außer mehreren der praktiſchen Theologie angehörigen Schriften ſchrieb er namentlich: „Beiträge zur Erläuterung der Geſchichte“ (4 Stücke, Stettin 1772—1775), eine „Anleitung für Bibliothekare und Archivare“ (1. Bd. Ulm 1788, 2. Bd. daſ. 1791) und „Kleine hiſtoriſche Schriften“ (1. Th. Memmingen 1789, 2. Th. daſ. 1790).

*) Bei der Herausgabe dieſer Arbeiten wurde er von vielen Gelehrten und Freunden der Literatur mannichfach unterſtützt. Zu den Männern, mit denen er in Verbindung ſtand, gehörten namentlich Raymund Kraft v. Delmenſingen, Bürgermeiſter von Ulm, Zach. Conr. v. Uffenbach, Scabinus zu Frankfurt, Wilh. Ebner v. Eſchenbach zu Nürnberg; auch mit dem Cardinal Quirini wechſelte er Briefe.

Vgl. Heinr. Carl Gottlob Hirsching's historisch-literarisches Handbuch berühmter Personen ꝛc., von Joh. Hein. Mart. Ernesti. 10. Bd. Abth. 2. Leipz. 1808. S. 353—382. Neudecker.

Schelling, Friedr. Wilh. Joſ. von. Zu den Denkmalen der großen deutſchen Literaturepoche, welche in die zweite Hälfte des vorigen und in den Anfang unſeres Jahrhunderts fällt, gehören auch die Erzeugniſſe deutſcher Spekulation aus dieſer Zeit, jene philoſophiſchen Lehrgebäude, welche mit Kant beginnen, raſch aufeinander folgen und eine in der Geſchichte der Philoſophie ſelten wiederkehrende Energie des philoſophiſchen Denkens beurkunden. Wie jene ganze, geiſtig ſo bewegte, Epoche großen Einfluß auf die Geſtaltung der theologiſchen Wiſſenſchaft gewonnen, ſo auch die Philoſophie derſelben. Unter den Syſtemen aber, welche ſie hervorgebracht, nimmt das Schelling'ſche eine beſonders nahe Stellung zur Theologie ein. Eine Beſprechung desſelben in dieſem Werke ſcheint deshalb nicht nur als zuläſſig, ſondern auch als gefordert. Philoſophiſche Auffaſſung der Religion war eines von den Zielen, welche Schelling ſchon in der Ausbildung ſeiner früheren Lehren nie aus dem Auge verlor, — in ſeiner ſpäteren Forſchung wurde ſie Mittelpunkt derſelben. Seltener Tiefſinn, divinatoriſcher Blick, eine Kraft der Intuition, derjenigen verwandt, welche wir an Plato bewundern, ungewöhnliche Herrſchaft der Sprache und Meiſterſchaft der Darſtellung haben ihn, wie Wenige befähigt, in jene Gebiete einzudringen, für welche eine bloß ſinnliche Erfahrung keine Maßſtäbe mehr darbietet.

Wir verfolgen zuerſt den Lebensgang des Mannes und ſeine ſchriftſtelleriſche Wirkſamkeit, in welcher ſich ſeine innere Entwicklungsgeſchichte abſpiegelt; ſodann die allmähliche Ausgeſtaltung ſeiner Ideen mit beſonderer Berückſichtigung ihres religionsphiloſophiſchen Inhalts.

I. Leben und Schriften. — Friedr. Wilh. Joſ. von Schelling ward geboren 1775 zu Leonberg bei Stuttgart. Sein Vater — ein anerkannter Gelehrter auf dem Gebiete der orientaliſchen Sprachen und der rabbiniſchen Literatur — war dort Geiſtlicher, ſpäter wurde er Prälat und Generalſuperintendent zu Maulbronn. Als frühreifes Genie, erſt 15 Jahre alt, bezog Schelling, zur Theologie beſtimmt, die Univerſität Tübingen. Enge Freundſchaft verband ihn dort mit dem 5 Jahre ältern Hegel, mit dem ſpäter ſo unglücklichen Dichter Hölderlin. Leſſing, Herder, Kant waren beſonders die Führer dieſer jugendlichen Gemüther; zugleich waren ſie enthuſiaſtiſch erregt von den aus Frankreich herüberdringenden Freiheitsideen. Schon in ſeinem 18. Jahre trat Schelling als Schriftſteller auf durch die für ſeine Magiſterpromotion beſtimmte Diſſertation über die Erzählung des Sündenfalls in der Geneſis*). Ein Jahr nachher ſchrieb er einen Aufſatz in Paulus' Memorabilien: „Ueber Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt." Wir entnehmen daraus, wie lebhaft die religiöſen Gedanken des Alterthums Schelling ſchon damals beſchäftigten. Herder's Einfluß wird bei ſeiner Behandlungsweiſe dieſer Gegenſtände beſonders bemerkbar.

Entſcheidend für Schelling's ganzen Bildungsgang wurde das Jahr 1794, in welchem Fichte ſeine Wirkſamkeit in Jena eröffnete, mit einer imponirend neuen Lehre hervortrat und dieſelbe zugleich zum erſten Male ſchriftſtelleriſch darſtellte. Schon die Bekanntſchaft mit den Grundgedanken des neuen Syſtems, wie ſie Fichte in ſeiner kleinen Schrift: „Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre oder der ſogenannten Philoſophie" ausgeſprochen**), genügte, um die verwandte Anlage Schelling's zu wecken und ſeine philoſophiſche Produktivität zu erſchließen, welche ſich von nun an während zweier Decennien in ſtürmiſchem und raſchem, erſt gegen das Ende dieſer Lebensepoche langſamer werdendem Fluße ergoß. Wir finden uns überraſcht von der Sicherheit und Selbſtſtän-

*) Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi Gen. III. tentamen criticum, 1792.

**) S. Fichte's und Schelling's Briefwechſel. 1856. S. 1 u. 102.

digkeit, mit welcher der 19jährige Jüngling den Fichte'schen Idealismus ergriff und in einer Reihe von Schriften, die den künftigen Meister ankündigen, vertrat*). Auch finden sich in ihnen schon manche Spuren eines über die Enge des Fichte'schen Standpunkts hinausführenden universelleren Systems.

Im Jahre 1796 begab sich Schelling als Führer der Barone von Riedesel nach Leipzig, wo er besonders naturwissenschaftlichen Studien oblag. Es keimten in ihm jene naturphilosophischen Ideen, welche der Philosophie eine neue Richtung geben sollten. Sein Standpunkt befestigte sich noch mehr, als er von Leipzig nach Jena übergesiedelt war und hier seit 1798 als außerordentlicher Professor lehrte. Er las noch an der Seite Fichte's, und seit dem Abgange desselben nach Berlin (1799) beherrschte er das dortige philosophische Terrain allein. Kaum konnte ein Ort geeigneter seyn, um Schelling's Ideen reifen zu lassen, als das kleine Jena, damals ein Mittelpunkt geistiger und namentlich philosophischer Bestrebungen. Dort hatte die Kantische Philosophie geherrscht, vertreten durch Karl Leonh. Reinhold; durch die „Allgem. Jenaische Literatur-Zeitung" haben Fichte, Schelling, später Hegel ihre Lehrwirksamkeit begonnen. Die Nähe Göthe's, seine lebhafte Theilnahme an der Universität, welche sich namentlich auch der jugendlichen Naturphilosophie zuwandte, die Anwesenheit Schiller's, Wilhelm von Humboldt's, der Gebrüder Schlegel, mit denen besonders seit Fichte's Abgang Schelling in ein näheres Verhältniß trat, das Kommen und Gehen anderer hervorragender Männer, mußte dem dortigen Leben einen höheren Aufschwung verleihen. Die Philosophie fand sich hier von einer poetischen Atmosphäre umgeben, und der geheime Zusammenhang, welcher alle ideellen Bestrebungen verbindet, mußte belebend auf sie wirken. Schelling's Naturphilosophie fesselte nicht minder durch ihre tiefsinnige Naturauffassung, als durch einen poetischen Zauber, der sie umgab. Er hat sie in einer Reihe von Werken dargelegt**), zugleich aber auch die Lehre vom Ich (als dem anderen Pol der Natur gegenüber), auf Fichte'scher Grundlage zwar, aber mit sehr erweitertem Inhalt und anderen Zielen entwickelt***). Jedoch genügte er sich nicht darin, von dem einen oder anderen dieser beiden Gegensätze auszugehen. Indem er das Identitätssystem aufstellte (1801), wollte er sich über beide Gegensätze zu einer absoluten Betrachtungsweise erheben, sie beide im Absoluten darstellen†), und dem Standpunkte desselben gehört im Wesentlichen noch eine

---

*) Diese Schriften sind: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie. Tübingen 1795 (1794 geschrieben). — Vom Ich als Princip der Philosophie od. über das Unbedingte im menschl. Wissen. 1795 (wieder abgedr. in dem ersten und einzigen Bande von Schelling's philos. Schriften, Landsh. 1809), — eine Abhandlung, von der Schelling in der Vorrede zu dem eben genannten Sammelbande S. V nicht mit Unrecht selbst sagt: „sie zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinne, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich überall als absolutes und als Ich schlechthin, nicht als subjektives genommen." Vgl. den neunten Brief aus der dritten hier zu nennenden Schrift: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus in Niethammer's Journal, 1795 (zweiter Abdruck in den genannten philosoph. Schriften von 1809). — Neue Deduktion des Naturrechts, geschrieben 1795, erschienen im Niethammer'schen Journal 1796 und 1797. — Allgem. Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur, geschrieben 1796 und 1797, erschienen im Niethammer'schen Journal 1797; zum größten Theile wieder abgedruckt unter dem Titel: Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre in den philosophischen Schriften von 1809. Diese Arbeiten sämmtlich im ersten Band der ersten Abtheilung der sämmtlichen Werke.

**) Ideen zu einer Philosophie der Natur; erster Theil. Leipz. 1797 (bei dem es geblieben). 2te Aufl. 1803 (Landshut). — Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgem. Organismus. Hamb. 1798. Zweite Aufl. 1806, mit der Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur. Dritte Aufl. 1809. — Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Jena u. Leipz. 1799. — Weitere naturphilosophische Darstellungen siehe unten.

***) In seinem System des transcendentalen Idealismus. Ebendas. 1800.

†) In der Zeitschrift für spekulative Physik. 1800 und 1801. 2 Bände (im 2ten Bande, 2tes Heft).

Reihe von Schriften an, welche bis zum Jahre 1807 hin erſchienen*). Doch mocht ſich in einigen derſelben nach Inholt wie Form eine zunehmende Neigung zur Myſtik und Theoſophie geltend (wie in Philoſophie und Religion — in der Schrift gegen Fichte — in den Jahrbüchern der Medicin). Die weitous meiſten dieſer Schriften fallen in die Zeit ſeines Aufentholts in Jeno, welche ſich nicht ninder durch ſeine ſchriftſtelleriſche Fruchtbarkeit auszeichnet, als durch die mächtige Wirkung, welche ſeine Vorträge ouf eine große Anzahl ſeiner Zeitgenoſſen übte. Welche anregende Kraft ſeinen Ideen überhaupt innewohnte, davon geben nicht nur unmittelbare Schüler und Zuhörer, ſondern auch ſolche Männer Zeugniß, welche die empfongene Anregung zu einer von der Schelling'ſchen ſehr verſchiedenen Denkweiſe fortbildeten**).

Im Jahre 1801 wurde Schelling ols ordentlicher Profeſſor on die Univerſität Würzburg gerufen. Auch Paulus und Huſeland waren von der bayeriſchen Regierung, welche dieſe Univerſität möglichſt zu heben wünſchte, von Jena dahin gezogen worden. Nachdem indeſſen Würzburg bold nachher an den ehemaligen Großherzog von Toscana gefallen wor, verließ Schelling feine ouch dort bedeutende öffentliche Lehrwirkſamkeit und begab ſich noch München, wo wir ihn (1807) ols Mitglied der Akademie, deren Vorſtand kurz vorher Jocobi geworden, und als ihren Generolſekretär in der Klaſſe der Künſte finden. Noch der bewegten öffentlichen Lehrthätigkeit in Jeno und Würzburg foh er ſich hier in einen ruhigeren Wirkungskreis verſetzt, welcher der ollmählichen Ausgeſtaltung ſeiner ſpäteren Lehren nur förderlich ſeyn konnte. Es ſind verhältnißmäßig wenige Schriften, die er während ſeines Münchener Aufenthaltes veröffentlichte; — ſie zeigen uns Schelling's Ideen in einer Umbildung begriffen, durch welche ſich ſein ſpäterer Standpunkt onbohnt***).

Von dem Jahre 1815 on beginnt ein langes Stillſchweigen Schelling's in der Literatur bis zu ſeinem Tode (während eines Zeitraumes von faſt 40 Jahren), welches nur von wenigen Kundgebungen unterbrochen wurde†). Ein Werk über die Weltalter

---

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, in 3 Heften. 1802—3. — Der platoniſirende Dialog: „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Berlin 1802. Zweite unveränderte Aufl. 1842. — Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums. (Stuttg. u. Tüb. 1803; unveränderte Auflagen 1813 u. 1830). In dieſen die kürzeſte und gedrungenſte Darſtellung ſeines damaligen Standpunktes. — Abhandlungen, Recenſionen ꝛc. in dem kritiſchen Journal der Phitoſophie, von ihm und Heget herausgegeben (Tüb. 1802). — Phitoſophie und Religion (Tüb. 1804). — Dartegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre (Tüb. 1806). — Jahrbücher der Medicin als Wiſſenſchaft, von Schelling und Marins herausgegeben (Tübingen 1806 u. 1808), welche mehrere Abhandlungen Schelling's enthalten.

**) Siehe unter Anderem Steffens: „Was ich erlebte.“ Bd. 4. — Schubert, Selbſtbiographie. Bd. 1. S. 389 ff. — Schloſſer, Geſchichte des 18. und 19. Jahrhunderts. 2. Auflage. VI, 1. S. 49.

***) Rede über das Verhältniß der bitdenden Künſte zur Natur, gehalten zum Namenstage des Königs 1807 (in den philoſophiſchen Schriften von 1809). — Phitoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und verwandte Gegenſtände (in den phitoſophiſchen Schriften von 1809). — Die herbe Streitſchrift: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedr. Heinr. Jacobi, und der ihm in derſetben gemachten Beſchuldigung eines abſichtlich täuſchenden, Lüge redenden Atheismus.“ Tübing. 1812. — Allgem. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, herausgeg. von Schelling. München 1813 (ein Band). Darin: Sendſchreiben Eſchenmayer's an Schelling über deſſen Abhandlung: Phitoſoph. Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit. Antwort Schelling's darauf. — Ueber die Gottheiten von Samothrace. Tüb. 1815.

†) Einige Vorreden: die zu „Victor Couſin über franzöſ. und deutſche Philoſophie aus dem Franzöſ. v. Hub. Beckers. 1834“, in der ſich Schelling mit ſcharfer Potemik gegen die inzwiſchen zur Herrſchaft gelangte Hegel'ſche Phitoſophie erklärt. — Die Vorrede zu Steffens nachget. Schriften. 1846. — Die erſte in Bertin gehaltene Vorleſung. 1841. — Mehrere Abhandlungen, geleſen theils in der Münchener, theils in der Berliner Akademie. Die letzteren ſind bis auf eine (der ſehr bedeutenden, „über die Quellen der ewigen Wahrheiten“, vom J. 1850) in Form von Vorleſungen der Darſtellung der rationalen Philoſophie einverleibt. (Sämmtl. Werke Abth. II. Band I.)

wurde öfters angekündigt, auch der Druck begonnen, aber wieder eingestellt, obschon es schien, als müßten ihn die mißgünstigen Deutungen, welche sein Stillschweigen erfuhr, zu einem neuen schriftstellerischen Hervortreten veranlassen. Man schien um so eher ein solches erwarten zu können, als Schelling in den zwanziger Jahren die unterbrochene Kathederwirksamkeit wieder aufgenommen hatte. Zunächst durch äußere Veranlassungen bewogen, erbat er sich die Erlaubniß, 1820 von München nach Erlangen gehen und dort Vorlesungen halten zu dürfen. Viel bedeutender wurde seine Wirksamkeit, als er nach Verlegung der Universität Landshut in die Hauptstadt Bayerns (1826) als ordentlicher Professor der Philosophie nach München gezogen wurde und 1827 dort zu lesen begann. Zugleich ward er zum Generalconservator der Institute der Akademie, bald darauf zu ihrem Vorstande ernannt. — Auch hier waren seine Vorträge von tiefgreifender Einwirkung auf eine Reihe jüngerer Zeitgenossen. Schon ein Greis, entschloß er sich endlich (1841), einem Rufe nach Berlin zu folgen. Die dort gehaltenen Vorlesungen bildeten einen bedeutsamen Gegensatz zu der überwiegend herrschenden Hegel'schen Philosophie. Außer seiner Lehrthätigkeit widmete er sich fortwährend mit ungebrochener Geisteskraft der Ausarbeitung seiner späteren Lehre für den Druck. Aber der Tod übereilte ihn (1854) zu Ragaz, wohin er sich zum Gebrauche des Bades Pfeffers begeben. Bald nach seinem Tode (1856) begann die Herausgabe seiner sämmtlichen Werke durch den Sohn des Verstorbenen, den württembergischen Geistlichen K. F. A. Schelling. Sie enthalten in einer ersten Abtheilung das früher von Schelling Gedruckte nebst mehrerem Ungedruckten aus der ersten Epoche des Schelling'schen Philosophirens*). Die zweite Abtheilung bietet die spätere Lehre Schelling's in der Form von Vorlesungen**).

II. Die Lehre Schelling's in ihrer allmählichen Entwickelung. 1) Schelling als Anhänger Fichte's. Zweimal hat Schelling in der Geschichte der neueren Philosophie eine neue Richtung derselben angebahnt, zuerst durch eine völlige Umgestaltung des Kantisch-Fichte'schen Idealismus, dann durch den spekulativen Theismus seiner späteren Lehre. Die Einwirkung seiner ersten Lehre war eine auch extensiv sehr bedeutende, sie liegt abgeschlossen vor uns, — die seiner zweiten Lehre hat bis jetzt nicht den gleichen Umfang gewonnen; aber sie ist auch noch nicht

---

*) Es sind von der I. Abth. bis jetzt 6 Bde. erschienen. Der fünfte enthält früher nicht gedruckte Vorlesungen über Philos. der Kunst aus den Jahren 1802, 4, 5, welche auch für die Entwickelungsgeschichte seiner religions-philosophischen Ansichten von Bedeutung sind, — der sechste einen trefflichen, zwar schon gedruckten, aber unbemerkt gebliebenen, Aufsatz über Kant, und außer „Philosophie und Religion" eine noch nicht gedruckte Propädeutik der Philos. und ein System der gesammten Philos. und der Naturphilos. insbesondere (beide von 1804).

**) Die bis jetzt erschienenen ersten 4 Bände der zweiten Abth. enthalten: Historisch-kritische Einleitung in die Philos. der Mythologie, sodann die rationale Philosophie. (Bd. 1.); Philos. der Mythol. Band 2.; Philos. der Offenbarung (Bd. 3 u. 4.). Am spätesten geschrieben sind die (nicht gehaltenen) Vorlesungen, die Darstellung der rein rationalen Philosophie enthaltend (II, 1). Die Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung sind 1830—31 zuerst gehalten worden. In noch frühere Zeit fällt die Entstehung der Philosophie der Mythologie und der Einleitung in dieselbe. Eine frühere unberechtigte Veröffentlichung der Vorlesungen Schelling's durch Paulus in Heidelberg „die endlich offenbar gewordene Philos. der Offenbarung u. s. w., der allgem. Prüfung vorgelegt" (Darmstadt 1843) ist durch die Herausgabe der sämmtlichen Werke als antiquirt zu betrachten. Unter mehreren anderen gegnerischen Schriften aus damaliger Zeit, welche zugleich Darstellungen und Kritiken des späteren Schelling'schen Systems — auf Grund der mündlichen Vorträge Schelling's — enthielten, sind besonders hervorzuheben: Frauenstädt, Schelling's Vorlesungen in Berlin. 1842. Marheineke's Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie. Berlin 1843

Ueber Schelling überhaupt sind zu vergleichen: Rosenkranz, Schelling. Danzig 1843, und unter den Darstellungen seiner Lehre in den Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie besonders die von Fichte jun. in den Beiträgen zur Karakteristik der neueren Philosophie, von Chalybäus und von Erdmann in seiner Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 3, 2. S. auch R. Haym, Hegel u. seine Zeit. 1857.

abgeſchloſſen. — Ehe aber Schelling die eigenen neuen Ideen ſeiner früheren Lehre darlegte, hatte er die vorangehende, namentlich aber die Fichte'ſche Denkweiſe noch ihrer vollen Stärke auf ſich wirken laſſen. Ohne dieſen Ausgangspunkt iſt die Entwicklung der Schelling'ſchen Lehre nicht zu begreifen. Wir müſſen deshalb jenes erſte Stadium der neueren deutſchen Philoſophie, welches durch Kant und Fichte bezeichnet iſt, kurz zu karakteriſiren ſuchen.

Verſuchen wir, die Kantiſch-Fichte'ſche Denkweiſe mit wenigen Worten zu bezeichnen, ſo dürfen wir ſie wohl einen kritiſchen, ſubjektiven Idealismus nennen mit vorwiegend ethiſcher Tendenz. — Auf einer kritiſchen Grundlage beruhte dieſe Denkweiſe, denn man wollte vor Allem über die Natur des menſchlichen Erkenntnißvermögens gewiß werden, man unterſuchte überhaupt die geſammte Innenwelt des Subjekts mit einer ſo eindringenden Schärfe, wie vorher nie. Dieſe kritiſche Unterſuchung hatte aber auf eine ideoliſtiſche Denkweiſe geführt. Dem Senſualismus dem Empirismus gegenüber wird die Ueberzeugung geltend gemacht, unſer Erkennen ſey kein blaßes Erzeugniß der äußeren Gegenſtände und ihrer Einwirkung auf uns, ſondern das Produkt der eigenen Selbſtthätigkeit des Geiſtes. Denn zwar iſt nach Kant der Stoff unſerer Erkenntniß ein durch Anſchauung und Erfahrung gegebener, und wenn die Vernunft die letztere überfliegen will, wird ſie transcendent, dialektiſch, vernünſtelnd, gewinnt Probleme ſtatt Löſungen. — Aber was nun auch durch äußere oder innere Erfahrung als Stoff gegeben ſeyn mag, die Form für denſelben fügt das Ich aus ſich hinzu. Iſt es bei Kant auch nicht der Schöpfer, ſo doch der Bildner ſeiner Gedankenwelt. Die Dinge müſſen ſich nach ihm, d. h. nach den in ihm bereit liegenden Formen des Denkens (den Kategorieen) und des Anſchauens (Raum und Zeit) richten. Kant ſelbſt bezeichnete deshalb den Idealismus ſeiner Erkenntnißtheorie als einen formalen. Ein ſubjektiver aber war er zugleich. Denn indem wir den Erfahrungsgegenſtänden ihre Form geben, werden ſie andere für uns, als ſie an ſich ſind, werden ſie für uns zu blaßen Erſcheinungen, wir erfaſſen ſie nicht als das, was ſie objektiv, ſondern als das, was ſie für das Subjekt ſind. Unſer Erkenntnißvermögen iſt deshalb ein beſchränktes, bedingtes, iſt in eine Erſcheinungswelt eingeſchloſſen und von der Erkenntniß der Dinge, ihrem Anſich nach, ausgeſchloſſen. — Indeſſen das Erkenntnißvermögen erfüllt auch nicht die ganze Sphäre unſerer geiſtigen Exiſtenz. Sind wir innerhalb deſſelben eingeſchränkt, bedingt durch die Erſcheinung, ſo ſind wir dagegen der letzteren gegenüber uneingeſchränkt und unbedingt vermöge unſerer ſittlichen Freiheit. Der praktiſchen Vernunft gehört deshalb das Primat vor der theoretiſchen. Durch die Freiheit gehören wir ſelbſt dem hinter der Erſcheinung (dem Phänamenan) liegenden Reiche des Intelligibeln (des Nonmenon) oder der Dinge an ſich an. Unſer ſittliches Leben iſt es auch allein, was uns die Gewißheit jener über die Erfahrung hinausliegenden Ideen verbürgt, welche, theoretiſch betrachtet, problemotiſch bleiben, die Gewißheit der Freiheit, der Unſterblichkeit, der Idee eines perſönlichen Gottes, welcher den Widerſpruch der freien Handlungen und der Geſchicke ausgleicht. Ethiſcher Theismus war demnach das letzte Reſultat der Kantiſchen Lehre, ein Theismus jedoch, welcher durch die Behauptung unbedingter Autonamie des menſchlichen Willens, durch Verkennung der Unmittelbarkeit des religiöſen Lebens, durch Auflöſung deſſelben in's Sittliche und in einen moraliſchen Vernunftglauben, für das Verſtändniß des religiöſen Gebiets abſtrakt und unfruchtbar bleiben mußte.

In der Meinung, nur Kant's Grundgedanken ſchärfer hervorzuheben und ſie von Einem Principe aus zu entwickeln, trieb Fichte die idealiſtiſche Richtung Kant's weit über des letzteren Abſicht hinaus auf die äußerſte Spitze der Conſequenz. Es gibt nach ihm keine andere Realität, als das unbedingte Thun und Handeln des Ichs. Zwar theilt auch er das kritiſche Reſultat Kant's, wanach das Ich, als theoretiſches, eingeſchränkt und bedingt iſt vermöge ſeiner Beziehung auf ein Objekt (ein Nicht-Ich), durch das es ſich beſtimmt findet. Aber dies Objekt (Nicht-Ich) kann

nicht abgeleitet werden von einer dem Ich äußeren Realität, von einem Ding an ſich. Letzteres iſt ſelbſt nur eine von uns hervorgebrachte Vorſtellung, deren Entſtehung wohl zu erklären iſt. Das Ding an ſich und das, was Kant ſeine Erſcheinung genannt, ſind nur Produkte eines nach unreflektirten bewußtloſen Anſchauens des Ichs ſelbſt. Indem wir uns über dies bewußtloſe Anſchauen und ſeine Produkte durch einen Akt der Reflexion erheben, meinen wir in ihnen etwas dem bewußten Leben des Ichs fremdes Aeußeres zu erblicken, wir ſchauen dieſe Produkte außer uns hinaus, projiciren ſie als eine dem Ich äußere Realität. In Wahrheit aber iſt das Ich nicht bloß der Bildner (wie bei Kant), ſondern der Schöpfer ſeiner Gedankenwelt durch eine zuerſt bewußtloſe, dann zum Bewußtſeyn erhobene Thätigkeit. Wenn deshalb das Ich als theoretiſches eingeſchränkt, bedingt iſt durch ein Nicht-Ich, ſo iſt dies Nicht-Ich, genau beſehen, doch nur das Ich ſelbſt in einer anderen, ſeiner bewußten entgegengeſetzten Richtung, ſeiner Thätigkeit. Das Ich iſt alſo als theoretiſches nicht durch eine äußere Realität (wie bei Kant), ſondern im Grunde nur durch ſich ſelbſt eingeſchränkt. — Aber jede Einſchränkung und jede Hemmung widerſpricht der unendlichen Natur des Ichs, ſeinem unbedingten freien Handeln. Ueber jede Hemmung geht es deshalb immer auf's Neue in unendlichem Streben hinaus. In dieſem Streben beſteht das Weſen der praktiſchen Vernunft, welcher von Fichte nicht minder wie von Kant, der bedingten theoretiſchen gegenüber, das Primat zuerkannt wird. — Der Gegenſatz der beiden Richtungen einer endlichen bedingten theoretiſchen und einer in's Unendliche ſtrebenden praktiſchen (oder wie Fichte ſie bildlich bezeichnete, einer centripetalen und centrifugalen) conſtituirt das endliche, empiriſche Ich, das Individuum. Sie ſtehen nicht mehr, wie bei Kant, nebeneinander, ſondern ſie bedingen ſich im Organismus der Thätigkeiten des Ichs wechſelſeitig. Denn als theoretiſches producirt das Ich Objekte, damit Hemmungen, Schranken, die es als praktiſches überwindet, indem es praktiſch dieſe Objekte in's Unendliche durch ſich beſtimmt, wie es als theoretiſches durch ſie beſtimmt war.

Jedoch weder die eingeſchränkte theoretiſche Richtung, noch das unendliche praktiſche Streben des Ichs wären begreiflich, wenn nicht das Ich, ſeinem wahren Weſen nach, aber rein und abſolut genommen, reines abſolutes Thun und Handeln, ſomit unbedingte Freiheit wäre ohne allen Gegenſatz zu einem Objekt, ohne alle Hemmung. Nur Geiſtesträgheit kann es verkennen, daß allen Thätigkeiten des empiriſchen Ichs das reine Handeln und Thun des abſoluten Ichs zu Grunde liegt. In ihm ſind Subjekt und Objekt, die im empiriſchen Ich auseinandertraten, Eines, und jene beiden Richtungen, deren Widerſtreit und Ausgleichung das Leben des endlichen Ichs erfüllt, ſind im abſoluten ununterſcheidbar verbunden. Auch nicht wie endliche Objekte durch beſtimmte, deshalb bedingte Begriffe läßt ſich das reine Ich erfaſſen, ſondern nur durch den Akt einer intellektuellen Anſchauung, welcher die Abſtraktion von allem Gegenſatz des Subjekts und Objekts zur Vorausſetzung hat. Fichte war überzeugt, im abſoluten Ich das lange vergeblich geſuchte, ſchlechthin höchſte Princip aller Philoſophie, den letzten Erklärungsgrund der ganzen Organiſation unſeres geiſtigen Lebens, den Ausgangspunkt einer wahrhaft „pragmatiſchen Geſchichte“ des Ichs gefunden zu haben. Man würde ihn nun aber völlig mißverſtehen, wenn man glaubte, er habe unter dem abſoluten Ich ein ſelbſtbewußtes perſönliches, von der Welt unterſchiedenes, beſonderes Weſen verſtanden. Es iſt identiſch mit reinem Handeln, nach ſpäteren Aeußerungen: mit lauterem Bewußtſeyn, Sehen, Wiſſen („nur nicht dem Wiſſen von Etwas“), Selbſtbewußtſeyn kommt nur dem endlichen Ich zu. Gott als ein dem Ich äußeres Ding, Weſen, Subſtanz, „außer ſich ſchauen“, würde heißen, es zu einem bloßen Seyn, zu einem Nichtthun und Handeln herabſetzen, in einen dogmatiſchen Realismus zurückſinken. Für die Vielheit der empiriſchen Iche iſt Gott das geiſtige Band der Vernunftwelt, das nie erreichbare Ideal ihres Strebens, die reine Vernunftform, in die alle Individuen verſchmelzen ſollen, er die Ordnung der ſittlichen Welt, wonach die ſittliche Geſinnung nothwendig ſelig macht. Durch dieſe Geſinnung ſind und leben wir in eigener Perſon das Abſolute, und hierin

allein beſteht unſere wahre Unſterblichkeit, ſowie im Glauben an die ſittliche Weltordnung die einzig wahre Religion, die Religion des freudigen Rechtthuns*).

So hatte ſich bei Fichte der ethiſche Theismus Kants in einen ethiſchen Pantheismus umgeſetzt, oder wie könnten wir eine Lehre anders bezeichnen, welche Gott nur wirklich ſeyn läßt im ſittlichen Leben der handelnden Iche und dem endloſen Proceſſe ihres Strebens? Sie zeigt aber eben deshalb auch jenen allem Pantheismus eigenthümlichen Widerſpruch, daß von Gott und Welt abwechſelnd das eine in dem andern ſich auflöſt und untergeht — mag man nun die Gottheit mit Spinoza als abſolute Subſtanz oder mit Fichte als abſolutes Ich faſſen. — Iſt das abſolute Ich die einzige wahre, unbegränzte Realität, ſo iſt unſer endliches Ich, weil begränzt, in Wahrheit *nicht* real, und es iſt unſere Aufgabe, den Schein der Realität an uns zu tilgen und in Gott aufzugehen. — Sind aber die endlichen Iche die Wirklichkeit des abſoluten, ſo iſt dies ſelbſt eigentlich immer nur auf dem Wege wirklich zu werden, und gerade das endliche iſt der eigentliche Sitz ſeiner Realität. Wie auf jenem akosmiſtiſchen Wege die Vernichtung des endlichen, ſo liegt auf dieſem die Vergötterung deſſelben. Fichte ſchwankt, ohne es inne zu werden, zwiſchen den beiden Conſequenzen, in ſeiner frühen Periode mehr zur letzteren, in der ſpäteren mehr zur erſteren. Das geſteigertſte Selbſtgefühl und Entſelbſtung ſind die beiden Pole geweſen, zwiſchen denen ſeine Denkweiſe oſcillirt.

Fichte's Syſtem hat tiefe Spuren ſeiner Einwirkung in der weiteren Entwicklung der neueren Philoſophie zurückgelaſſen. Abgeſehen von dem Einfluſſe ſeiner Methode, die den Gedanken der Entwicklung des Ichs an die Momente der Theſis, Antitheſis und Syntheſis knüpfte, einer Methode, welcher ſich Schelling in mehreren ſeiner Schriften anſchloß und die von Hegel zur logiſch-dialektiſchen umgebildet wurde, blieb die von Fichte ſo energiſch geltend gemachte Forderung unvergeſſen, die Philoſophie aus Einem Princip abzuleiten, gab Er ferner das Signal zu einer die nächſten Syſteme vorwiegend beherrſchenden Immanenzlehre. —

Der ſtroffe Idealismus Fichte's war es nun, den Schelling mit voller Jugendbegeiſterung ſich aneignete und mit nicht minderem Selbſtgefühl als Fichte ſelbſt vertrat, nur daß letzteres bei Fichte mehr von dem Bewußtſeyn ſittlicher Würde, bei Schelling mehr von dem Bewußtſeyn der Ueberlegenheit des Genies getragen wird. — Wir finden denn auch bei ihm die gleiche Auffaſſung des abſoluten Weſens, dem er ein objektives Seyn außer dem Ich, dem er Selbſtbewußtſeyn und Perſönlichkeit in nicht minder beſtimmter Weiſe abſpricht, als es je von Fichte geſchehen iſt**). Auch dem Begriff einer Offenbarung im theologiſchen Sinne, mochte ſie als unmittelbare oder mittelbare gefaßt werden, beſonders aber dem Beſtreben Kantiſcher Theologen, mit Hülfe der praktiſchen Poſtulate dem Offenbarungsbegriffe eine philoſophiſche Unterlage zu geben, trat er mit ſcharfer Polemik gegenüber. Eine „ſcientiviſche Dignität“ könne dieſer Begriff nicht ferner be-

---

*) Die entſcheidendſten Stellen für dieſe Anſchauungen Fichte's ſiehe: Wiſſenſchaftslehre, ſämmtliche Werke, I, 275. Ueber den Grund unſeres Glaubens an eine göttl. Weltregierung ſ. Werke V, 184. 186 ff. 216. Gerichtliche Verantwortung V, 266. — Sittenlehre ſ. Werke IV, 151. 256. Beſtimmung des Menſchen ſ. W. II, 289. 294. 298. 303 ff. 316; ſ. W. VIII, 371.

**) *Vom Ich*, ſämmtl. W. I, 1. S. 180. 200 („das letzte Ziel des endlichen Ichs iſt Erweiterung bis zur Identität mit dem unendlichen. Im endlichen Ich iſt Einheit des Bewußtſeyns, d. h. Perſönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, alſo auch kein Bewußtſeyn und keine Einheit des Bewußtſeyns, Perſönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Perſönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derſelben vorgeſtellt werden“). Ebendaſ. S. 209. 210 („Gott iſt etwas, das wir nur in's Unendliche zu realiſiren *ſtreben können*“). S. 236. 242. 247. Ferner verwandte Aeußerungen in den *Deduktionen des Naturrechts* I, 1. S. 247; in den *philoſoph. Briefen* I, 1. S. 290 f. 324. („Mit abſoluter Freiheit iſt auch kein Selbſtbewußtſeyn mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein *Objekt*, keinen Widerſtand mehr giebt, kehrt niemals in ſich ſelbſt zurück. Nur durch Rückkehr zu ſich ſelbſt entſteht Bewußtſeyn“). Ebendaſ. S. 326. 335; in den „*Abhandlungen* u. ſ. w.“ I, 401.

haupten und finde nur in der Methodenlehre des Volksunterrichts eine sichere Stelle*). — Die Religionsgeschichte betrachtete er als eine fortgehende „symbolische Darstellung der Ideen der absoluten Vernunft". Nur „bewußtlos gleichsam und unvollständig findet sich in den Philosophieen und Religionen der alten Welt entwickelt, was bei uns mit Bewußtseyn und vollständig sich entwickelt hat" **). Dadurch jedoch mochte er sich schon damals von Fichte in der Auffassung der Religionsgeschichte unterscheiden, daß er in den verschiedenen Formen derselben einen viel tieferen Sinn erkannte, als Fichte ihnen gelassen hatte***).

2) Schelling's Naturphilosophie und transcendentaler Idealismus (1796—1800). Wir sehen Schelling von nun an sich immer weiter von Fichte entfernen, bis zum entschiedenen Bruche mit ihm. Nicht die pantheistische Grundlage des Fichte'schen Systems, auch nicht vorzugsweise der angedeutete Gegensatz zu dessen religiösen Ansichten waren der Grund hiervon, sondern die immer mehr sich bei ihm geltend machende Ueberzeugung, daß mit bloß erkenntnißtheoretischen und ethischen Systemen dem Drange nach Erkenntniß eines reichen, vollen Daseyns, wie es sich in Natur und Geschichte darbietet, nicht genügt werden könne. Ein mächtiger Zug zur Wirklichkeit gegenüber einer bloßen Begriffswelt und bloßen Subjektivitätslehren lag tief im Wesen Schelling's. Durch geistvolle Auffassung, Combination und Deutung des Gegebenen hat er immer die größte Wirkung auf die Geister geübt. Wie später das geschichtliche und religiöse Leben der Menschheit, so war es nun damals zunächst die Natur, welcher sich dieser Zug des Schelling'schen Philosophirens zuwandte. — Die antike Philosophie war von der Physik aus zur Ethik und Dialektik übergegangen; einen umgekehrten Weg sehen wir hier die neuere Philosophie einschlagen, indem sie, ganz von vorne anfangend, eine philosophische Disciplin nach der anderen, aber erst in zweiter Linie eine Naturphilosophie, hervortreibt. —

Nicht das war die Absicht Schelling's, den Gewinn der Kantisch-Fichte'schen Lehren aufzugeben, aber sie sollten mit den großen Gegenständen der Weltbetrachtung in's Gleichgewicht gesetzt, die Vernunft des Subjekts in der objektiven der Dinge wieder erkannt werden. Damit leitete er ein neues Stadium in der Philosophie ein, welches allmählich einen gerade entgegengesetzten Karakter gegen das vorangehende entwickelte. An die Stelle des kritischen sollte ein schöpferisches Wissen treten — Ein neuer Dogmatismus der philosophischen Denkweise — nicht, wie bei Wolf, ein Dogmatismus des abstrakten Verstandes und mathematischer Demonstration, sondern der Intuition des spekulativen Wissens, einer absoluten Erkenntnißweise machte sich geltend.

Hatte sich in der Richtung eines subjektiven Idealismus das Ich mit äußerster Spannkraft auf sich selbst concentrirt und in sich vertieft, so sollte es jetzt diese Enge und Einsamkeit verlassen, sich über das Universum ausdehnen und in ihm sich wieder finden. Aus dem subjektiven Idealismus wurde ein objektiver und absoluter. Das endlose sittliche Streben verschwindet jetzt als letztes Ziel vor dem höheren der Erkenntniß. Die sittliche Vernunft wird nun ihres Primats entsetzt, die höchste Würde des Menschen liegt nicht mehr in seinem sittlichen Leben, sondern im spekulativen Wissen, in einer höheren Gnosis, am nächsten verwandt den schöpferischen Anschauungen des künstlerischen Genius.

---

*) Zu vergl. der für die Entwicklung der religions-philosophischen Ansichten Schelling's wichtige kurze Aufsatz „über Offenbarung und Volksunterricht". Philos. Journal von Niethammer 1798. s. Werke I, 1. 476.

**) Ebendas. S. 481.

***) In dem Briefwechsel mit Fichte, S. 64 (in einem Briefe von 1800) deutet Schelling an, daß er in Beziehung auf die Religionslehre von Fichte abweiche, erklärt aber nicht näher, worin? Es mochte ihm wohl die Identifikation Gottes mit der moralischen Weltordnung immer ungenügender erscheinen (vgl. auch S. 98), er mochte einen großen weltgeschichtlichen Zusammenhang der positiven Religionen ahnen.

Indem Schelling nun ſeine Naturphiloſophie entwickelte*), gedachte er damit Anfangs nur eine Ergänzung und Erweiterung der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre zu geben, aber unter der Hand geſtaltete ſie ſich zu einem Gegenſatz der Fichte'ſchen Ichlehre. Für Fichte war die Natur nur *Mittel* für die ethiſche Beſtimmung der endlichen Ichheiten geweſen. Sie war ihm nur „das Materiale der Pflicht", die „Sichtbarkeit des Sittlichen"; Licht und Luft ſind nur da, damit ſich die Individuen ſehen und hören können. Seine Betrachtung der Natur hatte einen ausſchließend teleologiſchen Karakter, und nicht ohne feindſelige Geringſchätzung ſah das ſouveräne Ich auf ſie herab. — Schelling dagegen erkannte in ihr eine ſelbſtſtändige Offenbarungsform des *abſoluten* Ichs, nicht mehr bloß ein Produkt der bewußtloſen Anſchauung des *endlichen*. Sie hat Weſen und Bedeutung an ſich ſelbſt. Fichte ſchien dies ein Abfall von dem Princip des Ichs, des abſoluten freien Handelns, zu ſeyn, ein Rückfall in den dogmatiſchen Realismus, welcher im Gegenſatz zum reinen Thun ein bloßes todtes Seyn zum Princip erhebe, wie Spinoza in ſeiner Subſtanz. In Wahrheit aber ruhte Schelling's Lehre von der Natur ganz auf Fichte'ſcher Grundlage. Die Natur war ihm *daſſelbe*, nur auf niederer Stufe, was das handelnde, ſelbſtbewußte, endliche Ich auf höherer; beide nämlich ſind ihrem Weſen nach nur das Eine in das Objektive der Natur und das Subjektive der endlichen Intelligenz ſich theilende abſolute Ich oder Subjekt — Objekt. Und wie dieſes unbedingtes Thun und Handeln, ſo iſt ihm die Natur nicht ein ruhendes Seyn, ſondern ein unendliches Produciren. Nicht atomiſtiſch-mechaniſch, ſondern als Produkt thätiger Kräfte iſt ſie zu faſſen, mithin dynamiſch, als die Erſcheinung Eines Lebens, welches ſie zu Einem großen Organismus verbindet. Nach weiter aber geht die Uebereinſtimmung mit Fichte. Denn Schelling fand, daß dieſelben entgegengeſetzten Thätigkeitsrichtungen, welche Fichte im Ich nachgewieſen hatte, in überraſchender Weiſe zugleich das Leben der Natur bedingen. Hiermit ſchien ein tiefer und weiter Blick in die Harmonie der Welt des Geiſtes und der Natur eröffnet. Die Natur iſt der ſichtbare Geiſt, wie der Geiſt die unſichtbare Natur. Der Bann eines von der Natur abgetrennten Ichs ſchien gelöſt, und man begreift die Begeiſterung, mit der die neue Lehre aufgenommen wurde.

Beruhte nämlich nach Fichte die Thätigkeit des Ichs auf einem unendlichen, aber immer auf's Neue durch eine entgegengeſetzte Richtung gehemmten, Streben, ſo ſah Schelling auch in der Natur eine unendliche Thätigkeit, welche durch eine entgegengeſetzte verendlichende Thätigkeit immer auf's Neue eingeſchränkt werden müſſe, damit es zu realen Produkten komme. Jene war ihm der ideale ſubjektive Faktor, auf Selbſtanſchauung der Natur gerichtet, dieſe der reale, objektive, auf das Produkt gerichtete. Ungeſucht ſchienen ſich Expanſions-(Repulſions-)kraft einerſeits und andererſeits Attraktionskraft als Erſcheinungsformen dieſes urſprünglichen Gegenſatzes darzuſtellen. Schon Kant hatte mittelſt des Gegenſatzes dieſer Kräfte eine idealiſtiſche Conſtruktion der Materie verſucht. Die Hemmung der einen durch die andere ergibt nach Schelling das Phänomen der *Materie* oder, von Seiten der Kraft angeſehen, der *Schwere*. Eine ſtufenweiſe Ueberwindung dieſer Hemmung führt zu den höheren Formen der Natur. Sie erhebt ſich über die Hemmung im *Licht*, welches Schelling als ein Denken der Natur, als innere Selbſtanſchauung derſelben, als ihre Seele betrachtet. Unter ſeiner Einwirkung entfaltet ſich die Materie in einem dynamiſchen Proceſſe, als deſſen Momente Magnetismus, Elektricität, Galvanismus (Chemismus) gefaßt werden, welche zugleich den drei Dimenſionen des Raums, der Länge, Breite und Tiefe, entſprechen. — Der Gegenſatz der Materie und des Lichts findet auf höherer Stufe im *organiſchen Leben* ſeine Verſöhnung. Hier fällt das Licht in die Dinge ſelbſt, das Leben iſt ihr inneres Licht, und wenn vorher die Materie als Subſtanz dem Lichte gegenübertrat, wird ſie für das belebende und be-

*) Keime derſelben mögen auch während ſeiner Fichte'ſchen Periode in Schelling geſchlummert haben. Die Anregungen, welche er nach dieſer Seite durch das Studium der Herder'ſchen Ideen und durch Kielmeyer in Tübingen empfangen, werden nur zurückgedrängt geweſen ſeyn.

ſeelende Princip zum bloßen Accidens. Die Momente des dynamiſchen Proceſſes wiederholen ſich hier in der Stufenfolge der Reproduktionskraft, der Irritabilität der Senſibilität, und das Ueberwiegen der einen oder anderen ergibt zugleich das Karakteriſtiſche der drei Grundformen des organiſchen Lebens, des vegetabiliſchen, des animaliſchen, des menſchlichen, welche einen aufwärts ſteigenden Proceß darſtellen.

So greift ein großer Zuſammenhang durch das, was man als ausſchließenden Gegenſatz anzuſehen gewohnt iſt, durch die Welt des Anorganiſchen und Organiſchen hindurch; beide ſind nothwendige Glieder des allgemeinen Organismus, der im Organiſchen „nur in ſeiner höchſten Concentration“ auftritt. — So ſehr nun aber die geſammte Natur nach ihrer Selbſtanſchauung ringt, ſo erreicht ſie doch ſelbſt dieſes Ziel noch nicht. Sie bleibt dem Subjektiven und Idealen gegenüber ein überwiegend Objektives und Reales. Sie iſt zwar Intelligenz zu nennen, aber nur eine unreife, welche ſich über ein blindes bewußtloſes Produciren nicht zu erheben vermag. Das nun aber, was in der Natur eine nicht zu ihrem Ziele kommende Tendenz, die auf Selbſtanſchauung, bleibt, wird im Ich zur Wirklichkeit und erhält hier ſeine Erfüllung. Das philoſophiſche Denken kann deshalb nicht bei der Natur ſtehen bleiben; es ſieht ſich auf den andern Pol der Natur gegenüber, auf die Intelligenz, das Ich hinübergetrieben. — So wenig war Schelling der Meinung eine blaße Naturphilaſaphie aufſtellen zu wollen. —

Hier nun im Ich erſteht die Natur nach einmal in ideeller Weiſe. Hatte die Naturphiloſophie ſie realiſtiſch conſtruirt, ſo ſollte daſſelbe idealiſtiſch vom Ich aus geſchehen. Doch bildet dieſe ideale Wiedererzeugung der Natur im Ich nur die Grundlage, die erſte Periode gleichſam, ſeiner eigenen Geſchichte. Denn nach demſelben Geſetz, wonach die Natur ein geſteigertes Ringen nach Selbſtanſchauung erkennen läßt, ſollte ſich auch das Leben des Ichs, über jene Grundlage hinausgehend, zu den höheren Stufen einer freien Thätigkeit erheben. Dieſe Geſchichte des Ichs, ſeines Selbſtbewußtſeyns, verſuchte Schelling im Syſtem des *tranſcendentalen Idealismus* darzuſtellen, welches der Naturphilaſaphie gegenübertrat und als eines ſeiner ſcharfſinnigſten wie ideenreichſten Werke zu betrachten iſt. — Die Naturphiloſophie hatte von der Materie bis zu dem ſchlechthin Innerlichen der Empfindung geführt. Der tranſcendentale Idealismus nimmt hier den Faden auf. Er zeigt, wie das Ich in Empfindung und Anſchauung die Vorſtellung, das Bild, der Natur ſich entwerfe, wie, aus dem Augpunkt des Ichs betrachtet, nicht nur die Materie mit ihren Praeeſſen, ſondern auch die Welt des Organiſchen entſtehe. Nicht durch ein bloß receptives Verhalten nehmen wir die Außenwelt der Natur in uns auf, ſondern für das Ich iſt die Natur nur durch ſein produktives Anſchauen vorhanden, und weil in der Natur dieſelben Kräfte und Thätigkeiten wirkſam ſind, wie im Ich, ſo ſchaut dieſes in der Natur ſich ſelbſt auf niederer Stufe an, conſtruirt in ihr ſich ſelbſt. Wie nun aber die Natur ſelbſt nicht völlig über ein blindes Produciren hinauskammt, ſo auch das Ich nicht, ſo lange es durch ein zwar ſchöpferiſches, aber bewußtloſes Produciren das Bild der Natur, ſeiner Außenwelt, hervorbringt.

Es muß ſich von dieſem blinden Produciren losreißen, um ſich *als bewußt producirendes Ich* zu ergreifen. Dies kann aber nur durch einen Akt der *Freiheit* geſchehen, durch den „abſoluten Willensakt“, mit welchem eine neue Reihe von Handlungen beginnt, welche das *geſchichtliche* Leben des Ichs bedingen und durch die es zu den höheren Stufen ſeiner Selbſtanſchauung aufſteigt. In der praktiſch-ſittlichen Sphäre ſchaut es ſich ſelbſt an in dem *unendlichen Streben*, ſeine Freiheit gegenüber dem bloßen Naturtrieb zu verwirklichen. Gegen letzteren wendet es ſich durch Aufrichtung des Rechtsgeſetzes und der Rechtsverfaſſung, welche (wie eine höhere Naturordnung und unerbittlich, wie dieſe) den eigennützigen Trieb zwingen, gegen ſich ſelbſt zu handeln. Dieſem objektiv Geſetzmäßigen und Nothwendigen aber tritt das freie Spiel der Kräfte, die Freiheit als Willkür, gegenüber. Nur in dieſer Verbindung der Geſetzmäßigkeit und Freiheit beſteht *Geſchichte*. Sie iſt nur da zu finden, wo ein Ideal unter unendlich

vielen Abweichungen nicht vom Einzelnen, sondern durch die Gattung realisirt wird*). Daß nun aber die subjektive Freiheit der einzelnen diese Verwirklichung nicht vereitele und die Vereinigung aller freien Handlungen zu einem gemeinschaftlichen Ziele gesichert bleibe, das setzt ein in der Anschauung der Gottung gegenwärtiges Höheres voraus, wos über beiden ist, über dem Gesetzmäßigen und Freien, als Grund der Harmonie beider, eine absolute Identität des Objektiven (bewußtlos Nothwendigen), wie des Subjektiven (des Freien und Bewußten). „Wir können dieser absolnten Identität keine Prädikate geben, auch nicht Prädikate, die vom Intelligenten oder Freien hergenommen wären. Sie konn deshalb ouch nicht Objekt des Wissens seyn, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glouben s, und damit der Religion." Richtet sich unsere Reflexion nur ouf dos Bewußtlose und objektiv Gesetzmäßige in ollem Handeln, so entsteht das System des Fatolismus; richtet sie sich bloß ouf das subjektive, willkürlich Bestimmende, so entsteht ein System der Irreligion, des Atheismus, der Gesetzlosigkeit; erhebt sie sich aber zu jenem Grunde der Harmonie beider, so entsteht das System der Vorsehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Worts. Schelling läßt hier freilich die nahe liegenden Fragen unbeantwortet, sowohl wie jenes Absolute, dem olle Prädikate des Freien und Intelligenten abgesprochen worden, als ein sehendes, als auch, wie es als vorhersehendes gedacht werden könne? Daß Gott ols substontielles und persönliches Wesen vorgestellt werde, verneint Schelling auch im transcendentalen Idealismus ausdrücklich**), damit auch seine Unterschiedenheit von der Welt. „Gott ist nie, wenn Seyn das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbort sich fortwährend." Die Geschichte ist nur „eine fortgehende, nie ganz geschehene, allmählich sich enthüllende Offenbarung jenes Absoluten, dos zum Behuf des Bewußtseyns, also auch nur zum Behuf der Erscheinung in dos Bewußte und Bewußtlose, Freie und [objektiv] Anschauende sich trennt, selbst ober in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität, und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist." Gott wäre nicht ohne unsere Freiheit, er ist nicht unabhängig von dem Drama der Geschichte, wir führen als Schouspieler dieses Dramos, nicht bloß aus, was er gedichtet, sondern sind Mitdichter des Gonzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen***).

Die religiöse Anschouung der Vorsehung, als des obsoluten Grundes der Hormonie von Nothwendigkeit und Freiheit in der Geschichte, ols des „absoluten" (nur nicht persönlichen) „Willens", wird nun ober von Schelling noch nicht als höchste Form der Selbstonschouung des Ichs oufgefaßt. Jene Hormonie erscheint in der religiösen Anschauung noch als ein Objektives, was durch mich hondelt, „sie soll nun aber (noch dem ganzen Gang der Transcendentolphilosophie) wieder ich seyn". Dos Ich wird deshalb in einer und derselben Anschauung für sich selbst bewußtlos und be-

*) „Was nach einem bestimmten Mechanismus erfolgt oder seine Theorie a priori hat, ist gar nicht Objekt der Geschichte. Theorie und Geschichte sind völlig entgegengesetzte. Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er thun wird, sich nach keiner Theorie zum Voraus berechnen läßt" (S. 416). So äußert sich Schelling in Uebereinstimmung mit seinen späteren Lehren schon damals. Verwandte Aeußerungen WW. I, S. 439. 466 ff.

**) S. Vorrede S. XIV (WW. III, S. 333), also gerade so wie in seiner rein Fichte'schen Periode.

***) Ebend. 438 ff. WW. S. 603 ff. Schelling glaubt drei Perioden dieser Offenbarung des Absolnten unterscheiden zu können. Die erste, tragische Periode des Schicksals bezeichnet er als die Zeit der Blüthe und des Untergangs der alten Welt. In einer zweiten tritt an die Stelle der dunkeln, völlig blinden Macht des Schicksals ein offenes Naturgesetz, welches wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte, einen allgemeinen Völkerbund und universellen Staat herbeizuführen bestimmt ist, — eine Periode, welche mit der Ausbreitung der römischen Republik begonnen. Endlich bezeichnet er die noch künftige Periode der Vorsehung als die, in welcher, wenn sie seyn wird, auch Gott seyn werde. Des Christenthums geschieht keiner Erwähnung, auch nicht als Anbahnung dieser dritten Periode.

wußt zugleich oder für ſich ſelbſt jene Harmonie des Nothwendigen und Freien werden müſſen, welche religiös nur als objektive Macht über ihm angeſchaut worden. Wie nun ſchon Kant in ſeiner Kritik der Urtheilskraft eine Vereinigung von Nothwendigkeit und Freiheit theils in den organiſchen Naturprodukten nachgewieſen hatte, welche zweckgemäß ſind, aber nicht als ſolche hervorgebracht, theils in den Werken der Kunſt, welche einer nicht minder bewußtloſen als bewußten Thätigkeit entſpringen, ſo zeigt nun auch Schelling: wie jene Harmonie des Nothwendigen (Bewußtloſen) und des Freien (Bewußten) einmal als gegenwärtiges Princip in der organiſchen Natur angeſchaut werde, jedoch hier noch nicht als „ein Princip, welches im Ich ſelbſt liegt", dann aber auch für das Ich ſelbſt in der Anſchauung der Kunſt. Was für den Handelnden die unbekannte Gewalt des Schickſals war, das iſt für die Kunſt die unbegreifliche dunkle Macht des Genies. Unbewußtes und bewußtes Handeln zugleich oder bewußtloſe Unendlichkeit iſt das Kennzeichen deſſelben wie das ſeines Werks, des Kunſtwerks. In ihm iſt außer dem, was der Künſtler mit offenbarer Abſicht hineingelegt hat, eine Unendlichkeit dargeſtellt, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verſtand fähig iſt. Ein ſolches Kunſtwerk war die griechiſche Mythologie, aber nicht von einem einzelnen Künſtler, ſondern vom Genius eines ganzen Volks hervorgebracht. — Als die höchſte Selbſtanſchauung des Ichs ergibt ſich hiernach die äſthetiſche. Die Philoſophie bringt nur ein Stück des Menſchen zum Höchſten, die Kunſt den ganzen. Was die Philoſophie nur ſubjektiv, das vermag ſie objektiv mit allgemeiner Gültigkeit darzuſtellen; die äſthetiſche Anſchauung iſt die objektiv gewordene intellektuelle, die höchſte Potenz der produktiven Anſchauung. Er bezeichnet ſie deshalb auch als das ewige Organon und Dokument der Philoſophie und erwartet, daß, wie die Philoſophie in ihrer Kindheit von der Poeſie geboren und genährt worden, ſie auch — und zwar durch das Mittelglied einer neuen Mythologie als Erfindung nicht Eines Dichters, ſondern der ganzen Gattung — in ſie zurückſtrömen werde. Der Schluß liegt nahe, daß, wie die Philoſophie, ſo auch die Religion als Vorſehungsglaube Objektivität erſt erhalten könne durch Poeſie und Kunſt und durch eine ihr entſpringende Mythologie als exoteriſche Seite derſelben (ein in den ſpäteren Schriften auch öfters von ihm ausgeſprochener Gedanke).

Der tranſcendentale Idealismus hatte ſich bei Schelling eigentlich zu einem Entwurf des ganzen Syſtems erweitert. Er enthielt die Grundbegriffe nicht nur einer idealiſtiſchen Naturphiloſophie, ſondern auch der geſammten ethiſchen Sphäre, nicht nur der theoretiſchen, ſondern auch der praktiſchen Philoſophie. Er war deshalb nicht ſowohl der Naturphiloſophie coordinirt, als ſuperordinirt. Als beſonders bedeutſam für das religiöſe Gebiet iſt hervorzuheben, daß er hier zuerſt jenen tieferen Begriff des Mythus andeutet, welcher denſelben, im Gegenſatz zu früheren rationaliſtiſchen Auffaſſungsweiſen, nicht mehr als ein Werk bewußter Erfindung, ſondern als ein „organiſches Erzeugniß der Phantaſie" anfaßt, dem, wie dem Werke der Dichtung, eine höhere unbewußte Nothwendigkeit zu Grunde liegt, — jene Anſicht, welche, auch von berühmten Alterthumsforſchern getheilt, allein geeignet war, dieſem Zweige der Forſchung einen neuen Aufſchwung mitzutheilen.

Schelling fand ſich indeſſen durch die Darſtellung ſeiner Lehre von entgegengeſetzten Ausgangspunkten und Polen des Endlichen (der Natur und dem endlichen Ich) aus ſelbſt nicht befriedigt. Das, was der tranſcendentale Idealismus am Ende gefunden, die abſolute Identität, ſollte an den Anfang geſtellt, von ihr aus beide Seiten conſtruirt werden. Stand doch dieſe Identität über beiden Gegenſätzen und bildete den geheimnißvollen gemeinſamen Hintergrund für das Epos der Natur, wie für das Drama der Geſchichte. Auch hatte das Syſtem im Grunde noch keine andere über jenen Gegenſätzen ſtehende gemeinſame metaphyſiſche Grundlage gewonnen, als die ſchon von der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre gebotene. So glaubte denn Schelling in einer neuen Epoche ſeines Philoſophirens, der

3) *Epoche des Identitätssyſtems*, einen nach höheren Standpunkt der Betrachtung erringen zu ſollen. Er wollte völlig brechen mit dem Standpunkt der Reflexion, auf welchem auch Fichte, trotz ſeiner intellektuellen Anſchauung des abſoluten Ichs, ſtehen geblieben, — jenem Standpunkte, der immer nur von Gegenſätzen ausgehe.

An die Stelle der Reflexion ſollte abſolute Produktion und Conſtruktion, die abſolute Betrachtungsweiſe treten. Der Gegenſatz des *Seyns* und des *Handelns*, welcher Fichte zur ſchraffen Gegenüberſtellung ſeiner Lehre gegen die Spinoza'ſche geführt hatte, glaubte Schelling in ſeinem Abſoluten getilgt zu ſehen. Er konnte ſich deshalb nun Spinoza zum Vorbild nehmen, — und ſo finden wir ihn denn jetzt, wie in Beziehung auf den Inhalt der Lehre, ſo auch in Beziehung auf die Form ſich demſelben möglichſt annähern. An die Stelle des Fichte'ſchen Fortſchreitens durch Theſis, Antitheſis und Syntheſis tritt jetzt die Methode der geometriſchen Demonſtration.

Wir können indeß hierin kaum einen Mißgriff Schelling's verkennen. Der Gedanke einer ſtufenweiſen Entwicklung eines lebendig fortſchreitenden Werdens war das eigentlich Belebende in Schelling's Anſchauungen geweſen. Bei Spinoza iſt dieſer Gedanke ein Fremdling. Denn dieſer kannte kein Werden, ſondern nur ein ewiges Folgen der Dinge aus Gott, analog dem Folgen eines geometriſchen Satzes aus dem andern. Wir ſehen deshalb Schelling in dieſer, ſeiner ganzen Denkweiſe unangemeſſenen, Form geometriſcher Demonſtration nur ungelenk und mühſam einherſchreiten, und ſeine Anſchauung des Werdens, des Proceſſes, das wahrhaft Dramatiſche ſeiner Weltanſicht durchbricht die ſtarre Spinoza'ſche Hülle. — An die Spitze des Syſtems wird hier ein Begriff des Abſoluten geſtellt, der ſich von dem in früheren Darſtellungen nur dem Ausdruck nach unterſcheidet. Es wird bezeichnet als abſolute Vernunft, die als totale *Indifferenz* des Subjektiven und Objektiven zu faſſen iſt. Das höchſte Geſetz ihres Seyns iſt das der abſoluten Identität (A = A), ihrer Selbſtgleichheit. Sie iſt ſchlechthin unendlich, Eines. Alles, was iſt, iſt *an ſich* dieſes Abſolute ſelbſt, nichts außer ihm, nichts *an ſich* entſtanden aber endlich. Es iſt ein Grundirrthum, das Endliche erklären zu wollen durch ein Heraustreten der abſoluten Identität aus ſich ſelbſt (denn das Endliche iſt ſeinem *Weſen* nach nicht von ihr verſchieden). Einzelne endliche Dinge gibt es nur für die Reflexion, die das Einzelne vom Ganzen trennt. Indem die Identität Alles iſt, iſt ſie zugleich Totalität, oder das Univerſum, nicht die Urſache des letzteren, ſondern dieſes ſelbſt. — Das Abſolute ſcheint hier von Schelling durch zwei ſehr verſchiedene Begriffe gedacht. Es iſt einerſeits als abſolute Indifferenz nur ein Negatives, ſchlechthin Leeres. In dieſer kann eine Welt des Mannichfaltigen und Gegenſätzlichen nur verſinken, ſie kann aber nicht aus ihr hervorgehen. Andererſeits ſoll das Abſolute als abſolute *Identität*, als das Poſitivſte, die ganze Fülle des Daſeyns in ſich faſſen. Wie kommt es von jener Leere zu dieſer Fülle? Man darf zum Voraus erwarten, daß ſich hier die Schelling'ſche Lehre vom Proceſſe, von einer ſucceſſiven Offenbarung und Verwirklichung des Abſoluten anſchließt, welche uns ſchon bisher entgegengetreten, welche aber zugleich ein Schwanken zwiſchen den Gliedern eines geheimen Widerſpruches in ſich ſchließt, welcher ſchon einmal aufgezeigt worden. Denn *iſt* Gott wirklich, ſo iſt das Endliche, ſind wir ſelbſt, *nicht*, der Welt des Mannichfaltigen und Werdenden bleibt nur der Schein der Realität, in Wahrheit aber iſt die Welt nur eine Phantasmagorie unſerer Imagination. *Sind* andererſeits wir ſelbſt und die Dinge, ſo *iſt* Gott nicht, er *wird* nur in dem Proceß der Welt, iſt aber als bloß werdender in Wahrheit auch nicht Gott. Zwiſchen Weltvernichtung und Weltvergötterung muß jedes pantheiſtiſche Syſtem ascilliren, es kann nicht die Realität Gottes und die einer von ihm unterſchiedenen Welt zugleich beſtehen laſſen, wie dies das theiſtiſche Syſtem und eine aus ihm fließende Schöpfungslehre fordert. —

Offenbar, um in der abſoluten Identität einen Grund des Unterſchieds und des Werdens zu entdecken, unterſcheidet Schelling an ihr *Weſen* und *Form* (einen Gegenſatz, den Schelling conſequent doch wohl nur dem Reflexionsſtandpunkt hätte zuweiſen

können). Ihrer Form nach iſt ſie unendliches Selbſterkennen (was an die Selbſtanſchauung des Ichs im tranſcendentalen Idealismus erinnert). Und nur durch ihr unendliches Selbſterkennen iſt ſie (actu) wirklich, hat ſie Exiſtenz. Sie kann ſich aber nicht unendlich ſelbſt erkennen, ohne ſich als Subjekt und Objekt unendlich zu ſetzen; als ſolche aber können Subjektivität und Objektivität nur geſetzt werden durch eine quantitative Differenz beider. Dieſe kann keine qualitative ſeyn; ſie kann nicht das Weſen der abſoluten Identität, ſondern nur die Größe ihres Seyns betreffen. Das Eine und gleiche Identiſche kann ſo mit einem Uebergewicht des Subjektiven und Objektiven geſetzt werden. Dem A = A gegenüber iſt jede quantitative Differenz als A = B zu bezeichnen (A iſt dabei als begränzendes und erkennendes Princip, B als das an ſich Unbegränzte, aber Begränzbare, als unendliche Extenſion gedacht, ſo daß ſich hier die beiden Attribute Spinoza's, Denken und Ausdehnung, wiederholen). A = B iſt zugleich der allgemeine Ausdruck der Potenz überhaupt, d. h. einer beſtimmten Differenz in Beziehung auf's Ganze. Dieſes kann hiernach in der Form einer unendlichen magnetiſchen Linie vergegenwärtigt werden, mit einem Indifferenzpunkt und zwei Polen, an denen A oder B überwiegt:

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$

$$A = A.$$

In jedem einzelnen Theil dieſer unendlich theilbaren Linie ſind alle drei Punkte. Jedes einzelne Seyn iſt ſonach eine beſtimmte Form des Seyns der abſoluten Identität, und in jeder dieſer Formen iſt die abſolute Identität ganz, denn ſie iſt untheilbar, jedes Ding deshalb zwar nicht abſolut, aber in ſeiner Art unendlich, jedes in Beziehung auf ſich ſelbſt eine Totalität — d. h. der abſoluten gegenüber, eine relative. Das Uebergewicht des Objektiven und Realen ergibt nun die Natur, und die erſte relative Totalität in ihr iſt die Materie (A^1), ihr gegenüber tritt, wie wir ſchon wiſſen, als ideale Potenz (A^2) das Licht, und dem Totalprodukt beider gegenüber, das organiſche Leben (A^3) auf. Aber nur in dem unendlichen Selbſterkennen iſt die abſolute Identität actu wirklich, alſo auch nur in der Potenzenreihe des Subjektiven und Idealen, welche Schelling als Wahrheit (Wiſſenſchaft), Güte (Religion), Schönheit (Kunſt) bezeichnet (vergl. oben den tranſcendentalen Idealismus). Die abſolute Identität iſt deshalb das Weſen der Natur nur, ſofern ſie Grund ihrer aktuellen Wirklichkeit und Exiſtenz (oder ihres Seyns ſchlechthin) iſt. „Alles iſt Natur, was jenſeits des abſoluten Seyns (d. h. jener aktuellen Wirklichkeit), der abſoluten Identität fällt.“ Die hier zuerſt auftretende Unterſcheidung vom Weſen, ſofern es exiſtirt und ſofern es Grund ſeiner Exiſtenz iſt, wird von Schelling ſelbſt als einer der wichtigſten Anknüpfungspunkte ſeiner ſpäteren Lehren an die früheren bezeichnet und gehört zu den entſcheidendſten Beſtimmungen für ſein ſpäteres Syſtem.

Blicken wir auf die hier kurz ſkizzirte Conſtruktion der Natur und des geiſtigen Lebens aus dem Abſoluten zurück, ſo geht durch dieſelbe unverkennbar eine doppelte, keineswegs harmonirende Betrachtungsweiſe hindurch, welche ſich auch ſchon im Verhältniß der Naturphiloſophie zum tranſcendentalen Idealismus bemerkbar machte. Natur und Geiſt ſcheinen einerſeits als coordinirte, parallele Erſcheinungsformen der abſoluten Identität (wie bei Spinoza die modi der Ausdehnung und des Denkens); dann aber finden wir das Geiſtige, Subjektive und Ideale der Natur übergeordnet, als das ſie erſt Vollendende. Im letzteren Fall iſt das geiſtige Weſen nicht eine der Natur gleich entſprechende Form der abſoluten Identität, ſondern die entſprechendere. Nach der erſteren Anſchauung wäre der Weltproceß ein beſtändiges Uebergehen von Natur zu Geiſt und umgekehrt, nach der letzteren wäre der Proceß ein beſtändiges Aufwärtsſteigen, ein Vergeiſtigen und Aktualiſiren des in der Natur, als dem Grunde der Exiſtenz, potentia Geſetzten. Nicht das Schema der magnetiſchen Linie, in welcher ſich die Pole zum Indifferenzpunkt gleicherweiſe verhalten, ſondern die aufwärtsſteigende

Linie der Organismen hätte für die letztere Betrachtungsweise das Schema abgeben müssen, eine Linie, die von Keim und Wurzel zur Blüthenkrone aufwärtsstrebt. Es hätte dann auch der Begriff der absoluten Identität anders gefaßt werden müssen. Sie hätte dann entweder als schlechthin höchstes, zugleich als absolutes Subjekt gedacht werden müssen*), oder, wollte das System auf dem Gebiete pantheistischer Betrachtung bleiben, als endloses Subjektwerden der Natur, unendliches Aktualisiren des Grundes. —

Die Darstellung des Identitätssystems blieb unvollendet und bot außer der metaphysischen Grundlage nur die Philosophie der Natur. Die ideelle Potenzenreihe finden wir nur skizzenhaft und vereinzelt in andern Schriften dieser Epoche behandelt, so namentlich in seinen Vorlesungen über die Methode ꝛc.**). — Der Kunst wird hier nicht mehr so unbedingt die erste Rolle eingeräumt***), der Philosophie gegenüber; — Religion und namentlich das Christenthum werden hier eingehender besprochen, als früher. Die Vorlesungen über die historische Construktion des Christenthums und über das Studium der Theologie enthalten bereits Keime seiner späteren Ideen, wenn auch noch auf der Grundlage des Identitätssystems. Sie sind neben vielem Unberechtigten und Voreiligen reich an tiefen Blicken †). — Religion ist ihm nicht Produkt der Entwicklung aus einem rohen, barbarischen Zustand, sondern eines Unterrichts höherer Naturen, deshalb Gegenstand der Ueberlieferung. Das Positive und Historische an der Religion und speziell am Christenthum wird nun freilich einer negativen rationalistischen Kritik preisgegeben, und von den biblischen Büchern in einer fast unbegreiflichen Verkennung ihrer Bedeutung gesagt, daß sie „an ächt religiösem Gehalte keine Vergleichung mit so vielen andern Religionsurkunden der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten“ (S. 199). Andererseits hebt Schelling der Aufklärung, welche vielmehr Ausklärung zu nennen, und der Kantischen Auflösung der Religion in Sittlichkeit gegenüber die Nothwendigkeit der christlichen Ideen hervor. Doch könnten sie nicht vom gewöhnlichen empirischen Standpunkt der Theologie aus, sondern nur von der höchsten spekulativen und geschichtlichen Betrachtungsweise aus begriffen werden. Er deutet diese in folgender Weise an. — Wie sich das Universum in Reales und Ideales, in Natur und Geschichte differenziirt, so auch sofern es Geschichte ist (S. 180). Die alte Welt ist die Naturseite an dieser. Im Christenthum dagegen wird das Universum als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut ††). Die Religion der alten Welt ist Naturreligion †††). Die

---

*) Schelling selbst deutet seine Lehre so in der Vorrede zu Viktor Cousin ꝛc., 1834, S. XIII: „Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subjekt — Objekt, d. h. in dem absoluten Subjekt, das seiner Natur nach sich objektivirt (zum Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden), als über Alles siegreiches Subjekt stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie ein Princip nothwendigen Fortschreitens.“ Wir bezweifeln aber, ob das „Stehenbleiben des Subjekts“ im Sinne des Identitätssystems gewesen wäre.

**) Womit besonders zu vergleichen der Aufsatz: „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie überhaupt“ (Bd. V. S. 106 ff.) und die Vorlesungen über Philosophie der Kunst.

***) Vorlesungen über die Methode ꝛc. S. 313 ff.: Philosophie und Kunst verhalten sich wie Vorbild zum Gegenbild (wie Ideales zum Realen). „Insofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, insofern ist in dem Philosophen nothwendig auch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist.“

†) Mit diesen Vorlesungen sind zu vergleichen der Aufsatz über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt (WW. I. Abthlg. 5. Bd. S. 116 ff.) und eben da die Vorlesungen über Philosophie der Kunst, besonders den zweiten Abschnitt.

††) S. 196 (s. WW. I, 5, S. 299): „Die wahre Vernunftreligion ist, einzusehen, daß nur zwei Erscheinungen der Religion überhaupt sind, — die wirkliche Naturreligion, welche nothwendig Polytheismus im Sinne der Griechen ist, und die, welche ganz sittlich Gott in der Geschichte anschaut. Zu vergleichen: Philosophie der Offenb., II. Abth. 3. Bd. S. 144.

†††) Doch scheint er diesen Begriff S. 193 f. (s. WW. I, 5, S. 298) hauptsächlich auf die Religion

Götter sind hier ewige unwandelbare Naturwesen. Das Unendliche ist dem Endlichen, Begränzten untergeordnet (diesem eingebildet)*), das Endliche vergöttert, daher der Polytheismus ein Zugleichseyn göttlicher Gestalten, eine nach allen Seiten vollendete begränzte Welt, wie die Natur, und ohne geschichtliche Bewegung. Diese Welt der Naturreligion lebt in der Gattung als Poesie und bedarf, wie die immer offene Natur, keiner historischen Grundlage. Und wie in der Natur Gott gleichsam exoterisch wird und das Ideale hier durch ein anderes scheint, als es selbst ist, durch eine objektive Symbolik, — so ist auch das Heidenthum exoterisch, seine Symbolik eine objektive und die Natur für dasselbe das Offenbare. — Im Christenthum dagegen wird diese zum Geheimniß **); es ist dem Heidenthume gegenüber esoterisch-mystisch, seine Symbolik eine subjektive. Das Endliche ist hier dem Unendlichen untergeordnet, dieses bleibt daher den begränzten Gestalten des Polytheismus gegenüber *Eines*, und die Gestalten, in denen es sich offenbart, sind nicht *bleibende*, wie in der Naturreligion, sondern *historische*, vorübergehende, festgehalten in der Ueberlieferung und einer exoterischen Mythologie, welche sich aber hier auf Religion gründet, wie umgekehrt im Heidenthum die Religion auf Mythologie. — Nicht wie die Ideen der Naturreligion in einem *Seyn*, werden die der christlichen vielmehr durch *Handeln* objektiv. — Im Fortgange der Weltgeschichte glaubt nun Schelling drei Perioden unterscheiden zu müssen. Sie werden etwas anders aufgefaßt, als im transcendentalen Idealismus: 1) *die der Natur*, die ihre schönste Blüthe in der Religion und Poesie des griechischen Volkes gehabt, — die Zeit bewußtloser Identität mit der Natur, als Offenbarung einer ewigen Nothwendigkeit. (Das Unendliche und Endliche sind hier noch im gemeinschaftlichen Keime des Endlichen verschlossen.) 2) Die Periode des *Schicksals* oder der Entzweiung und des Widerstreits der Naturnothwendigkeit (des Schicksals) mit der Freiheit, das Ende der alten Welt, deren Geschichte im Ganzen als tragische Periode bezeichnet werden kann. 3) Die Periode der *Vorsehung*, der bewußten Versöhnung jenes Widerstreits, und Wiederherstellung der Einheit auf höherer Stufe. — (Auch hier macht sich die zwiefache Anschauung des Identitätssystems bemerkbar: Heidenthum (Natur) und Christenthum (Geist) erscheinen einmal als zwei gleichberechtigte Offenbarungsformen des Absoluten in der Geschichte, dann aber die letztere als die höhere, die Vollendung der ersteren.) — Die *dritte* Periode wird eingeleitet durch das Christenthum. — In Christo ist Gott zuerst wahrhaft objektiv geworden, doch ist dies Objektivwerden ein ewiges, die Menschwerdung kein bloß zeitlicher und empirischer Akt. Christus opfert in seiner Person das Endliche und ermöglicht dadurch das Kommen des Geistes als des Lichts der neuen Welt, welcher das Endliche zu Gott zurückführt***). Von dem spekulativen Wissen erwartet Schelling die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums und die Verkündigung des absoluten Evangeliums (S. 209).

---

der Griechen einzuschränken, wogegen in der indischen Religion, in der Platonischen Spekulation, welche die Mythologie verwerfe, die Dichter verbanne, eine das Christenthum vorbereitende und auf dasselbe weissagende ideale Strömung bemerkbar werde.

*) Vergl. zu diesen Formeln den Herausgeber der sämmtl. Werke zum 5. Bd. der I. Abth. S. XIV.

**) Eine leise Hindeutung auf Jakob Böhme s. in der 8. Vorles.: „Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und der Menschwerdung Gottes für ein und dasselbe", womit zu vergleichen I, 5: S. 118 (in dem Aufsatz über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt).

***) „Der Schluß der alten Welt und die Gränze einer neuen konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in's Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Mensch gewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Gränze der beiden Welten; er selbst geht zurück in's Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das in's Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prineip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Un-

An dieſe Gedanken über Religion und Chriſtenthum ſchließt ſich Schelling's Schrift: „Philoſophie und Religion“ (1804). Sie iſt gegen Eſchenmayer's Schrift: „Die Philoſophie in ihrem Uebergange zur Nichtphiloſophie“ (1803) gerichtet. Dieſer Schüler Schelling's hatte ſich zwar deſſen Lehre vom Abſoluten der Vernunft angeeignet, aber über dem Gebiet des ſpekulativen Wiſſens noch ein höheres des Glaubens, der Ahnung, der Heiligkeit und Seligkeit geltend gemacht und bei Schelling die Entwicklung der ſittlichen und religiöſen Ideen vermißt. Schelling nahm hiervon Veranlaſſung, dieſen Ideen, beſonders auch der der Freiheit, in der genannten Schrift weiter nachzugehen. Auch in ihr wird die Religion als „Verſöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen“ betrachtet. Auch hier ferner wird (was zwar vom Standpunkte der Identitätslehre aus zuläſſig iſt, aber mit theiſtiſcher Grundanſchauung unverträglich erſcheint) das Endliche *als ſolches* zugleich als abgefallenes gedacht*). Gott iſt „nicht die poſitiv ſchöpferiſche Urſache des Endlichen. Es kann nicht unmittelbar aus dem Abſoluten entſtehen und hat kein direktes Verhältniß zu ihm.“ Das Endliche, die räumlich-zeitliche Sinnenwelt, wird, wie bei Plato, als ein nicht wahrhaft Wirkliches, als Nichtſeyendes, als eine Welt des Scheins aufgefaßt. Aber bei dieſer Auffaſſung mußte für Schelling eine ähnliche Frage übrig bleiben, wie die nach dem Urſprunge der imaginatio bei Spinoza, wie nämlich, wenn nicht aus dem Abſoluten, eine Welt des Endlichen und des Scheines überhaupt zu erklären ſey? Schelling führt nun hier den Begriff der *Freiheit* als den erklärenden ein. Da es nämlich keinen ſtetigen Uebergang, wie die Emanationslehre fälſchlich meint, von der Region des Abſoluten zum Endlichen gibt, ſo iſt der Urſprung der Sinnenwelt „nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit, durch einen Sprung denkbar, nur als Folge einer Entfernung, eines Abfalls vom Abſoluten“. Dieſes Abbrechen aber oder dieſer Sprung wird nur aus der *Freiheit* begreiflich, und ſie wird nun in folgender Weiſe begründet. Gott, ſeiner Form nach ewiges Selbſterkennen (ſ. oben), objektivirt ſich in Ideen, welche, als ſelbſt wieder produktiv, Ideen — damit Abſolutes — aus ſich produciren, alſo in einer *Ideenwelt* oder in einem Gegenbilde, „welches als real ebenſo ſehr ein *anderes Abſolutes*, wie als ideal zugleich in dem erſten iſt“. Dieſe Ideenwelt bildet „eine Region tranſcendentaler Theogonie, vom Alterthum unter dem Bilde der Zeugung angeſchaut“. (Innerhalb dieſer alſo würde Schelling zuletzt doch die Anſchauung der Emanation wieder zulaſſen müſſen.) — Das Inſichſelbſtſeyn nun, die Selbſtſtändigkeit, welche das Abſolute den Ideen, ſeinem Gegenbilde, verleiht, begründet ihre *Freiheit*, damit die Möglichkeit, ſich von Gott zu trennen, von ihm abzufallen, was, als Strafe, „die Verwicklung mit dem Endlichen“ zur Folge hat. „Die Freiheit nämlich, von der wahren Nothwendigkeit ſich losſagend, iſt das wahre Nichts und kann deshalb auch nichts als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit produciren“ (die Bilder der ſinnlichen Dinge). Dieſer Abfall aber iſt kein zeitlicher Vorgang, er iſt ſo ewig wie das Abſolute und die Ideen. Denn es eignet ihnen ein

---

endlichen zurückführt und als ſolches das Licht der neuen Welt iſt (S. 180 f. 192 f.). Verſöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch ſeine eigene Geburt in die Endlichkeit iſt der erſte Gedanke des Chriſtenthums und die Vollendung ſeiner ganzen Anſicht des Univerſums und der Geſchichte deſſelben in der Idee der Dreieinigkeit gegeben, deren philoſophiſche Bedeutung ſchon Leſſing zu enthüllen ſuchte.“ Doch, meint Schelling, fehle es der Leſſing'ſchen Deutung noch an der Beziehung dieſer Idee auf die Geſchichte der Welt, „welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborene Sohn das Endliche ſelbſt iſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt und welches als ein leidender und den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt und die der Unendlichkeit oder die Herrſchaft des Geiſtes eröffnet. Die Abſicht des Geiſtes aber iſt, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären.“ (S. 209.) — Der Sohn iſt demnach hier als nothwendiges Moment in einem pantheiſtiſch gedachten nothwendigen Selbſtverwirklichungsproceß Gottes durch die Welt gefaßt (vgl. damit unten die ſpätere Lehre Sch's).

*) Später, in den Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit (S. 447) heißt es dagegen: „Wir läugnen, daß die Endlichkeit für ſich ſelbſt das Böſe ſey.“

doppeltes Leben, eines in ſich ſelbſt, wodurch ſie der Endlichkeit verpflichtet ſind, — ein Scheinleben, das andere im Abſoluten, welches ihr wahres Leben iſt. (Gehörte oder nicht jenes Inſichſelbſtſeyn zur Realität des Gegenbildes, wodurch es „ein anderes Abſolutes ſeyn ſollte“?) In höchſter Potenz iſt dieſes Fürſichſelbſtſeyn des Gegenbildes in der Ichheit ausgedrückt. Aber gerade dieſe höchſte Entfernung vom Centro iſt, wie im Planetenlouf, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Abſoluten, der Verſöhnung mit ihm. Die Seele, ihren Abfoll erkennend, ſucht in den Scheinbildern, in der natura naturata (dem ollgemeinen Schonplatz der Geburt der endlichen, ſinnlichen Dinge), die Ideen zu erkennen. Und durch Ablegung der Selbſtheit gelangt ſie nun wieder dazu, Göttliches onzuſchouen und Abſalutes zu produciren (S. 44). „Die Seele löſt ſich in die Vernunſt, in die Ureinheit, ouf, wird ihr gleich, und gewinnt eben damit die wahre Freiheit, welche eins iſt mit der ewigen Nathwendigkeit.“ Dieſe Auflöſnng ſall jedoch nicht als obſolute Vernichtung gedocht werden (S. 71). Das höchſte Ziel oller Geiſter iſt nicht, daß ſie obſolut ouſhören, in ſich ſelbſt zu ſeyn, ſondern doß dieſes Inſichſelbſtſeyn ouſhöre, Negotion für ſie zu ſeyn, daß ſie gonz vom Leibe und von der Beziehung ouf die Moterie befreit werden. Die Materie ſoll zuletzt ſich auflöſen und in die Geiſterwelt verſchwinden. So wird der Abſoll Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes (S. 73). Die erſte Selbſtheit der Ideen war eine ous der unmittelbaren Wirkung Gottes herſlieſſende, die Selbſtheit aber und Abſolutheit, in die ſie ſich durch die Verſöhnung einführen, iſt eine ſelbſtgegebene, ſo doß ſie als wohrhoft ſelbſtſtändige, unbeſchadet der Abſolutheit, in ihr ſind. — Dieſe Verſöhnung iſt der eigentliche, der eſoteriſche Inhalt oller Religion, durch den ſie gänzlich obgezogen iſt von allem Sinnenſchein. Eine ſalche eſoteriſche Religion lebte in den griechiſchen Myſterien, wie im Chriſtenthum. Heidenthnm und Chriſtenthum waren von jeher beiſammen, und dieſes entſtand ous jenem nur dodurch, doß es die Myſterien nur öffentlich mochte*).

Der Grundkorakter der bis jetzt beſprochenen Schrift liegt unverkennbar in einer idealiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen Myſtik, welche theils an Ploto, theils an Platin onknüpft und an orientoliſche Verſenkung in's Abſolute und Abkehr von der Außenwelt erinnert. — Der Abſall des Endlichen iſt im Grnnde nur ein intellektueller, die ſittliche Bedeutung deſſelben tritt ebenſo in den Hintergrund wie die der Freiheit. Immerhin ober war es ein Gewinn, daß die Nothwendigkeit dieſes Begriffs zur Erklärung einer von ihrer Idee obweichenden Welt beſtimmter hervorgehaben wnrde, und gerade hierdurch lenkt die Schrift ſchan von Spinoza ab und weiſt auf die ſpätere über die Freiheit hin.

4) Schelling im Uebergonge zu ſeiner ſpäteren Lehre. Die Neigung zu theaſophiſcher Spekulotion, verbunden mit einem Zurücktreten ſtreng ſyſtemotiſcher Formen, wie ſie in „Philoſophie und Religion“ uns begegnet, karakteriſirt überhoupt die Schriften Schelling's, welche dem Identitätsſyſtem folgten. Nicht ols ob ſich ſeine Gedanken in's Unbeſtimmte aufgelöſt, Styl und Diktion ihre plaſtiſche Schönheit verloren hätten. Aber das Methadiſche und der Schematismus des Syſtems tritt zurück hinter einer ungebundneren Bewegung der Gedonken und dem genußreicheren, aber auch gewogteren Fortſchreiten in großen Gedonkenconceptionen von myſtiſcher Färbung. — Man dorf dobei die principielle Hachſtellung, welche die eſoteriſch-myſtiſchen Elemente oller Religion ſchon in der Methode des okademiſchen Studiums erfahren, nicht überſehen. Denn nur durch Myſtik ſollte der Blick in dos Innerſte der Religion ſich öffnen. Schien es ober „in Philoſophie und Religion“ die Myſtik des Platonismus und Neuplatonismus, die Geheimlehre der griechiſchen Religion, zu ſeyn, welche Schelling vor Allem feſſelten, ſo tritt nun im weiteren Verlouf ſeines Philoſophirens die Einwirkung chriſtlicher Myſtik, beſonders der des Jokob Böhme, unzweideutig hervor**). Daß ouf dieſe Hinneigung zu Jakob Böhme und ouf die damit zuſammen-

*) Vergl. mit dem Inhalt dieſer Schrift die Darſtellung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre, S. 96.

**) Bedeutungsvoll für ſein Verhältniß zur Myſtik in der zweiten Hälfte des erſten Decen-

hängende Wendung des Schelling'ſchen Philoſophirens Franz von Baader (mit dem Sch. in München in ein nahes Verhältniß trat) von bedeutendem Einfluß geweſen, wird nach neueren Erörterungen über das Verhältniß Schelling's zu Baader nicht zu bezweifeln ſeyn*). Jedoch war die durch den ganzen Gang ſeines Philoſophirens ſchon vorbereitete Aneignung dieſer Myſtik bei Schelling keine unſelbſtſtändige Reproduktion derſelben, vielmehr verſchmilzt ſie auf's Engſte mit den Ergebniſſen ſeiner Naturphiloſophie und des Identitätsſyſtems, kleidet ſich in ſchon gewonnene Formen, und wenn ſie zugleich eine weſentlich andere Faſſung des Freiheitsbegriffs und des Begriffs der Perſönlichkeit, ſowie einen engeren Anſchluß an das Poſitive und Geſchichtliche des Chriſtenthums vermittelt, ſo ſcheint ſich doch Schelling damals auch ohne dieſen Einfluß zu dieſer Aenderung ſeiner Grundüberzeugungen hingedrängt geſehen zu haben. Zu bedauern iſt nur, daß er es nicht über ſich gewinnen konnte, die wirkliche Abweichung von ſeiner früheren Lehre offen zu bekennen, vielmehr immer bemüht blieb, ſeine frühere Lehre nur als Vorbereitung zur ſpäteren oder als Bruchſtück derſelben, ſamt nur als die noch unvollendete ſpätere zu bezeichnen. Gerade dies hat am meiſten die Folge gehabt, daß hinwiederum die ſpätere Lehre als die nicht völlig umgebildete frühere betrachtet werden konnte.

Die Umwandlung, welche mit Schelling's Ueberzeugungen vor ſich gegangen war, kommt in ſeinen tiefſinnigen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit von 1809 zuerſt beſtimmt zu Tage; ſie enthalten embryoniſch ſeine letzte Lehre. Schelling ſpricht es hier ſelbſt aus, daß der Freiheitsbegriff in der Geſtalt, in welcher er vom früheren Idealismus aufgeſtellt worden, nicht genüge, um das Beſtimmte der menſchlichen Freiheit zu zeigen (S. 421). „Zwar hat der Idealismus das Verdienſt, die Philoſophie unſerer Zeit bis zu dem Punkte gehoben zu haben, wo man erkannte: es gebe in letzter Inſtanz kein anderes Seyn als Wollen, — Wollen iſt Urſeyn, und auf dieſes allein paſſen alle Prädikate deſſelben: Grundloſigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit". Indeſſen gab der Idealismus theils nur den allgemeinſten Begriff von Freiheit, indem er zeigte, daß in der Freiheit das Anſich, das Weſen der Dinge überhaupt begründet ſey; theils bot er nur den formellen Begriff der Freiheit, als Freiheit vom Objekt, aber nicht das Specifiſche der menſchlichen Freiheit. Auch war der Pantheismus nicht durch den Begriff der Freiheit aufgehoben. „Denn ob es einzelne Dinge ſind, die in einer abſoluten Subſtanz ſind, oder ebenſo viele Willen, die in einem Urwillen begriffen ſind, iſt für den Pantheismus als ſolchen ganz einerlei. So konnte der Idealismus die tiefſten Schwierigkeiten, die im Begriff der Freiheit liegen, nicht löſen. Der reale und lebendige Begriff iſt, daß ſie ein Vermögen des Guten und Böſen ſey." Schelling deutet an, daß zur Löſung des Problems der Idealismus nur genüge, wenn er einen lebendigen Realismus zur Baſis erhält. Idealismus iſt Seele der Philoſophie, Realismus ihr Leib; nur beide zuſammen machen ein lebendiges Ganze aus. Auf dieſen Realismus nun, als verſöhnende und vermittelnde Baſis für den Idealismus habe ſchon

---

nismus iſt die Stelle: „Darlegung des wahren Verhältniſſes ꝛc." (1806), S. 156 f., worin er den Vorwurf Fichte's abweiſt, „daß die Naturphiloſophen ihre Phantaſie durch Lektüre der Schwärmer erhitzten". „Ich ſchäme mich des Namens vieler ſogenannter Schwärmer nicht, ſondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibnitz gerühmt hat, ſobald ich mich deſſen rühmen kann. Meine Begriffe und Anſichten ſind mit ihren Namen geſcholten worden, als ich ſelbſt nur ihre Namen kannte. Dieſes Schelten will ich nun ſuchen wahr zu machen; habe ich ihre Schriften bisher nicht ernſtlich ſtudirt, ſo iſt es keineswegs aus Gründen der Verachtung geſchehen, ſondern aus tadelnswerther Nachläſſigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen laſſen." . . . . „Das, was ſie (die Schriftgelehrten) der Einfalt überlaſſen haben, zu erkennen und zu ergründen, dies eben muß auftreten, angethan mit aller Kunſt und in edler Form, mit der ſie bisher vergeblich ihre Nichtigkeit zu ſchmücken geſucht haben."

*) Vergl. zu Franz Baader's kleinen Schriften (herausgeg. v. Franz Hoffmann 1850) die, auch als eigene Schrift unter dem Titel „Franz v. Baader in ſeinem Verhältniſſe zu Hegel und Schelling" herausgegebene, Einleitung Hoffmann's.

die Naturphiloſophie hingewieſen durch die Unterſcheidung von dem Weſen, ſofern es exiſtirt *), und dem Weſen, ſofern es blos Grund von Exiſtenz iſt, und gerade durch dieſe Unterſcheidung habe ſie von Spinoza abgelenkt. „Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben. Das ſagen alle Philoſophieen; aber ſie reden von dieſem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieſer Grund ſeiner Exiſtenz iſt nicht Gott, abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt, ... er iſt die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiedenes Weſen und nicht Gott zu nennen (ſ. auch S. 486). Nicht als ob ſie der Zeit nach Gott als actu exiſtirendem vorausginge, oder ihr eine Priorität des Weſens zukäme. Es iſt hier kein erſtes und kein letztes. Gott hat in ſich einen innern Grund der Exiſtenz, der inſofern ihm als exiſtirenden vorangeht; aber ebenſo iſt Gott wieder das prius des Grundes, indem der Grund auch als ſolcher nicht ſeyn könnte, wenn Gott nicht actu exiſtirte.“ Dieſer Grund in Gott erklärt auch allein die unendliche Verſchiedenheit der Dinge von Gott und ihr Werden. „Um von Gott verſchieden zu ſeyn, müſſen ſie in einem von ihm verſchiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott ſeyn kann, ſo iſt dieſer Widerſpruch nur dadurch zu löſen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er ſelbſt iſt.“ — Um dieſe Natur in Gott**) begreiflich zu machen, bezeichnet ſie Schelling als die Sehnſucht, die das ewig Eine empfinde, ſich ſelbſt zu gebären, als einen unbewußten, inſofern verſtandloſen, dunkeln und blinden Willen, der ſich aber doch ſchon ahnend dem Verſtande entgegenbewege. Dieſer dunkle Wille liegt als unergreifliche Baſis der Exiſtenz, als ein nie in Verſtand ſich auflöſender Reſt, als ein urſprünglich Regelloſes, der von Regel, Ordnung und Form beherrſchten Welt zu Grunde. Nur aus Verſtandloſem wird der Verſtand geboren. Alle Geburt iſt Geburt aus Dunkel an's Licht — wie die des Samenkorns, des Menſchen; wie denn auch aus dem Dunkeln des Verſtandloſen (aus Gefühl und Sehnſucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erſt die lichten Gedanken erwachſen (S. 431—433). Alle Perſönlichkeit ruht deshalb auf dunkelem Grunde (S. 508). — „Aber entſprechend der Sehnſucht, welche als der noch dunkle Grund die erſte Regung göttlichen Daſeyns iſt, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche, da ſie keinen andern Gegenſtand haben kann als Gott, Gott ſich ſelbſt in ſeinem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt das Erſte, worin Gott, abſolut betrachtet (ideal, urbildlich [S. 486]), verwirklicht iſt, obgleich nur in ihm ſelbſt; ſie iſt im Anfange bei Gott und der in Gott erzeugte Gott ſelbſt. Dieſe Vorſtellung iſt zugleich der Verſtand (die uranfängliche Weisheit), das Wort jener Sehnſucht (in dem Sinne, wie man ſagt: das Wort des Räthſels); und der ewige Geiſt, der das Wort in ſich und zugleich die unendliche Sehnſucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er ſelbſt iſt, ſpricht das Wort aus, daß nun der Verſtand mit der Sehnſucht zuſammen frei ſchaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regelloſen Natur als in ſeinem Elemente und Werkzeuge bildet (S. 433 f.). — Die theoſophiſch-metaphyſiſche Grundlage, welche hier der Lehre von der Freiheit vorausgeſchickt wird, erhält ſpäter den beſtimmteren Ausdruck (S. 481): „Gott iſt durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieſes) unabhängigen Grunde, da Baſis und Exiſtirendes in ihm ſich nothwendig zu Einer abſoluten Exiſtenz vereinigen, die höchſte Perſönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geiſt iſt, ſo iſt Gott, als das abſolute Band derſelben, Geiſt im abſoluten und eminenten Verſtande.“ Gott als Perſönlichkeit iſt ſomit auch „eine lebendige Einheit von Kräften (S. 481), — er iſt kein Syſtem (ein ſolches iſt nur in dem göttlichen Verſtande), ſondern ein Leben“ (S. 487).

*) D. h. „als Subjekt“ exiſtirt, als Perſönlichkeit; man vergl. Schelling's Antwort auf das Schreiben Eſchenmayer's in der allgem. Zeitſchr. von Deutſchen für Deutſche, S. 84 ff.

**) „Das einzige Werkzeug der Offenbarung und Aktualiſirung (In-Thätigkeit-Setzung) des eigentlichen Subjekts und Seyenden“ (a. a. O. S. 94).

Iſt nun aber hier der perſönliche Geiſt als das gemeinſame Weſen als Band des realen und idealen Princips anerkannt und iſt hier kein erſtes und letztes, ſo iſt es freilich wenig begreiflich, wie Schelling weiterhin (S. 496 ff.) noch nach einem andern, dem Grunde wie dem Exiſtirenden vorangehenden, gemeinſamen Weſen fragen und es in einer (nicht minder wie die Natur oder der Grund in Gott) unperſönlichen Indifferenz, als dem abſoluten Urgrunde „oder vielmehr Ungrunde", finden kann; es müßte denn ſeyn, daß er auch hier dem Beſtreben allzuviel Raum geſtattete, die Grundbegriffe ſeines früheren Standpunkts in den neu gewonnenen zu verarbeiten*). — Weitere Erläuterungen und Rechtfertigungen dieſes Gottesbegriffs enthalten das Denkmal gegen Jacobi und die Antwort auf das Schreiben Eſchenmayer's (von 1812 und 1813) **).

---

*) S. 499 erhalten wir auf dieſe Weiſe wieder die aus dem Identitätsſyſtem bekannte Theilung und Differenzirung der unperſönlichen abſoluten Indifferenz in Gegenſätze: „Der Ungrund (dem kein anderes Prädikat zukommt als das der Prädikatloſigkeit) theilt ſich (geht auseinander) in zwei gleich ewige Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines ſeyn konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt ſich nur, damit Leben und Liebe ſey und perſönliche Exiſtenz. Denn Liebe iſt weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengeſetzte verbunden werden, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, ſondern dies iſt das Geheimniß der Liebe, daß ſie Solche verbindet, deren Jedes für ſich ſeyn könnte und doch nicht iſt." Entſteht hier eine Unklarheit, indem noch ein weiteres unperſönliches Subſtrat außer der Natur in Gott geltend gemacht wird (welches ſich überdies, als wäre es doch perſönlich, in beſtimmter Abſicht ſelbſt theilen ſoll), ſo eine andere dadurch, daß nach S. 496 vom Geiſte geſagt wird, er ſey noch nicht das Höchſte, ſondern die Liebe ſey dieß, als deren Hauch nur der Geiſt zu betrachten. „Sie iſt das, was da war, ehe denn der Grund und das Exiſtirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe", ſondern eben als jener Urgrund. Die drei Begriffe: Grund, Exiſtirendes, perſönlicher Geiſt, werden alſo noch von zwei andern in die Mitte genommen, dem Begriff des Urgrundes oder Ungrundes und dem der Liebe.

**) Gegen Jacobi, der zwei Hauptklaſſen von Philoſophie unterſchieden hatte, ſolche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren hervorgehen, allmählich ſich entwickeln laſſen, und ſolche, welche behaupten, das Vollkommenſte ſey zuerſt, es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, ſondern ein ſittliches Princip, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz ein Schöpfer, Gott, — gegen ihn macht Schelling (S. 78 ff. des Denkmals) geltend: daß er (Schelling) das Vollkommene nicht, wie die erſte Klaſſe jener Philoſophen, aus einem von ihm unabhängigen und verſchiedenen Unvollkommenen entſpringen, ſondern das Vollkommnere „aus ſeinem eigenen Unvollkommneren ſich erheben laſſe". Auch er könne ſagen, das Vollkommenſte ſey das Erſte, nur nicht actu oder als Vollkommenſtes, ſondern potentia. Wäre das Allervollkommenſte als ſolches das Erſte, ſo wäre „kein Grund zur Schöpfung und Hervorbringung ſo vieler Dinge dageweſen, durch die es, unfähig, eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte", womit aber nicht widerſprochen werde, daß dasjenige, welches zuerſt war, eben das iſt, welches das Allervollkommenſte iſt. — Daß etwas in Gott ſey, was (den ſittlichen Eigenſchaften der Liebe und Güte gegenüber) „bloß Kraft und Stärke" ſey (als Eigenſchaft der Natur in Gott), könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, daß Gott allein dieſes und nichts Anderes ſey. Vielmehr das Gegentheil müſſe befremden; denn wie ſollte eine Furcht Gottes ſeyn, wenn keine Stärke in ihm wäre. — Wo keine Stärke iſt, da iſt auch kein Karakter, keine Individualität, keine wahre Perſönlichkeit, ſondern eitel Diffluenz. Man kann nicht glauben, daß Güte und Weisheit zuerſt geweſen und dann die Stärke darübergekommen ſey, ſondern daß dieſe durch Weisheit und Güte gemildert worden. — Wenn Jacobi ferner behauptet hatte (S. 88 ff.): es gebe nur zwei Syſteme, Naturalismus und Theismus; beide ſeyen unverträglich und könnten auf keine Weiſe zuſammen beſtehen und ſich ausgleichen, — ſo ſieht dagegen Schelling in der Verſöhnung und der lebendigen Verknüpfung beider Syſteme das einzig Wahre. Der Naturalismus iſt die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus. Ohne dieſe Grundlage iſt der Theismus kraftlos und ſchwebt im Leeren, führt zu einem „unnatürlichen Gott und einer gottloſen Natur" und erzeugt gerade den Atheismus. „Der Naturalismus, wenn er auch in Anſehung der Dignität dem Theismus nicht gleich ſteht, iſt doch, was die Realität betrifft, ihm völlig äquipollent, d. h. er hat ganz gleiche Anſprüche, befriedigt zu werden. — Der Naturalismus kann wenigſtens noch für ſich anfangen (was der Theismus nicht kann) und inſoweit beſtehen, wenn er auch nicht für ſich enden, nicht in das Höhere ſich verklären kann, nach dem er ebenſo innig, wie die Natur ſelbſt verlangt."

Daß Schelling durch dieſen Begriff die Entwicklung der endlichen Perſönlichkeit und die Entſtehungsweiſe der weltlichen Dinge auf das Leben Gottes und eine ewige Selbſtgebnrt deſſelben überträgt, ſpringt in die Angen. Können wir nun auch das ewige Weſen nnd Leben Gottes nur durch analogiſche Begriffe denken, welche immer eine Uebertragung vom Endlichen anſs Abſolnte in ſich ſchließen, ſo werden doch dieſe Uebertragungen ſtets von dem Bewußtſeyn deſſen begleitet ſeyn müſſen, was als nnübertragbar zurückbleibt, weil es nur dem Endlichen ols ſolchem ongehört, was alſo auch von Gott nicht bejaht werden kann, ſondern verneint werden muß, denuoch aber bejaht in die Irre führt. — So wird denn auch der Gedonke, daß in Gottes Weſen ein Moment anzuerkennen iſt, welches dem Leben der Natur, ihrer Macht und Stärke analog iſt, nicht in Anſpruch genommen werden können. Und Schelling wird im Rechte ſeyn, wenn er behauptet, daß ohne dieſe Anerkenntniß der Theismus ein abſtrakter bleibt. Aber wir werden nicht vergeſſen dürfen, daß jenes Moment nicht ebenſo, wie wir es begrifflich unterſcheiden und als erſtes ſetzen können, ſo auch in Gott als ein von ſeinen perſönlich-ſittlichen Qualitäten geſondertes beſtehen kann, — ferner nicht vergeſſen, daß die letzteren ous erſterem ſich nimmermehr in einer zeitlichen Succeſſion entwickeln können. Die Stärke und Macht in Gott iſt nie in ihm, ohne durch ſeinen perſönlichen zweckvollen Willen beſtimmt zu ſeyn. Wäre ein blinder Wille in ihm, als ein wirklicher zweiter neben ſeinem perſönlichen, ſo wäre ein unverſöhnlicher Dualismus in ihm geſetzt, und Gott würde ouſhören, Gott zu ſeyn. — Schelling ſelbſt zwar hat Mißverſtändniſſen vorzubeugen geſncht, indem er die zeitliche Priorität des Grundes in Gott verneinte; aber dieſe Verwahrung bleibt vereinzelt, und er überläßt ſich ganz dem Zuge der Gedanken, durch welche auf Gott ſelbſt die ſucceſſive Entwicklung übertragen und ſo der Schein erweckt wird, als wäre ſeine Perſönlichkeit nur Abſchluß und Ende einer zeitlich wirklichen Evolution aus dunkelem Grunde. — Wie nun aber auch das Verhältniß Gottes als Perſönlichkeit zu ſeiner Natur gedacht werden mochte, immer war damit der große Schritt gegenüber Schelling's eigenen früheren Lehrweiſen geſchehen: daß die Perſönlichkeit ols höchſte Beſtimmung des göttlichen Weſens geltend gemacht wurde, während früher die Perſönlichkeit nur in die endloſe Reihe endlicher Ichheiten fallen ſollte, die ſich der Perſönlichkeit und Selbſtheit zu entäußern hatten. Wenigſtens die Intention Schelling's geht unſtreitig dahin, die Perſönlichkeit Gottes, wenn auch auf unperſönlichem Grunde ruhend, doch ols eine ewig vollendete zu faſſen. Und damit war ihm nun auch der Gedanke einer freien Schöpfung nahe gelegt. Jedoch wird nicht geläugnet werden können, daß, wie der Begriff der göttlichen Perſönlichkeit eine unverkennbare Unklarheit behält, ſo auch die Entwicklung des Schöpfungsbegriffs eine ſchillernde bleibt. Wurde nämlich die ewige Ausgeburt des göttlichen Weſens, das ewige Leben deſſelben, in einer Weiſe behandelt, als wären ſie eine zeitliche Evolution, ſo war es ſchwer, in der Entwicklung der Welt nur das Werk und die Offenbarung, nur ein Gleichniß und Symbol des göttlichen Weſens und Lebens zu finden. Vielmehr konnten leicht, weil die Ausgeburt des göttlichen Weſens und die der weltlichen Dinge auf den gleichen Momenten beruhen, entweder beide auch zuſammenzufallen, der Selbſtverwirklichungsproceß der Gottheit zugleich der der Welt zu ſeyn ſcheinen, oder es konnte ſich wenigſtens die Ausgeburt und Entwicklung der Welt als die Bedingung darſtellen, unter der allein das göttliche Leben ſelbſt ſeine eigene Entwicklung vollenden könne. In beiden Fällen aber war eine ſchon vor aller Schöpfung vollendete göttliche Perſönlichkeit in Frage geſtellt, in beiden ein Perſonwerden Gottes on die Geſchichte der Welt geknüpft und damit wieder eine Rückkehr zu den Anſchauungen des Identitätsſyſtems eingeleitet. Wir finden allerdings da, wo Schelling (S. 481 ff.) von der Freiheit Gottes in ſeiner Selbſtoffenbarung ſpricht, die ſchönſten und treffendſten Aeußerungen, ſie werden jedoch durch andere weſentlich modificirt. „Wäre nns Gott, heißt es, ein bloß logiſches Abſtraktum, ſo müßte dann Alles aus ihm mit logiſcher Nothwendigkeit folgen; er ſelbſt wäre gleichſam nur das höchſte Geſetz, von dem Alles ausfließt,

aber ohne Perſonalität und Bewußtſeyn davon. Aber Gott iſt lebendige Einheit von Kräften und Perſönlichkeit.“ — Seine Freiheit wird dann aber in Beziehung auf die beiden ewigen Anfänge in ihm verſchieden aufgefaßt. „Der erſte Anfang der Schöpfung iſt die Sehnſucht des Einen, ſich ſelbſt zu gebären, aber der Wille des Grundes.“ Schöpfung und Selbſtgeburt Gottes fallen demnach hier zuſammen. „Der zweite iſt der Wille der Liebe, durch den Gott ſich erſt perſönlich macht. Jener Wille iſt noch nicht frei in dem Sinne, wie dieſer. Er iſt weder ein bewußter, noch ein völlig bewußtloſer, der nur nach blinder, mechaniſcher Nothwendigkeit ſich bewegte, ſondern mittlerer Natur, wie Begierde und Luſt, und am eheſten dem ſchönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die ſich zu entfalten ſtrebt, deren Bewegungen unwillkürlich ſind, ohne daß ſie ſich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber iſt der Wille der Liebe, eben weil er dies iſt; die aus ihm folgende Offenbarung iſt Handlung und That (S. 482) *), und zwar ſo, daß Gott vermöge deſſelben auch alle Folgen ſeiner Selbſtoffenbarung, ſich in ſeiner Verwirklichung zuvor erkennt (ein Satz, mit dem ein blindes Wirken der Gottheit wohl ſchwerlich in Uebereinſtimmung gebracht werden kann). Die Freiheit dieſer That hebt jedoch ihre Nothwendigkeit nicht auf, nur darf ſie nicht, wie bei Spinoza, unlebendig und unperſönlich genommen, ſondern muß als ſittliche Nothwendigkeit gefaßt werden, und unter dieſer Vorausſetzung iſt der Spinoza'ſche Satz unläugbar, daß aus der göttlichen Natur Alles mit abſoluter Nothwendigkeit folgt.

Die weitere Entwicklung dieſer That der Selbſtoffenbarung und Selbſtverwirklichung Gottes führt nun Schelling auch auf den Begriff der menſchlichen Freiheit und des Böſen. Wenn Gott Anfangs den Grund für ſich wirken läßt, ſo iſt doch die Endabſicht der Schöpfung, daß er zuletzt ganz dem idealen Princip untergeordnet werde. Auf dieſem Wege wird das in ihm potentia Liegende durch Einwirkung des idealen Princips des Verſtandes vermöge einer ſtufenweiſen Entfaltung immer mehr zur aktuellen Wirklichkeit gebracht, indem ſowohl die im Grunde verborgenen Kräfte geſchieden werden, als die in ihm wie ein Lichtblick verſchloſſene Einheit hervorgehoben wird. So entſteht zunächſt die Natur, die Geburt des Lichtes. Jedes Weſen in ihr hat, ſofern es den dunkeln Willen des Grundes (als Sucht, Begierde) zum Principe hat, einen Partikular-(Eigen-)willen; ſofern es dagegen das ideale Princip des Lichtes und Verſtandes in ſich trägt, iſt es Werkzeug des Univerſalwillens. Im Menſchen endlich war eine Einheit dieſer entgegengeſetzten Principien erreicht. Im Menſchen iſt die ganze Macht des finſtern Princips und in ebendemſelben zugleich die ganze Kraft des Lichtes. In ihm iſt der tiefſte Abgrund und der höchſte Himmel oder beide Centra. Der Menſch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entſpringt (kreatürlich iſt), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in ſich; aber dadurch, daß eben dieſes Princip in Licht verklärt (dem idealen unterworfen) iſt, geht ein höheres in ihm auf, der Geiſt. Durch ihn iſt der Menſch über das Kreatürliche (?) erhabene Selbſtheit und Wille, über und außer aller Natur. Das in allen andern Weſen noch zurückgehaltene Wort iſt in ihm ausgeſprochen. Aber die Einheit der Principien, wie ſie im Menſchen iſt, iſt keine unauf-

*) Den weiteren Wortlaut der ſchönen Stelle, deren Inhalt namentlich in Stahl's Philoſophie des Rechts (1830) eine weitere Ausführung erhalten hat, wollen wir unſeren Leſern nicht vorenthalten: „Die ganze Natur ſagt uns, daß ſie keineswegs vermöge einer bloß geometriſchen Nothwendigkeit da iſt; es iſt nicht lautere reine Vernunft in ihr, ſondern Perſönlichkeit und Geiſt (wie wir den vernünftigen Autor vom geiſtreichen wohl unterſcheiden). . . . . Die Schöpfung iſt keine Begebenheit, ſondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Geſetzen, ſondern Gott, d. h. die Perſon Gottes iſt das allgemeine Geſetz, und Alles, was geſchieht, geſchieht vermöge der Perſönlichkeit Gottes, nicht nach einer abſtrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geſchweige denn Gott.“ (Sollten denn aber nicht nach dem, was Schelling vorher entwickelt hatte, die Erfolge aus dem Wirken des Grundes auch noch nach anderem Geſetz geſchehen als dem der Perſönlichkeit? Iſt alſo hier nicht über die urſprüngliche Conſequenz hinausgegangen?)

lösliche, wie in Gott, ſonſt wäre kein Unterſchied, Gott als Geiſt würde nicht offenbar. Die Trennbarkeit der Principien nun iſt die Möglichkeit des Guten und Böſen. Sie ſetzt die Freiheit des Menſchen voraus, welche darauf beruht, daß der Menſch als Selbſtheit unabhängig iſt von beiden Principien und nicht mehr bloß Werkzeug des in der Natur herrſchenden Univerſalwillens. Vermöge dieſer Freiheit kann die Selbſtheit ſich trennen von dem Licht, der Eigenwille kann ſtreben, das, was er nur in der Einheit mit dem Univerſalwillen iſt, als Partikularwille zu ſeyn, das, was er nur iſt, ſofern er im Centro bleibt, auch in der Peripherie oder als Geſchöpf zu ſeyn. Dieſe Erhebung des Eigenwillens iſt das Böſe. Der Wille hört damit auf ein Band von lebendigen Kräften zu ſeyn. Als bloßer Partikularwille muß er ſtreben, aus den von einander gewichenen Kräften, dem Heer der Lüſte und Begierden, ein eignes und abſonderliches Leben zu formiren, ein falſches Leben, ein Leben der Lüge, welches inſofern möglich iſt, als ſelbſt im Böſen das erſte Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbeſteht. Das Böſe beruht ſomit auf einer poſitiven Verkehrtheit, einer Umkehrung der Principien. Im Thiere iſt noch keine ſolche Trennung der Principien möglich, weil in ihm noch keine perſönliche Einheit derſelben iſt. Die Ableitung des Böſen aus der bloßen Sinnlichkeit, indem man nach Art des Philanthropismus nicht dem Himmel die Hölle, ſondern die Erde entgegenſetzt, oder aus angeborener Trägheit (wie bei Leibnitz, Fichte), die Zurückführung deſſelben auf den verneinenden Begriff der Unvollkommenheit, auf bloße Beraubung, genügen weder dem Verſtande, noch dem ſittlichen Bewußtſeyn. Der Teufel nach der chriſtlichen Anſicht war nicht die limitirteſte Kreatur, ſondern die illimitirteſte. Die metaphyſiſche Endlichkeit iſt nicht für ſich ſelbſt das Böſe (S. 437—451).

Um nun weiter die Wirklichkeit des Böſen, das Heraustreten des Menſchen aus anfänglicher Unentſchiedenheit, zu erklären, ſucht Schelling einen allgemeinen Grund der Sollicitation (der Verſuchung zum Böſen) aufzufinden. Nicht von einem geſchaffenen Geiſte kann ſie ausgehen; denn eben wie das Böſe in der Kreatur entſpringe, iſt die Frage. Nur das Wirkenlaſſen des Grundes ſcheint ihm hier Aufſchluß zu geben, ſowie dem Begriff der Zulaſſung den wahren Inhalt zu geben. Es ſoll damit nicht geſagt ſeyn, daß „das Böſe aus dem Grunde käme oder daß der Wille des Grundes Urheber deſſelben ſey.“ Der Wille zur Schöpfung war unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, des Guten, und das Böſe kam weder als Mittel noch als conditio sine qua non, noch als Gegenſtand göttlichen Rathſchluſſes oder Erlaubniß in Betracht. „Nur die Erweckung des Lebens iſt der Wille des Grundes, nicht das Böſe unmittelbar und an ſich“ (S. 488. 490. 491, ſ. S. 453). — Wir bezweifeln, daß damit die Erklärung der Sollicitation wirklich erreicht iſt. Denn wenn das Wirken des Grundes an ſich ſelbſt noch kein Böſes iſt, ſo kann es auch entweder nicht zum Böſen ſollicitiren, oder wenn dies doch geſchieht, ſo erneuert ſich die Frage, wie dieſe Erregung im Menſchen zum Böſen ausſchlagen konnte. Auch wird nicht in Abrede zu ſtellen ſeyn, daß Schelling nicht bloß die Möglichkeit, ſondern auch die Wirklichkeit des Böſen für etwas zur Selbſtoffenbarung Gottes Nothwendiges halten mußte. „Der Grund iſt nur ein Wollen zur Offenbarung; aber eben damit dieſe ſey, muß er die Eigenheit und den Gegenſatz hervorrufen“ (S. 454). „Wäre keine Zertrennung der Principien, ſo könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweiſen; wäre keine Zwietracht, ſo könnte die Liebe nicht wirklich werden“ (S. 452). „Nur die überwundene, alſo aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbſtheit iſt das Gute“ (S. 489). Dann aber wird die Wirklichkeit des Böſen als „conditio sine qua non“ der Selbſtoffenbarung Gottes nicht abzuhalten, dann auch die unmittelbare Zurückführung des Böſen auf das Wirken des Grundes ſomit auf Gott und zwar um ſo weniger zu umgehen ſeyn, weil Gott alle Folgen ſeiner Offenbarung vorhergeſehen (S. 484)*). Der

*) Die Rechtfertigung Schelling's gegen Eſchenmayer's Einrede: „daß der Grund in Gott doch ſo etwas Aehnliches vom Teufel ſey“, in der Zeitſchr. v. Deutſchen f. D. S. 97.

Widerſpruch, daß das Böſe „nur in der Kreatur entſpringe“ und zugleich aus dem Wirken des Grundes erklärt werden ſoll, iſt nicht wahrhaft gelöſt. — Aber nicht bloß im Menſchen wird durch das Wirken des Grundes der Eigenwille erregt, auch der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieſer geſchehenen Erregung, durch welche alles Leben den letzten Grad der Schärfe und Beſtimmtheit erreicht hat (S. 455). Es gibt in ihr neben präformirten ſittlichen Verhältniſſen unverkennbare Vorzeichen des Böſen, und der Tod der organiſchen Weſen kann nicht als urſprüngliche Nothwendigkeit erſcheinen. Das Böſe iſt daher ein allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Princip. Als ſolches aber tritt es erſt im Menſchen auf. Die Entſcheidung für das Böſe wie das Gute iſt ſeine That. Aber eine That, die (wie ſchon Kant behauptete) aus ſeinem intelligibeln Weſen heraus erfolgt, welches außer allem Cauſalzuſammenhang, wie außer oder über aller Zeit liegt (S. 465), nicht aber aus dem aequilibrium, dem unbeſtimmten Vermögen des Indifferentismus heraus, eine Anſicht, welche eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführen würde. Die Entſcheidung des Menſchen „fällt deshalb außer aller Zeit und mit der erſten Schöpfung (wenngleich als eine von ihr verſchiedene That) zuſammen. Sie gehört der Ewigkeit an, ſie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, ſondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That.“ Der Menſch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, iſt doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erſchaffen, und ſo reicht auch ſein Leben, ſeine That an den Anfang derſelben. Daher trotz der unläugbaren Nothwendigkeit der Handlungen doch das Bewußtſeyn, daß wir nicht gezwungen handeln, und das Bewußtſeyn, daß ſie uns zugerechnet werden. Selbſt eine Umwandlung vom Böſen zum Guten liegt doch ſchon in jener anfänglichen Handlung, durch welche der Menſch dieſer und kein anderer iſt (S. 473). Eine Prädeſtination wird hierdurch allerdings ſtatuirt, aber nicht im Sinne eines grundloſen Rathſchluſſes Gottes, ſondern in dieſem: wie der Menſch hier handelt, ſo hat er von Ewigkeit und ſchon im Anfang der Schöpfung gehandelt (S. 471)*).

Nachdem nun der Menſch ſich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbſtheit ergriffen und Alle mit dem anhängenden finſtern Princip des Böſen geboren werden, kann nur durch göttliche Transmutation das Gute ans Licht herausgebildet werden S. 472). „Wie die Selbſtheit im Böſen das Licht und Wort ſich eigen gemacht hat und darum eben als ein höherer Grund der Finſterniß erſcheint, ſo muß das im Gegenſatz mit dem Böſen in die Welt geſprochene Wort die Menſchheit und Selbſtheit annehmen und ſelber perſönlich werden, um als Mittler den Rapport der Schöpfung mit Gott auf höchſter Stufe wiederherzuſtellen. Denn nur Perſönliches kann Perſönliches heilen **). Dies geſchieht allein durch die Offenbarung im beſtimm-

*) Wird aber durch dieſe Lehre nicht der Kampf des Böſen und Guten, als gleich ewiger, in die Ewigkeit ſelbſt verlegt, und dieſe gegen ihre Natur zum Schauplatz deſſen, was ſich nur ſucceſſiv in der Zeit vollzieht? Kann ferner das Böſe, in gleicher Weiſe wie das Gute, als ewiges bezeichnet werden, ohne einen Dualismus einzuführen und ohne den Karakter des Böſen zu verkennen, wonach ihm der Friede der Ewigkeit verſagt iſt, welcher dem Guten eignet? (S. unten Schelling ſelbſt über die Nichtigkeit des Böſen.) Wird endlich eine ſolche Selbſtprädeſtination des Menſchen, über die er jetzt keine Gewalt mehr hat, die Freiheit minder beeinträchtigen, als irgend eine andere Art der Prädeſtination? — Iſt auch das Weſen des Menſchen ein unvergängliches und handelt er aus dieſem heraus, ſo nimmt doch ſein gutes, wie böſes Handeln die Zeitform an, nur mit dem Unterſchiede, daß er in der Zeit ſelbſt durch ſein gutes Handeln zugleich ein wahrhaft Ewiges offenbart, während das Böſe der verzehrenden Macht der Zeit verhaftet bleibt und es zu keinem Dauerhaften und Ewigen zu bringen vermag. — Vergl. übrigens die ähnliche Lehre einer vorzeitlichen Entſcheidung in „Philoſophie und Religion“ und in Schelling's ſpäterer Lehre.

**) Auf die Frage, warum das Vollkommene nicht gleich von Anfang geweſen, antwortet Schelling (S. 493): „Weil Gott ein Leben iſt, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schickſal und iſt dem Leiden und Werden unterthan. Auch dieſem alſo hat ſich Gott freiwillig unterworfen, ſchon da er zuerſt, um perſönlich zu werden, die Licht- und die finſtere Welt ſchied

testen Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß, wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung der Mensch, aber der urbildliche, göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichts das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind, sind auch in jenem, und Eines ist des Andern Gleichniß und Erklärung. Zuerst das goldene Zeitalter seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war. Es folgt das Zeitalter des in der Geschichte in seiner Independenz wirkenden Grundes — das Zeitalter herrschender Götter und Heroen — einzelner göttlicher Wesen, die in diesem Fürsichwirken des Grundes walteten, denn dieser enthält zwar das ganze göttliche Wesen, nur nicht als Einheit. Endlich tritt dies Prineip als welteraberndes auf; aber weil der Grund nie eine wahre Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Eine neue Schöpfung aus diesem Chaos beginnt, eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes, beständiges Centrum im Kampfe mit dem Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als actu wirklich, sich offenbart (S. 457—461). — Die Endabsicht der Schöpfung und Offenbarung liegt nicht in der Wiederherstellung des Bösen zum Guten, sondern in einer Scheidung beider, in der Ausstoßung des Bösen vom Guten, in der Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Denn zwar bleibt es zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können. Es ist somit auch nicht mehr als Böses wirklich. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden. Das ideale Princip, dem sich die an's Licht Gebarenen anschließen, ordnet zuletzt sich und das mit ihm Eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geiste unter, wie auch die Schrift zuletzt den Sohn selbst dem unterthan seyn läßt, der ihm Alles untergethan hat, auf daß Gott sey Alles in Allem.

Wir verweilten länger bei diesen unstreitig großartigen Grundzügen eines religionsphilosophischen Systems, welches uns den Einblick in ein neues Stadium des Schelling'schen Denkens, in einen neuen Werdeproceß desselben eröffnet. In eigenthümlichster Weise verbinden sie pantheistische Elemente mit theistischen Anschauungen, tiefste Wahrheiten, mit großer Klarheit ausgesprochen und wieder in Zweifel gestellt durch trübende Vermischung des Kreatürlichen mit dem Göttlichen. Von nun an sucht Schelling dies System immer mehr auszubilden, zu läutern, in größere Uebereinstimmung mit systematischen und historischen Anforderungen zu bringen, es an allen früheren Standpunkten, namentlich auch dem aristatelischen, zu bewähren, sowie es in weitester Ausdehnung auf die Religionsgeschichte anzuwenden. Die Gottheiten von Samothrace (1815) blieben damals ein vereinzelter Versuch dieser Anwendung auf die Mythologie. In den Mysterien der Kabiren glaubte er „das Ursystem der Menschheit" wiederzufinden. Die Gottheiten derselben sind „Darstellung des unauflöslichen, in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten in's Höchste fortschreitenden Lebens, — Mächte, welche sich endlich alle in eine höchste Persönlichkeit verklären". Mit Uebergehung dieser nicht minder sinnreichen als vielfach gewagten, wo nicht willkürlichen mythalogischen Deutungen fassen wir zuletzt

5) Schelling's spätere Lehre selbst in's Auge, wie sie in seinen hinterlassenen Werken als reife Frucht langjähriger Geistesarbeit niedergelegt ist, — eine der originellsten Schöpfungen auf dem Gebiet der Philosophie überhaupt und der Religionsphilosophie ins-

(wir fragen freilich: wie kann sich Gott freiwillig dem Werden unterwerfen, ohne schon persönlich zu seyn?). Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich ..... Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich."

besondere, voll der fruchtbarsten und tiefsten Gedanken, welche auch da höchst anregend und belehrend bleiben, wo sie den Widerspruch hervorrufen, angethan überdies mit jener Gewalt und jenem Zauber der Sprache und der Darstellung, welche Schelling's Schriften überhaupt auszeichnen.

Hier finden wir nun zunächst einen Grundgedanken der Untersuchungen über das Wesen der m. Fr. ausführlich begründet, daß nämlich das rein rationale und logische Denken zur Erkenntniß der Realität nicht ausreiche. Dieser Gedanke führt hier zur Scheidung einer negativen (rein rationalen) und positiven Philosophie (jene in den nachgel. WW., Abth. II, 1. S. 255 ff.*); diese besonders in Bd. 2—4, die Philosophie der Mythologie und Offenbarung enthaltend). Durch diese Unterscheidung hat Schelling sein System auf's Bestimmteste dem Hegel'schen entgegengestellt; denn in letzterem wird nach Schelling durch einen falschen Uebergriff der negativen Philosophie in die positive das Reale aus einer angedichteten Selbstbewegung des logischen (zu dem Ende hypostasirten) Begriffs abgeleitet**). Aber das Wirkliche, die Existenz, kann nach Schelling nicht durch reines Denken, reine Vernunft a priori gewußt werden. Das Was und das Daß (quid sit und quod sit) sind hier wohl zu unterscheiden. Das Was, das Wesen eines Dings, können wir im Begriffe besitzen. Die Einsicht, daß es ist, gewährt etwas über den Begriff Hinausgehendes, die Existenz. Diese ist Sache der Erfahrung, nicht der Vernunft, kann deshalb auch nicht bewiesen werden. Aber erst dies Wissen um die Existenz vollendet das Denken zum wirklichen Erkennen (II, 3. S. 58). Die negative Philosophie (welche identisch ist mit Rationalismus [ebendas. S. 83]) hat es hiernach bloß mit dem im Begriff, Denken, eingeschlossenen, bloß Seynkönnenden und Möglichen zu thun***). Zum Wirklichen und zu dem, was dieses selbst, somit alle Erfahrung, allein begründet, nämlich Entschluß und freie That, kann nur die positive Philosophie fortschreiten (ebendas. S. 114). Und weil das, was der freien That entspringt, noch nicht abgeschlossen vor uns liegt, so ist die positive Philosophie nicht in gleichem Sinne System, eine in sich abgeschlossene Wissenschaft, wie die negative (ebendas. S. 133). Als Wissenschaft des im Denken Möglichen und Nothwendigen wird allerdings die negative Philosophie als Voraussetzung der positiven als philosophia prima zu betrachten seyn, sie ist „als erste, deshalb aber nicht als höchste" zu fassen. Sie führt bis zum höchsten Princip, dem schlechthin und wahrhaft Seyenden; aber erstens führt sie dahin nicht auf dem Wege der Deduktion, sondern auf dem des Suchens, indem durch alle Gestalten des Seyns oder durch alle Voraussetzungen als Stufen hindurchgegangen wird, welche als bloße Möglichkeiten enthalten, was erst im höchsten Prineip als Wirklichkeit gesetzt wird, deshalb auf dem Wege einer Induktion, nur nicht der Induktion im gewöhnlichen Sinne, welche vom Einzelnen der Erfahrung ausgeht; denn es handelt sich hier um Begriffe des reinen Denkens. Es ist eine Induktion gemeint, die mit der dialektischen Methode bei Plato (de rep. VI. fin.) zusammenfalle (II, 1. S. 296 ff. 321 ff.). Sodann führt die negative Philosophie zu dem höchsten Prineip nur, wie es in der Idee ist. Das ist ihre Schranke und das, was auf die positive Philosophie hinübertreibt. Sie überliefert der letzteren nicht das Princip, sondern die Aufgabe, dieses Princip als Wirklichkeit zu erfassen

*) Schelling hatte nach einer brieflichen Aeußerung an H. Beckers nichts dagegen, sie die Metaphysik seines Systems zu nennen, bleibt sich aber in dieser Bestimmung nicht gleich, vgl. II, 3. S. 151, wo er die negative Philosophie mit der Logik zusammenstellt, alles wahrhaft Metaphysische dagegen der positiven Philosophie zuweist.

**) Vgl. außer der Vorrede zu Beckers' Cousin ꝛc. besonders II, 3. S. 73. 89. 91. 122. 124, und über das Verhältniß der negativen zur positiven Philosophie überhaupt ebendas. Vorlesung 4—8 und I, S. 560 ff.

***) II, 1. S. 563; II, 3. S. 71. Und zwar ist das Mögliche im weitesten Sinne gemeint. Nicht bloß Gott, als der durch reines Denken gefundene, sondern auch die Gegenstände der Natur und Geistesphilosophie gehören, von dieser Seite betrachtet, als mögliche, der rein aprioristischen negativen Philosophie an (a. a. O.). Diese umschließt deshalb eine ausgeführte Ideenlehre.

(II, 3. S. 93). Das aber geſchieht nicht mehr durch das reine Denken, ſondern durch eine Erfahrung *), welche auf dem Willen ruht, der mit innerer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloß Idee ſey, ſondern außer ihr und mehr als ſie (II, 1. S. 566). Iſt hiernach die negative Philoſophie der Apriarismus des Empiriſchen, ſo die poſitive der Empirismus des Apriariſchen, philoſophiſcher Empirismus (II, 3. S. 130). Und was für die negative Philoſophie das Letzte war, das Ende, das wird für die poſitive, durch eine Umkehrung, ja „Ausſtaßung aus der bloßen Idee“ (II, 1. S. 565 f.), zum Anfang, zum ſchlechthin Erſten, nicht weiter durch das Denken zu begründenden. Die poſitive Philoſophie kann deshalb auch rein für ſich anfangen, etwa mit dem bloßen Ausſpruche: Ich will das, was über dem Seyn iſt, — den Herrn des Seyns (II, 3. S. 93. 153; II, 1. S. 564). Von dieſem oberſten Princip aus geht die poſitive Philoſophie deduktiv, nur nicht im Sinne bloß logiſcher Folgerung, zu Werke, und die aus ihm abgeleitete Erfahrung dient zum faktiſchen Beweis, zum Erweis der Wirklichkeit des oberſten Princips (II, 3. S. 127 ff.). — Die Welt iſt hier das posterius, das unbedingte prius Gott. Dieſen Erweis bildet vor Allem die Geſchichte der Menſchheit und in ihr Religion und Offenbarung. Erſt mit dem Uebertritt in die poſitive Philoſophie kommt man in das Gebiet der Religion, als eines durchaus reellen, nicht bloß ideellen, Verhältniſſes des Menſchen zu Gott. Der Uebergang von der negativen zur poſitiven Philoſophie gleicht deshalb dem vom Geſetz zum Evangelium. Für die reine Vernunftwiſſenſchaft gibt es keine objektive Religion. Sie entſteht praktiſch durch das Wallen und Sehnen des Geiſtes, welches bei dem im Denken eingeſchloſſenen Gott nicht ſtehen bleiben kann. Und wie dieſe Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, ſo iſt ſie auch nicht Poſtulat der praktiſchen Vernunft. Nicht dieſe, wie Kant will, (nicht das Allgemeine) ſondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menſchen verlangt nach Glückſeligkeit, ſondern das Individuum. Es fordert, als ſelbſt Perſönlichkeit, eine Perſon, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die es vernehme, ein Herz, das ihm gleich ſey **). — Wenn nun aber die poſitive Philoſophie allein Religion und Offenbarung zu begreifen im Stande iſt, ſo ſollte man ſie deswegen doch nicht religiöſe Philoſ. nennen, ſchon weil dieſe Bezeichnung zu unbeſtimmt wäre und weil durch ſie erſt der wahre Begriff und

*) Nur nicht durch die ſinnliche und im gewöhnlichen Sinne wirkliche Erfahrung; dieſer gegenüber iſt das Princip der poſitiven Philoſophie ein über der Erfahrung liegendes, von dem aus man nur auf die Erfahrung zugehen kann, um es durch ſie per posterius als das wahre prius zu erweiſen (II, 3. S. 128 ff.). — Die Erfahrung, welche das höchſte Princip zum Gegenſtand hat, iſt eine metaphyſiſche und höhere, jedoch nicht im Sinne des äußerlichen Offenbarungsglaubens, noch im Sinne eines „myſtiſchen Empirismus“, wie der Gefühlsglauben bei Jacobi und in anderer Weiſe der Theoſophismus (die theoretiſche Myſtik) bei Jak. Böhme ein ſolcher war. Von der Theoſophie ſagt ſich Schelling in der ſpäteren Lehre nicht minder los als von bloß rationalen Syſtemen. „Die poſitive Philoſophie wolle nicht bloß einen Gott, der ſich bewegt (wie Jak. Böhme), ſondern der handelt.“ Er findet, daß Jak. Böhme Gott in einen Naturproceß verwickle. Es gezieme Gott nicht, daß er ſich in ein Seyn gebäre; die poſitive Philoſophie laſſe dagegen Gott mit vollkommener Freiheit ein von ihm verſchiedenes Seyn ſetzen (II, 3. S. 121—125).

**) II, 1. S. 568. vgl. 566: „Ihn, ihn will es (das Ich) haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorſehung iſt, der als ein ſelbſt thatſächlicher dem Thatſächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der Herr des Seyns iſt (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalurſache iſt, ſondern ſupramundan)“ .... Die Seligkeit aber, die das Ich hoffen kann, indem es ihn will, iſt davon abhängig, daß Gott ihm entgegenkommt, und wird, da weder das ſittliche Handeln noch das beſchauliche Leben (die Spekulation) die Kluft aufzuheben vermag, keine verdiente ſeyn, alſo auch keine proportionirte, wie Kant will, ſondern nur eine unverdiente, eben darum eine incalculable, überſchwängliche. „Kein philoſophiſch ſich dünkender Hochmuth wird uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können“ (ebendaſ.). Wir ſehen in dieſen Stellen der von ihm zuletzt ausgearbeiteten rationalen Philoſophie zugleich ein perſönliches Bekenntniß Schelling's, ein bedeutſames Vermächtniß an die Nachwelt.

Inhalt der Religion gefunden wird; aber auch nicht chriſtliche Philoſ., man müßte denn das Chriſtenthum nicht bloß als eine vor 1800 Jahren in die Welt eingetretene Erſcheinung faſſen, ſondern als das wahrhaft Allgemeine, alſo ſchon der Welt zu Grunde Liegende. Die Offenbarung iſt für die Philoſophie nur Gegenſtand und Inhalt, und zwar ein ſolcher, von dem die Philoſophie nichts gewußt haben würde, wenn er nicht durch eine freie That Gottes gegeben worden wäre; aber ſie iſt für ſie nicht Quelle und Ausgangspunkt, wie für die ſogenannte chriſtliche Philoſophie, auch nicht Autorität in einem andern Sinne als in dem, wonach jeder Gegenſtand der Erfahrung uns eine Autorität iſt. Die Philoſophie ſteht in einem freien Verhältniß zur Offenbarung. Nachdem ſie nämlich geſchehen, ſoll dadurch auch wirklich etwas offenbar, alſo gewußt und begriffen werden. Die Offenbarung ſoll zuletzt eine durch die geſchichtliche Religion vermittelte, philoſophiſche oder Vernunftreligion, oder Gegenſtand einer frei erzeugten Wiſſenſchaft werden — ſofern die Principien, welche in der wirklichen Religion als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verſtandene wären —, aber nicht Vernunftreligion im Sinne des Rationalismus, als eine Reihe abſtrakter Vernunftwahrheiten a priori. Denn ihr Gegenſtand iſt vielmehr ein übervernünftiger, ſofern er nicht durch bloße Vernunft gewußt werden kann (iſt ſogar Thorheit für die gewöhnliche Beurtheilungsweiſe), „aber deswegen, weil er über die Vernunft iſt, iſt er nicht ſofort unbegreiflich; denn er ſteht in einem vollkommenen Verhältniß zu dem Außerordentlichen des Ereigniſſes, auf das ſich der geoffenbarte Entſchluß Gottes bezieht, und zur Größe Gottes". Zur Ergreifung dieſes Außerordentlichen gehört allerdings Herz und Muth, die Offenbarung ruft uns zu: glaube, d. h. wage es für wahr zu halten. Und in dieſem Sinne fordert auch die Wiſſenſchaft und Philoſophie Glauben und iſt er der Anfang derſelben. Aber wie dieſer Glaube am Anfang doch im Grunde nur Glaube an Wiſſen, als das Ende, iſt, ſo iſt der Glaube am Ende, als die allerbegründetſte Erkenntniß nur das zu Ruhe gekommene Wiſſen, worin aller Zweifel beſiegt und durch welches die Erkenntniß zu dem abſolut Erſtaunenswerthen fortgeſchritten iſt, — erſtaunenswerth, weil es nicht als nothwendig einzuſehen, ſondern der freien That entſprungen (II, 1. S. 250. 255; 3. S. 133 ff.; 4. S. 4 ff. 234). —

Betrachten wir nun den Inhalt der negativen und poſitiven Philoſophie näher, nachdem ihr Verhältniß bezeichnet worden, und zwar zuerſt der negativen*).

Das Verlangen der Vernunft iſt darauf gerichtet, das wahrhaft Seyende, das Seyende als ſolches (ὄντως ὄν, ὂν ᾗ ὄν, αὐτὸ τὸ ὄν) zu finden. Philoſophie iſt ein Wollen der Weisheit. Sie ſetzt dabei voraus, daß im Seyn Weisheit und daß dies ein mit Vorſicht und Freiheit entſtehendes ſey, damit aber auch, daß über dem wirklichen und zufälligen das wahrhaft Seyende, das Seyende ſelbſt zu finden iſt (II, 3. S. 201). Dieſes iſt ſchon nach Ariſtoteles der der Philoſophie eigenthümliche Gegen-

*) Zu bemerken iſt, daß Vieles von dem, was Schelling in der von ihm erſt zuletzt ausgearbeiteten rationalen Philoſophie (II, 1, von der 11. Vorleſung an) behandelt, namentlich in den Grund legenden Theilen der poſitiven Philoſophie (in der Philoſophie der Mythologie und Offenbarung) wiederkehrt. Die Darſtellungen der poſitiven Philoſophie ſind in einer früheren Zeit entſtanden, und ſo konnte Schelling ſich genöthigt ſehen, wichtige Lehren einſtweilen lehensweiſe der rationalen Philoſophie zu entnehmen (vergl. den Herausgeber zu II, 3. S. 248). — Es läßt ſich übrigens fragen, ob eine reine Scheidung des Inhalts der rationalen und poſitiven Philoſophie möglich war? Wir könnten eine ſolche nur dann für möglich halten, wenn der rationalen Philoſophie ein beſonderer Inhalt dadurch geſichert wurde, daß ſie bloß rationale Theologie, nicht auch Natur- und Geiſtesphiloſophie ſeyn ſollte, was aber nicht in Schelling's Abſicht lag. Außerdem will uns eine Scheidung des Inhalts beider undurchführbar erſcheinen. Erkennt nämlich die reine ratio die Möglichkeit des Wirklichen, Poſitiven in ſeinem ganzen Umfang, iſt andererſeits die poſitive Philoſophie nur dadurch philoſophiſches Wiſſen, daß das Poſitive und Wirkliche in ſeiner Möglichkeit erkannt wird, ſo haben beide Philoſophieen eigentlich keinen verſchiedenen Inhalt, ſondern können ſich bloß durch den Weg unterſcheiden, auf dem man einen und denſelben Inhalt gewinnt. Vgl. auch: Erdmann über Schelling, namentlich ſeine negative Philoſophie. 1857.

ſtond gegenüber den einzelnen Wiſſenſchoften, die es nur mit einem Theil des Seyenden, einem Seyenden, nicht dem Seyenden zu thun haben (II, 1. S. 360 ff.). Aber wie die rotionole Philoſophie eine ſuchende iſt, ſo kann ſie ouch nicht mit dem wohrhaft Seyenden beginnen *). Die Vernunft kann ſich unmittelbor und am Anfang noch nicht ergreifen als wirkliches Erkennen, ſondern nur als unendliche Potenz (Macht) des Erkennens, und der Inholt der Vernunft ols dieſer Potenz wird der Art ſeyn müſſen, daß ſie doron die Nöthigung hot, zu ollem Seyn fortzugehen, indem nur olles Seyn (die gonze Fülle des Seyns) der unendlichen Potenz des Erkennens entſprechen konn. Er wird ferner ihr oprioriſcher Inholt ſeyn müſſen, den ſie ohne ihr Zuthun hot (der ihr ongeboren iſt), ohne einen Actus von ihrer Seite, dos primum cogitabile. Dieſer Inholt kann nur ſeyn die unendliche Potenz des Seyns, dos unendliche Seynkönnen (urſtändliches, weſendes Seyn), vorſtellbar, wie jedes Können, ols ruhender Wille, wogegen jedes Wollen ein wirkend gewordenes Können iſt (II, 3. S. 205). Dos Seynkönnen iſt nicht zu faſſen im Sinne einer bloß paſſiven Möglichkeit oder des Ens der Scholoſtik, ols todter, unbeweglicher Gattungsbegriff. Vielmehr iſt dieſe Potenz des Seyns ein Bewegliches und Princip einer Bewegung, eines Fortſchreitens, eine natura anceps und nichts Feſtzuhaltendes (II, 3. S. 62 ff. 210). Denn nichts kann dos Seynkönnen obhalten, in's Seyn überzugehen. Dieſer Uebergong (der ober hier nur als ein im Denken vorgehender zu foſſen) iſt ihm notürlich (es iſt noch nichts gegen Seyn und Nichtſeyn Freies und es bewegt ſich nicht mit Freiheit in's Seyn). Es iſt deshalb, obſchon eine Geſtalt und Potenz des wahrhoft Seyenden, doch nicht dieſes ſelbſt. Denn während dos wahrhaft Seyende alles Zufällige ausſchließt, iſt dieſer Uebergong für das Seynkönnende ein blindes und zufälliges Anderswerden (II, 3. S. 67). Durch den Uebergang (in dem der ruhende Wille ſich gleichſam entzündet und erhebt) verliert es ſich ſelbſt, hört ouf Quelle des Seyns zu ſeyn, iſt nicht mehr, wos ſeyn und nicht ſeyn kann, ſondern nur konnte, iſt mit dem Seyn gleichſom geſchlogen und oußer ſein Können (außer ſich) geſetzt (ein ἐξιστάμενον, vergl. das Wirken des Grundes oben). Soll nun doch das Seynkönnen ols ſolches (ohne dieſen Uebergong, indem es ſich ſelbſt verlöre) ols potentia pura, als in ſich, nicht oußer ſich ſeyendes feſtgehalten, vor dem Uebertritt in's Seyn bewahrt werden, ſo muß dos wahrhaft Seyende, nicht bloß Seynkönnendes, ſondern auch dos Gegentheil von dieſem ſeyn, ein Seyn ohne Können, d. h ein reines Seyn (gegenſtändliches Seyn) ohne olle Potenz, ſomit purus actus, ein Seyn, welches eben deshalb niemals von der Potenz zum actus übergehen kann nnd welches, um wirklich zu ſeyn, erſt in potentiam geſetzt werden muß. War dos Seynkönnende ein wollenkönnender, ober nicht wollender, Wille, in dem jedoch der Keim der Begierde liegt, ſo das reine Seyn ein willen- und begierdeloſer, gelaſſener Wille. Der erſtere ein ſelbſtiſcher, der zweite ein ſelbſtloſer Wille, der nicht das Seine ſucht. Dem wirklichen Seyn gegenüber ſind beide Willen „als ein Nichts", der erſtere, weil er immer bloß Potenz bleibt ohne ſich zu äußern, der zweite, weil er immer bloß Aktus iſt, ohne von der Potenz zum Aktus überzugehen, und wir das Wirkliche nur empfinden und erkennen in dieſem Uebergong. Im (empiriſch) Wirklichen ſind Potenz und Aktus gemiſcht nnd beide getrübt. Hier vor aller Wirklichkeit ſind ſie in ihrer Louterkeit gedocht. Beide ſind noch ſelbſtlos, der Selbſtheit ledig, ſchließen ſich deshalb nicht aus, ſind in einonder, nicht außer einander, nicht verſchiedene Subjekte oder Theile eines

*) Die verſchiedenen Faſſungen der hier kurz entwickelten Potenzenlehre Schelling's ſiehe II, 1, Vorleſ. 11 ff.; 2, Vorleſ. 1—6; 3, Vorleſ. 4. 10—12, nnd 4, Anhang: „Andere Dedukiion der Principien der poſitiven Philoſophie" (zu vergl. die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, II, 1), wo nicht von den Potenzen aus zu dem ſie ſeyenden Gott, ſondern von Gott (A°) zu den Potenzen fortgeſchritten wird. Zur Potenzenlehre überhaupt vergl. den trefflichen Aufſatz Dorner's in den Jahrbb. f. deutſche Theol. V, 1 „über Schelling's Potenzenlehre", ferner Planck's empfehlenswerthe Schrift: Schelling's nachgelaſſene Werke und ihre Bedeutnng für Philoſophie nnd Theologie. 1858.

Ganzen, ſondern ein und daſſelbe Subjekt, nur von verſchiedenen Seiten angeſehen. Dies eine Subjekt ſelbſt nun aber, worin ihre ſubſtantielle Identität liegt, iſt das von der Einſeitigkeit eines bloßen Seynkönnens, wie eines bloßen Seyns ohne Können gleich freie, aber das, was frei iſt, zu ſeyn und nicht zu ſeyn — das, in welchem ſich Aktus und Potenz nicht ausſchließt — welches im Wallen und Wirken Quelle, Macht des Wallens und Wirkens bleibt, ſamit das ſich nicht verlierende Könnende, bei ſich Bleibende, ſich ſelbſt Beſitzende und ſeiner Mächtige. Oder „wenn wir das Seynkönnende als Subjekt, das rein Seyende als Objekt beſtimmen, ſo iſt das Dritte das, was weder bloß dieſes noch jenes, ſondern das unzertrennliche Subjekt — Objekt iſt“, das nämlich im Objektſeyn nicht aufhört, Subjekt zu ſeyn, und im Subjektſeyn nicht aufgeben muß, Objekt, d. h. ſeyend, zu ſeyn. Es iſt damit Geiſt, Anfang, Mittel und Ende*).

Alle Möglichkeit iſt durch dies Dritte erſchöpft. Aber auch dieſes Dritte und Höchſte iſt, indem es die beiden andern Potenzen alles Wirklichen vorausſetzt, noch nicht das Seyende ſelbſt, ſondern nur eine an ihre Stelle gebundene Potenz des Seyenden. Alle drei Geſtalten des Seyns ſind nur Prädikate und Attribute an dem Seyenden ſelbſt, dem ſchlechthin wirklichen, dem keine Möglichkeit vorangeht (A°); ſie ſind ein Allgemeines, welches ein ſchlechthin wirkliches Einzelweſen (ἓν τι) vorausſetzt, für das ſie Prädikat ſind und welches ihnen erſt Urſache des Seyns werden kann (II, 1. S. 291)**). Auch dieſes Einzelweſen iſt Geiſt zu nennen, aber der ſchlechthin abſolute und freie der alleinige Geiſt (weil er die Allheit ſeiner Potenzen iſt) und das höchſte Vernunftideal. Der abſolute Geiſt iſt der „auch von ſich ſelbſt, von ſeinem als Geiſtſeyn freie Geiſt“; auch dieſes iſt nur eine beſtimmte Art ſeines Seyns, an die er nicht gebunden iſt (II, 3. S. 256). Nicht als ob der vollkommene Geiſt ein noch beſonders vorhandenes Viertes wäre. „Er iſt auf keine Weiſe außer den Dreien und in jedem derſelben ganz. Er iſt gar nichts Anderes als dieſe drei Geſtalten, ſo wie dieſe nichts Anderes ſind, als er.“ Hinwiederum ſind die drei Geſtalten nicht zu faſſen als drei außer einander befindliche Weſen, ſondern als Ein dreifaches Weſen, das nur drei Anſichten oder, objektiv ausgedrückt, drei Angeſichte, Antlitze darbietet (S. 286). Ein Irrthum ferner wäre es, wenn die drei Principien als Principien des abſoluten Geiſtes oder ſeines Seyns gedacht würden (denn nicht, weil ſie ſind, iſt Er, ſondern weil Er iſt, ſind ſie). Sie ſind in ihm zwar als Wirklichkeiten, aber nur als theilnehmend an ſeiner Wirklichkeit (nicht als ſelbſt wirklich); Möglichkeiten (Potenzen, Principien, Urſachen) ſind ſie nicht für das Seyn des abſoluten Geiſtes, ſondern für ein von ihm verſchiedenes, gewordenes Seyn, alſo inwiefern ſie über ihn hinausgehend gedacht werden, und als dieſe Möglichkeiten eines von ihm verſchiedenen Seyns hat der abſolute Geiſt ſie nach ſich, nicht vor ſich; er iſt vielmehr die aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit (S. 243). Kann man die Potenzen als Materie Subſtanz des Seyenden bezeichnen, ſo iſt der Geiſt ihre übermaterielle, überſubſtantielle Einheit.

Als abſolute Wirklichkeit nun iſt der vollkommene Geiſt der abſolut in ſich ſeyende,

---

*) Schelling bedient ſich mehrfacher Terminologie, um die drei Potenzen zu bezeichnen, — A, + A, ± A: 1) der an ſich ſeyende, 2) der für ſich (als den an ſich ſeyenden) und 3) der bei ſich ſeyende Geiſt (S. 251 u. ö.).

**) Vergl. II, 3. S. 248. Deshalb iſt auch im abſoluten Geiſte erſt die Urſache der Vernunft gegeben. „Nicht die Vernunft iſt die Urſache des vollkommenen Geiſtes, ſondern weil dieſer iſt, gibt es eine Vernunft. Damit iſt allem philoſophiſchen Rationalismus, der die Vernunft zum Princip erhebt, das Fundament zerſtört.“ S. ferner II, 1. S. 292: „Gott, ein Einzelweſen, das allerdings durch die Idee beſtimmt, aber nicht durch dieſe wirklich iſt.“ Deshalb ſind die ewigen Wahrheiten“ nicht in einer von Gott unabhängigen allgemeinen Vernunft, ſie ſind nur indem Gott als Einzelweſen das Alles begreifende, allgemeine Weſen zu ſich macht, ſich mit ihm bekleidet oder ſich generaliſirt und intelligibel macht. Nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg; das Seyn iſt das Erſte, das Denken erſt das Folgende (II, 1. S. 588).

Digitized by Google

völlig hinein, nämlich nur gegen sich gewendete, in sich beschlossene, nichts außer sich bedürfende und von allem außer ihm freie. Er ist insofern der „durch seine Natur Einsame (solitarius), für den es noch gar kein Außer-ihm giebt".

Bis zu diesem Punkte begleiten wir die negative Philosophie *), alles Weitere der positiven Philosophie entnehmend, welche den entwickelten Begriff des absoluten Geistes als des schlechthin existirenden zum Ausgangspunkte hat. — Der vollkommene Geist wäre nicht der freie, wenn er bloß die Freiheit hätte, nicht (außer sich) zu seyn, und nicht auch die Freiheit außer sich zu existiren, ein Seyn außer sich zusetzen (II, 3, 261). Dieses künftige Seyn liegt in ihm verborgen. Aber es hindert nichts, daß sich ihm (in einem Gesichte gleichsam) an seinem eigenen Seyn die Möglichkeit dieses anderen künftigen Seyns darstelle (S. 263), und zwar als eine nur sich einfindende, nicht gewollte, darum unvorhergesehene, gleichsom unerwartete Möglichkeit und als eine zufällige, sofern sie, je nach seinem Willen, seyn und nicht seyn kann (S. 268 f.). Sie wird sich aber zunächst nur darstellen können an der ersten Gestalt seines Wesens, an dem unmittelbar Seyn-könnenden, sofern sich dies aus dem bloßen Potenzzustond zu erheben und aktuell, excentrisch oder sich selbst Potenz zu werden suchte (der ruhende Wille sich entzündete). Damit wäre aber eine Ungleichheit und Spannung in die Potenzenreihe gebracht, welche sich von der ersten auf die anderen fortpflanzen würde. Denn indem sich dos Seynkönnende als Potenz dem rein Seyenden entzöge, um ein eigenes Seyn zu gewinnen, würde dieses (das ursprünglich selbstlose) genöthigt, in sich selbst zurückzutreten, damit sich selbst gegeben, in statum potentiae versetzt, dadurch aber auch zu dem Streben gezwungen, sich in das reine Seyn herzustellen, somit das erste Princip zu überwinden und es sich als seine (des rein Seyenden) Potenz zu unterwerfen, oder es an seine ursprüngliche Stelle zurückzubringen. Endlich würde auch dos dritte Princip aus dem Seyn gesetzt, das es in der Einheit hat, und zwar würde es nicht unmittelbar, wie das Reinseyende, dazu wirken können, daß es in die Einheit hergestellt würde, sondern nur das zweite könnte, indem es das erste überwände, zum Setzenden des dritten werden. Alle drei Gestalten würden sich auf diese Weise dem absoluten Geist als Potenzen eines außergöttlichen künftigen Seyns darstellen, welches auf dem Wege eines Processes durch Ueberwindung des aus sich herousgetretenen Seynkönnenden zu einem Gottsetzenden umgewandelt werden müßte. Das außergöttliche Seyn der Potenzen (somit die Welt) beruhte insofern auf einer Umkehrung ihrer Einheit (das universum auf einer universio), und die Potenzen als Principien dieses Seyns würden sich hierbei verhalten 1) wie Seynkönnendes (als veranlassende Ursache des Processes), 2) als Seyn- und Wirkenmüssendes (causa efficax), endlich 3) als das Seynsollende (als causa finalis, — als A^1, A^2, A^3 —. Die drei Principien wären in diesem Proceß einerseits innerlich Potenzen eines außergöttlichen Seyns, und hinwiederum, nachdem sie in diesem äußerlich geworden, oder außer Gott gesetzt wären, würden sie zu Potenzen des göttlichen Seyns, d. h. seiner Wiederherstellung zur Einheit. Der Proceß dieser Wiederherstellung aber könnte als theogonischer Proceß bezeichnet werden (II, 3, 277). Wenn Gott dieses mögliche, durch Widerstand vermittelte Seyn wirklich annimmt, so kann dies zwar nur geschehen, indem dos göttliche Seyn der Potenzen durch ihre Spannung suspendirt wird, aber damit ist die Existenz Gottes selbst nicht aufgehoben. Er bleibt die unauflösliche Einheit nicht weniger

*) Schelling's Darstellung der rein rationalen Philosophie II, 1 fährt nun freilich fort, innerhalb dieser selbst auch die Wirkung der Potenzen als Ursachen für die gewordene Welt zu behandeln und so die Grundzüge einer Naturphilosophie, Psychologie und Geistesphilosophie zu entwickeln. Aber wir müssen J. H. Fichte („Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus", Halle 1857) darin beipflichten, daß die Gränzen der rational. Philosophie nicht rein gehalten sind. Wären sie es aber auch und enthielte sie nur eine völlig ausgebildete Ideenlehre, so würde doch alles Weitere der positiven Philosophie insofern angehören, als das Wirkenlassen der Potenzen nach Schelling eine freie That der Gottheit ist, welche nicht als a priori nothwendig bewiesen werden kann.

in der Spannung und Zertrennung, als in der Einheit der Potenzen, nur die Form und Art ſeiner Exiſtenz iſt eine andere. Nicht er, ſondern nur ſie ſind getrennt, von einander ausgeſchloſſen und ſich gegenſeitig einander undurchſichtig geworden (S. 280 f.). Es verſchlägt ihm nichts, dem Seyn nach Einheit und Spannung zu ſeyn. — Für ihn ſelbſt wird die Erſcheinung jener Möglichkeit die Folge haben, daß er ſich gegen ſein eigenes unvordenkliches Seyn in Freiheit geſetzt ſieht, als den an nichts, auch nicht an ſein eigenes Seyn gebundenen Geiſt. „Erſt in dem von ſich Hinwegſeynkönnen beſteht für Gott abſolute Freiheit wie Seligkeit“ (II, 4. S. 351). Eine bloß rotatoriſche Bewegung in ihm ſelbſt, ein bloßes ewiges Denken ſeiner ſelbſt (Ariſtoteles) wäre für Gott Unſeligkeit. Und in Wahrheit bliebe er ſich unfaßlich, ſo lange er die Potenzen nicht außereinander in ihrer Unterſchiedenheit ſähe, ſo lange Anfang, Mitte und Ende für ihn nicht auseinandertreten würden. Es kommt alſo auch durch die Erſcheinung jener Möglichkeit erſt zu eigentlicher Erkenntniß in ihm. — Das Motiv aber zur Verwirklichung dieſer Möglichkeit (denn „eine ſittlich freie Natur wird durch Beweggründe beſtimmt“, II, 3. S. 271) kann nicht in ihm ſelbſt liegen, denn er ſähe ja mit der möglichen Spannung auch die Löſung derſelben voraus, ſondern in dem, was ohne die Verwirklichung des Proceſſes nicht ſeyn könnte — d. h. in der Kreatur. Die Schöpfung alſo iſt dies Motiv. — „Nicht dieſe Verwirklichung macht erſt Gott zu Gott er muß nicht durch die Natur und den endlichen Geiſt erſt hindurchgehen, um als abſoluter Geiſt zu ſeyn“. „Gott iſt ſchon **vor** der Welt Herr der Welt, Herr nämlich, ſie zu ſetzen oder nicht zu ſetzen.“ Die Welt iſt demnach nicht eine Folge der göttlichen Natur, ſondern des göttlichen Willens. Gott „entäußert ſich nicht zur Welt“ (II, 4. S. 353), entäußert ſich auch nicht zwar frei, aber doch nur, um in den Weltproceß einzugehen. Es iſt zwar richtig, daß die Welt nur durch einen göttlich geſetzten Proceß entſteht, aber durch einen Proceß, in den Gott ſelbſt nicht eingeht, da er vielmehr als Urſache außer ihm bleibt, erhaben über die Trias der Urſachen, als abſolute Urſache, als causa causarum“ (II, 3. S. 290 ff.). Alſo Gott wird nicht erſt in der wirklichen Welt ſelbſt wirklich, aber „freilich iſt der, welcher Schöpfer ſeyn kann, erſt der wirkliche Gott.“ Erſt der Möglichkeit der Schöpfung gegenüber ſtellt ſich der vollkommene Geiſt als Gott dar — als der „ich werde ſeyn, der ich ſeyn werde“ (S. 270). Gott iſt Gott nur als der Herr, und dieſes iſt er nicht ohne etwas, wovon er der Herr iſt. (Das aber ſind die Potenzen ſchon als bloße Möglichkeiten eines außergöttlichen Seyns auch ohne ihre Verwirklichung.)

Der hier aufgeſtellte Gottesbegriff iſt nun auch der Grundbegriff des Monotheismus. Mit der Unterſuchung, wie dieſer zu faſſen, beſchäftigt Schelling ſich öfter und ausführlich (II, 2. Vorl. 1—6. 3, S. 281). Er würde nur eine Tautologie ausdrücken, wenn er nichts weiter beſagte, als daß außer dem Einen Gott kein anderer iſt. Er ſagt vielmehr: daß Gott eigentlich eine Mehrheit von Potenzen, und weil dieſe Mehrheit eine geſchloſſene, daß er Allheit derſelben, als Gott aber zugleich einzig und nur Einer iſt (posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis). Dieſen Begriff ſtellt Sch. — als fundamentalen — eben ſo ſehr dem Theismus, der ſich nicht weſentlich vom Deismus unterſcheidet (II, 2. S 77), als dem Pantheismus gegenüber. Der Theismus ſchließt von Gott die Allheit aus. Er kennt in Gott zwar eine Perſönlichkeit, aber ſie iſt ihm nur leere, unterſchiedsloſe Unendlichkeit, und eine ſolche, welche keine Möglichkeit eines außergöttlichen Seyns in ihr ſelbſt hat. Der Pantheismus andererſeits irrt nicht darin: daß kein Seyn außer Gott, alles Seyn Gottes Seyn iſt, — dies iſt vielmehr ein Satz, dem alle Herzen ſchlagen, den ſich Gefühl und Verſtand nicht nehmen laſſen, — ſondern nur darin, daß Gott ein Seyn zugeſchrieben wird, in dem er mit blinder Nothwendigkeit, ohne ſeinen Willen iſt. Die unendliche potentia existendi nimmt er für ſich und abſolut, und dieſe iſt allerdings in ihrer Unterordnung, als bloße Potenz, erhalten, Grund der Gottheit und aller wahren Religion. Es läßt ſich dies Princip nicht ignoriren, der Zauber, den der Pantheismus von jeher geübt, ruht auf dem-

ſelben, und ohne daſſelbe iſt der Theismus ſchaal. Im Monotheismus iſt dies Princip auch, aber als ein überwundenes, denn Gott iſt das gegen dies Princip Freie; der Monotheismus iſt inſofern nur der latent gewordene, überwundene Pantheismus. Nichts hat je über die Gemüther der Menſchen wahre Gewalt erlangt, dem nicht dieſer zur Ruhe, zum Frieden gebrachte Pantheismus zu Grunde lag. — Der bloße Theismus konnte nie welthiſtoriſch werden, wohl aber der Monotheismus, aus dem ſich ſowohl der Polytheismus ableiten läßt, wie er das Princip der chriſtlichen Dreieinigkeitslehre enthält. —

Wenn nun mit dem Gottesbegriff des Monotheismus die Möglichkeit einer freien Weltſchöpfung gegeben war, ſo überzeugt uns die Erfahrung von der Wirklichkeit derſelben. Dieſe läßt ſich nicht a priori beweiſen. Und zwar ſtellt ſich der durch die Schöpfung eingeleitete Proceß zuerſt in der Natur dar. Die Potenzen wirken in ihr als außergöttliche, als kosmogoniſche Mächte. Nur ſucceſſiv wird hier das außer ſich geſetzte, damit ſchrankenlos gewordene (ἄπειρον) Seynkönnende (Schelling nennt es B) *) durch die entgegenwirkende, Gränzen (πέρας) ſetzende, Urſache (A^2) überwunden und damit das dritte als das Seynſollende (A^3) geſetzt. Jedes Ding und Naturweſen iſt das gemeinſchaftliche Werk der drei Potenzen, darum heißt es ein conkretes, und durch jedes Ding geht ein Schein der Gottheit und ihrer urſprünglichen Einheit (II, 2. S. 157). Aber erſt im Menſchen, als der Finalurſache des ganzen Proceſſes, in dem, um deſſentwillen Gott die Potenzen in Spannung ſetzte, wird die Einheit der Potenzen wieder erreicht, ſind ſie zur Ruhe gekommen. Das Außer-ſich-ſeyende iſt in ihm wieder zurückgebracht, iſt das zu ſich ſelbſt gekommene, ſeiner ſelbſt Bewußte. Erſt der Menſch hat (nach Löſung der Spannung) einen unmittelbaren Bezug zu Gott ſelbſt, der nun nicht mehr radio refracto (durch die kosmiſchen Potenzen), ſondern directo in ihn einſtrahlt. Die Potenzen ſelbſt aber hören mit dieſem Ende der Schöpfung auf, bloß außergöttliche, kosmogoniſche Mächte zu ſeyn. Als ſolche vielmehr die ſich in der Spannung gegenſeitig ausgeſchloſſen haben, und nun wieder in die Gottheit zurücktreten (nachdem ſie einmal für ſich ſeyende geweſen waren und ſich durch Ueberwindung des Gegentheils verwirklicht haben), ſind ſie zu Perſönlichkeiten geworden. Daher eine Berathſchlagung der Elohim vor Schöpfung des Menſchen. (S. 317). Erſt hier iſt ein Uebergang von der Lehre des Monotheismus zu der chriſtlichen Dreieinigkeitslehre möglich (S. 316). Schelling entwickelt ſie — aber vorerſt nur in Beziehung auf die Schöpfung (denn ſpäter erfährt ſie noch eine Steigerung) in folgender Weiſe. — Der ganze Gott (nicht bloß eine ſeiner Potenzen — nicht etwa die erſte — potentia existendi — die nur als zeugende Potenz, γόνιμον τοῦ πατρός, in ihm iſt —), der ganze Gott alſo, in deſſen Gewalt es iſt, das außergöttliche Seyn zu ſetzen oder nicht zu ſetzen, die abſolute Perſönlichkeit, bei der Alles ſteht, die allein etwas anfangen kann, der eigentliche Urheber, iſt der Vater (S. 311. 322). Der vollendete Geiſt iſt alſo Vater zuerſt da, wo er ſich dem möglichen künftigen Seyn gegenüber erblickt, als Vater aber vollſtändig verwirklicht iſt er erſt am Ende der Schöpfung. Die abſolute Perſönlichkeit iſt aber auch in dem beſonderen Sinne Vater, daß ſie (den theogoniſchen Proceß einleitend) das Anſichſeyende ihres Weſens herauswendet und damit die zweite Potenz ausſchließt, welche hierdurch genöthigt wird (als wirkenmüſſende), ſich in ihr Seyn durch Ueberwindung des Contrariums herzuſtellen. Dieſe Handlung des Vaters iſt im eigentlichen Sinne Zeugung. Denn Zeugung iſt eine Handlung, wodurch irgend ein Weſen ein anderes ſich gleichartiges unabhängig von ſich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber ſo ſetzt, daß es in einem nothwen-

*) Dagegen, daß man in dieſer ſich erhebenden Macht des Seynkönnens ein Böſes ſehe, verwahrt ſich Schelling wiederholt (II, 2. S. 111; 3. S. 285). Gott will ſie nur als Mittel. Dieſes iſt auch dem Zweck gegenüber das nicht eigentlich ſeyn ſollende, und nur in Beziehung auf den Zweck iſt ein ſeyn ſollendes. So kann auch jenes zur Ueberwindung beſtimmte Princip ein göttlich gewolltes ſeyn.

digen und unoblässigen Aktus sich selbst verwirklichen muß. Hieraus geht hervor, daß von Zeugung im eigentlichen Sinne erst da geredet werden kann, wo die Potenzen als sich ausschließende gesetzt werden, somit im Anfang der Schöpfung, nicht aber von einer ewigen Zeugung. — Das Wesen des Sohnes (die zweite Gestalt des göttlichen Seyns) ist zwar ewig, allein innerhalb des actus purissimus (der ewigen Theogonie) des göttlichen Lebens ist sie in die Einheit desselben verschlungen — das Gezeugte aber muß immer außer dem Zeugenden seyn; der Sohn ist hiernach in diesem ewigen göttlichen Seyn noch nicht als solcher offenbar. In einem anderen Sinne könnte noch von einer ewigen Zeugung geredet werden, sofern nämlich dem Vater sich die Möglichkeit der Welt darstellt und somit auch der Sohn, als der sie zu Gott zurückführende, der ewig vorhergesehene und geliebte ist. Hier nun aber wäre zwar der Sohn als solcher aber noch der im Vater verborgene (noch nicht aktuell gezeugte)*). Also erst da, wo die Potenzen sich gegenseitig ausschließen, wird eine Zeugung des Sohnes denkbar, und zwar so, daß er nur erst der Möglichkeit nach die zweite Persönlichkeit ist. Denn zunächst ist er nur eine aus Gott herausgesetzte demiurgische Potenz oder kosmogonische Macht, insofern nicht Gott. Erst am Ende der Schöpfung hat sich diese zur Gottheit wiederhergestellt und sich durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns ebenso zum Herrn dieses Seyns gemacht, wie es ursprünglich nur der Vater war, und ist nun Persönlichkeit, wie es der Vater schon zuvor war. — Dasselbe gilt vom Geist. Auch dieser ist in der Spannung zuerst nur demiurgische Potenz; sie ist nicht die unmittelbar wirkende, wie die zweite, sondern nur durchwirkende, weil antreibende, der ganzen Bewegung. Gibt die väterliche Potenz den Stoff der Geschöpfe, so der Sohn die geschöpflichen Formen, der Geist die Vollendung; was wir von Zweckmäßigkeit in der Natur wahrnehmen, ist ein Hauch seiner Wirkung in ihr (S. 333. 341). Aber erst am Ende der Schöpfung ist auch der Geist Persönlichkeit, weil Herr desselben Seyns, wie auch der Vater und Sohn, somit gleichherrliche Persönlichkeit mit diesen aber vermittelt durch die erste und zweite. Es ist also Ein Gott nicht in drei Göttern, sondern in drei Persönlichkeiten, und ebenso wenig sind diese bloß verschiedene Namen derselben Persönlichkeit. Jedoch läßt diese Dreieinigkeitsidee noch eine höhere Steigerung zu, durch welche erst die eigentliche christliche Dreieinigkeitsidee erreicht wird (S. 338 ff.).

„Die Schöpfung war vollendet; aber sie war auf einen beweglichen Grund, auf ein seiner selbst mächtiges Wesen gestellt." Als ein solches war „der Mensch ursprünglich ganz wie Gott mit dem einzigen Unterschied des Gewordenseyns". Er ist zwischen die drei Ursachen als ein gewordenes viertes gestellt**), von ihnen umhegt und umschlossen, wie in einem göttlich umschirmten Raume (Paradies); aber er ist zugleich von jeder

*) Die Theologie sagt zwar, um die Zeugung vom Schaffen zu unterscheiden: gignere est naturae, creare voluntatis; aber nach Schelling läßt sich die Spontaneität vom Begriff der Zeugung nicht ausschließen, in welcher Wille und Nothwendigkeit verknüpft zu denken sey. — Ein Geschaffenes ist der Sohn auch nach Schelling nicht; denn das Geschaffene ist nach ihm immer ein Werk der drei Ursachen. Gegen eine ewige Zeugung beruft sich Schelling darauf, daß sie im N. T. nirgends ausdrücklich gelehrt sey. Der πρωτότοκος (Kol. 1, 15.) dient ihm zur Bestätigung (S. 331). Im Prolog des Johannes-Evangeliums ist ὁ λόγος „das Subjekt" der ganzen Rede. „Dieses war Gott", sofern der Sohn dem Wesen nach ewig ist (andere Fassung 4, 105: θεὸς ἦν ὁ λόγος, nämlich am Ende der Schöpfung). Von einer Zeugung ist hier nicht die Rede. Andere Stellen treffen mit der Bestimmung der zweiten Persönlichkeit überein, so Joh. 5, 26: Der Vater hat dem Sohn gegeben, das Leben (wie der Vater) zu haben in ihm selbst. Die zweite Potenz nämlich, an sich selbst potenzlos, hat keinen eigenen Willen und wird erst zur Potenz erhöht. Der Wille des Sohnes ist nur der in ihn gelegte des Vaters (Joh. 5, 19. 20.). — Das was der Vater eigentlich will, kann er nicht unmittelbar zeigen, sondern nur das Contrarium; nur im Sohne zeigt er seinen wahren Willen, daher ist dieser εἰκὼν τοῦ θεοῦ, ἀπαύγασμα. Könnte der Vater unmittelbar erscheinen, so bedürfte es keines solchen Widerscheines (S. 325 f.).

**) Mit diesem Vierten ist dasjenige Vierte zu vergleichen, welches in der rationalen Philosophie als Seele (A°) bestimmt ist, die durch die That der Selbsterhebung zum Geiste wird (1, 417 ff.).

der Urſachen frey. (Er iſt nicht bloß A^1, A^2 und A^3, ſondern A^0.) Er kann deshalb die in ihm zur Einheit verbundenen, zur Ruhe gekommenen Potenzen wieder trennen, ſie in Spannung ſetzen, in der Abſicht, *als* Gott ſeyn zu wollen. Aber er bleibt dann nicht, wie er meint, Herr derſelben und der unüberwindlich Eine, wie Gott, ſondern er verliert ſeine Freiheit gegen ſie, fällt der Herrſchaft derſelben anheim. Daß ſich dem Menſchen dieſe Erhebung als *Möglichkeit* zeigt, iſt ein natürliches Ereigniß, wodurch er die Potenzen als Vorausſetzungen ſeines Seyns erſt gewahr wird, und iſt von Gott inſofern gewollt, als die durch den Menſchen *auflösbare* Einheit durch ſeine eigene That zur *unauflöslichen* werden ſollte. Verwirklicht er aber dieſe Möglichkeit einer Trennung der Potenzen, während er die Einheit wahren ſollte, ſo entſteht eine, nicht wie in der Schöpfung *mit*, ſondern *wider* Gottes Willen geſetzte Spannung. Sie knüpft ſich aber ebenfalls wieder zunächſt an die erſte Potenz, welche den tiefſten Grund menſchlichen Weſens ausmacht. Der Menſch will ſich der zeugenden Potenz des Vaters bemächtigen, ſo ſeyn wie dieſer („er iſt geworden wie unſer einer", nämlich wie der Vater). Er gedenkt ſo ein unauflösliches Leben zu gewinnen. Aber vom Menſchen erregt und entzündet, übt jenes Princip eine zerſprengende Gewalt gegen denſelben, — es iſt weſentlich ein kreaturwidriges; innerer und äußerer Tod ſind die Folgen ſeiner Erregung, und in dem durch dieſelbe geſetzten Gegenſatz der Potenzen entſteht nun dem Menſchen der Gegenſatz des Böſen und Guten*). — Daß dieſe Kataſtrophe ſtattgefunden, zeigt die Erfahrung an Natur und Menſchheit. Wir haben eine *außergöttliche* Welt vor uns. Es erſcheint in ihr Alles in ſtarrer Vereinzelung, durch Metaſtaſe von ſeiner Stelle gerückt; ſie iſt der *phyſiſchen* Materialität (im Gegenſatz zur metaphyſiſchen) und ihrer Hemmung (Stockung) verfallen, der Eitelkeit und Vergänglichkeit unterworfen (1. S. 422; 3. S. 353 u. ö.). Das Ereigniß ſelbſt aber, durch welches dieſe Welt geworden, iſt ein *übergeſchichtliches*, durch welches wir von unſerer eigenen Vergangenheit abgeſchnitten ſind (3. S. 352) **). Die Geſchichte des Falls in der Geneſis enthält zwar

*) Es leuchtet ein, daß ſich an dieſen Punkt Schelling's Lehre vom *Satan* und ſeine *Dämonologie* anſchließt (ausführlich behandelt II, 4. S. 241 ff.). Satan iſt ihm kein mit Gott *gleich ewiges* Princip, aber ebenſo wenig ein *Geſchöpf*, wie er denn auch in der Schrift nicht als ſolches bezeichnet werde. Er iſt ein zwar *gewordener*, aber *nicht geſchaffener* Geiſt = Wille = Princip, kein anderes, als jener durch Schuld des Menſchen erregte Wille, das nicht durch den göttlichen Willen, ſondern „durch ſeinen *Unwillen* geſetzte B", oder das „Organ dieſes Unwillens", welches jedoch zur Oekonomie Gottes ſelbſt gehört und dem es gegeben iſt, den Widerſpruch, den Fluch, das Zerwürfniß zu erhalten, damit um ſo herrlicher ſey der Sieg und der endliche Triumph. Dann, wenn aller Zweifel aufgehoben, die Sache Gottes hinausgeführt iſt, dann hat der Satan ſein Werk gethan, ſeine Macht hat ein Ende, bis dahin aber iſt er eine große Macht, die nicht verläſtert werden darf. Auch dies Princip hat ſeine Geſchichte. Je mehr es objektiv eingeengt wird, um ſo ſubjektiver, perſönlicher wird es; ſo ſteht Chriſto der Satan als *perſönlicher* Widerſacher gegenüber. Gegen den Einwand, daß Satan als *verſuchendes* Princip dem Fall des Menſchen ſchon vorausgehen müſſe, bemerkt er, daß er nicht als *reelle* Gewalt ihn verlockt, ſondern dies nur gilt von jener, von dem Princip des Anfangs nicht auszuſchließenden, *Möglichkeit*, ſich im Menſchen wieder zu erheben (S. 258). Analog dieſer Auffaſſung ſind ihm die böſen Engel „wirkliche Potenzen, die nicht ſeyn ſollten, aber durch den Fall des Menſchen erregt ſind; — die guten ſolche, die wirklich ſeyn ſollten, aber durch ihn bloße Potenzen geblieben ſind" (S. 287). Die Engel ſind nicht geſchaffen; denn bloße Möglichkeiten werden nicht erſchaffen, ſondern nur das Wirkliche, Conkrete (wie der Menſch). Durch den Fall ſchied ſich der Menſch von ſeinem Engel, ſetzte das, was er ſeyn ſollte, außer ſich als Potenz; in der Geiſterwelt nach dem Tode möchte das Verhältniß ſich umkehren (S. 284).

**) Die Behauptung einer übergeſchichtlichen Wirklichkeit des Urmenſchen (Adam Kadmon, 3, 455) und der ihm vorangehenden Schöpfung rückt dieſe in ein ſo tranſcendentes Gebiet, daß ſie ſchwerlich noch als *reale* Schöpfung (obſchon dies Schelling verſucht 3, 353 u. ö.) von jener nur *idealen* Welt unterſchieden werden können, welche Gott bloß als *Möglichkeit* in der Idee erſchaut. (Wie unwillkürlich hier Verwechslung ſtattfinden mußte, zeigt z. B. 3, 305.) Je mehr aber Schelling den urſprünglichen Menſchen in ein jenſeitiges Gebiet entrückt, um ſo leichter konnte er in Beziehung auf die gegenwärtige Wirklichkeit des Menſchengeſchlechts zu der ſonderbaren, mit der bibliſchen Tradition (die er ſelbſt früher vertheidigte 1, 97) im Widerſpruch ſte-

Digitized by Google

reine Wahrheit, aber ſo, wie ſie einem noch auf dem Standpunkt der Mythologie ſtehenden Bewußtſeyn erſcheinen mußte. Sie ſtellt das übergeſchichtliche Ereigniß als ein geſchichtliches dar. — Für die Potenzen nun hat der Fall des Menſchen zunächſt die Folge, daß ſie dadurch, wieder entwirklicht, zwar in ſich nicht aufhören, Perſönlichkeiten zu ſeyn, aber ihrem Seyn nach (wie im Anfang der Schöpfung relativ, ſo hier wirklich) als außergöttliche Mächte wirken, ſomit auch nur als natürliche. Auch der Geiſt wird bloß kosmiſcher Geiſt. Andererſeits iſt aber gerade dadurch erſt die Möglichkeit gegeben, daß ſie in der Wiederherſtellung des Seyns zu völlig ſelbſtſtändigen Perſönlichkeiten dem Vater gegenüber werden. — Indem ſich nämlich der Menſch der zeugenden Potenz des Vaters bemächtigt, wodurch er den Sohn vom Vater trennt, erſcheint dieſer aus dem Proceß verdrängt. Nur noch mit ſeinem Zorn, ſeinem Unwillen, iſt er in der außergöttlichen Welt; er wirkt ſie zwar noch immer, aber als eine, wenn auch nicht ſeiner Macht, doch ſeinem Willen entfremdete. Als Vater iſt er erſt durch den Sohn wieder möglich, wenn dieſer das widergöttliche Princip überwunden, den Zorn des Vaters verſöhnt hat und ſo auch zum ſetzenden des Geiſtes geworden iſt. Der Vater hat deshalb dies ganze außergöttliche Seyn dem Sohn übergeben, untergethan (1 Kor. 15.). Die Welt des Vaters war die in Gott beſchloſſene, unbewegliche Schöpfung; die wiederzubringende außergöttliche iſt die des Sohnes. Der Vater konnte ſie zurücknehmen; aber er hat ſie von Anfang nur im Sohne gewollt, und nicht das Zurücknehmen, ſondern das Hinausführen iſt ſeine Art. Um nun aber die Wiederbringung des Menſchen zu verwirklichen, muß der Sohn dieſem in ſeine Gottentfremdung folgen. Er kann ſich ihm nicht verſagen, kann von ihm nicht laſſen; das Seyn des Sohnes iſt inſofern ein vom Menſchen ihm gegebenes (darum heißt er nicht bloß *υἱὸς θεοῦ*, ſondern auch *ἀνθρώπου*); er wird dadurch zwar vom Vater frei, ſieht ſich aber auch vorerſt der Herrlichkeit entſetzt, in den Zuſtand des tiefſten Leidens gebracht (auf welchen Schelling Jeſ. 53. deutet), iſt alſo inſofern noch unfrei. Nur nach ihrer Natur, als wirken müſſende, nicht nach ihrem Willen kann die zweite Perſon vorerſt wirken, mithin als natürliche Potenz, — ſo im mythologiſchen Proceß, im Heidenthum. Erſt wenn ſie ſich im Kampf mit dem widergöttlichen Princip zum Herrn deſſelben gemacht, zur Freiheit wiederhergeſtellt hat, kann ſie nach ihrem Willen handeln, nämlich es für ſich behalten, oder das theuer Erworbene dem Vater unterwerfen. Der Inhalt dieſes ihres freiwilligen perſönlichen Thuns iſt die Offenbarung.

In dem mythologiſchen Proceſſe legt die zweite Perſönlichkeit als außergöttliche, nur natürlich wirkende, Potenz denſelben Weg zurück, wie auf niederer Stufe innerhalb der Natur, nur jetzt im menſchlichen Bewußtſeyn. Das Heidenthum iſt darum nur natürlich ſich erzeugende Religion. Die Nothwendigkeit des Proceſſes, aus dem es entſteht, erklärt jene Gewalt, mit der die mythologiſchen Vorſtellungen die Völker beherrſchten. Dieſe ſind gleichſam damit geſchlagen, und bringen ihnen willig Leben und Habe zum Opfer dar. Jene Vorſtellungen ſind deshalb nicht Vorſtellungen eines bloß zufälligen Bewußtſeyns. In meiſterhafter Kritik ſucht Schelling zu zeigen, daß weder eine bloß poetiſche noch allegoriſche Erklärung, auch nicht die Auffaſſung der Mythologie als eines organiſchen Produkts der Phantaſie genügt, um die Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes zu verſtehen, in welchem ſich vielmehr ein höheres Weltgeſetz ankündigt*). Auch die gewöhn-

---

benden, Hypotheſe kommen, daß die niederen Racen als natürliche Geſchlechter ſich nur wie der Stoff und wie eine Reihe ſucceſſiv vorangehender Schichten zu dem Stammvater eines geiſtigen Geſchlechts verhalten (1, 500 ff.), mit dem erſt die eigentliche Menſchheit beginnt, konnte er ſich ſogar über die Unſterblichkeit jener niederen Menſchenracen zweifelhaft äußern (II, 1. S. 514).

*) „Früher" — ſagt Schelling — „ſprach man von zwei Quellen der Religion, von Vernunft und Offenbarung, von jener als Princip der ſogenannten natürlichen Religion, von dieſer als Quelle des Chriſtenthums. — Aber die Religion, ſowohl ſofern ſie als Mythologie, wie auch, ſofern ſie als Chriſtenthum auftritt, hat ein eigenthümliches Princip, welches von dem der reinen Vernunft völlig verſchieden iſt. Vernunftreligion kann nicht das erſte, ſon-

liche theologiſche Erklärung derſelben aus der Verdunkelung oder dem Verblaſſen einer urſprünglichen Offenbarung, eines früheren Gottesbewußtſeyns, iſt unzureichend. Der Menſch im Urſtand iſt als ein ſchon von Natur Gott ſetzendes Weſen zu denken, nicht in Folge einer Offenbarung. Dieſe findet nur da ſtatt, wo ein vorangehendes Dunkel durchbrochen wird. Auch wäre die Ableitung der Mythologie aus einer Verdunkelung des menſchlichen Bewußtſeyns nur eine negative Erklärung und die Erzeugniſſe derſelben würden wieder nur als zufällige erſcheinen. Sie ſind aber vielmehr Erzeugniſſe der Subſtanz des Bewußtſeyns, welches dem theogoniſchen Proceſſe verhaftet iſt. — Dieſer Proceß beginnt in der im weiteſten Sinne vorgeſchichtlichen Zeit, bis zu welcher keine Hiſtorie hinaufreicht. Jene ſtille Zeit, jener leere Raum in der Geſchichte iſt erfüllt von den ungeheuern Erſchütterungen des menſchlichen Gemüths und Bewußtſeyns, welche die Göttervorſtellungen der Völker erzeugten und begleiteten. Aeußere Begebenheiten, Völkerwanderungen ꝛc. waren hier nur beſtimmt durch innere Zuſtände. Namentlich iſt die Trennung der Völker nicht erklärbar aus äußeren Differenzen, ſondern nur aus ihrer verſchiedenen Weltanſicht, welche mit dem einzelnen Volke geboren worden, ihrer Mythologie, mit der ein jedes in die äußere Geſchichte eintritt. Die letztere beginnt erſt da, wo die Mythologie zu Stande gekommen, wo die Menſchheit aus dem exſtatiſchen Zuſtande heraustritt, in dem ſie ſich im mythologiſchen Proceß befunden. Daraus, daß dieſer Proceß nur Einer, erklärt ſich die merkwürdige Uebereinſtimmung in den mythologiſchen Vorſtellungen bei ſonſt ſo großer Verſchiedenheit. Die Mythologieen ſind nur Momente der allgemeinen Mythologie, welche nach einander hervortreten. Am Anfange des Proceſſes nun, in welchem das Blind-Seyende durch die zweite Potenz überwunden wird, iſt jenes Princip noch das allein herrſchende und Grund eines unbeweglichen ſtarren, noch falſchen Monotheismus. Die Umwandlung dieſes falſchen in den wahren Monotheismus iſt der Inhalt der Geſchichte. Jener Anfang fällt in die abſolut vorgeſchichtliche Zeit (nicht zu verwechſeln mit dem übergeſchichtlichen Daſeyn). In ihr iſt noch keine Succeſſion, Bewegung. Mit der Trennung der Völker in einer nur relativ vorgeſchichtlichen Zeit, weil hier ſchon Bewegung und Succeſſion iſt, beginnt ſodann das ſucceſſive Hervortreten der anderen Potenzen in einer Reihe von Mythologieen, welche mit der griechiſchen enden. In der letzteren bildet ſich in den Myſterien neben der Herrſchaft einer exoteriſchen Göttervielheit, welche die Gegenwart des Bewußtſeyns erfüllt, ein zuſammenfaſſendes eſoteriſches Bewußtſeyn vom Verlauf des mythologiſchen Proceſſes, alſo der in ihm wirkenden drei Grundgeſtalten und ihrer Einheit, wodurch ſich ein Blick auf die Vergangenheit derſelben und auf die Zukunft öffnet.

Wir verſuchen es, die Momente des mythologiſchen Proceſſes nach Schelling wenigſtens anzudeuten. In der erſten Epoche (der abſolut vorgeſchichtlichen Zeit), in der Zeit der ausſchließlichen Herrſchaft des blind und ſchrankenlos Seyenden, ſieht ſich das menſchliche Bewußtſeyn an den Anfang der Natur verſetzt, welchen die Entſtehung des aſtralen Syſtems bezeichnet. Im Kampfe jenes Princips gegen die höhere Potenz iſt hier zwar ſeine Einheit ſchon zerriſſen, in Elemente zerſprengt, aber in jedem wirkt der innerlich noch ungebrochene Geiſt des Urprincips fort. — Die Religion der Urmenſchheit war hiernach Verehrung des Himmels und ſeines Heeres (Zabismus). Nicht die einzelnen materiellen Sterne werden verehrt, ſondern das Geſtirn (das ſideriſche Princip) in ihnen, in welches das menſchliche Bewußtſeyn gleichſam eingetaucht und verzückt erſcheint. An die Stelle des wahren Gottes iſt der König des Himmels getreten. Wie der

dern nur das letzte ſeyn (ſ. oben), ſonſt bringt ſie nur Verzerrtes hervor. Mythologie und Offenbarung haben dem Rationalismus gegenüber immer ein gleiches Schickſal gehabt. Der Rationalismus ſuchte aus der Offenbarung alles Eigenthümliche, Alles, was ihren Unterſchied von der bloßen Vernunftreligion ausmacht zu eliminiren. Ebenſo verfuhr er mit der Mythologie. Man erklärte ſie als Einkleidung wiſſenſchaftlicher, phyſikaliſcher, kosmogoniſcher Ideen. So fremd war jener (rationaliſtiſchen) Zeit das dunkle Gebiet jener blinden realen Macht, welche die Völker beherrſchte. Vom Standpunkte des Rationalismus ſind alle Mythologieen ebenſo ungereimt, wie die eminent geſchichtlichen Ideen des Chriſtenthums.“ S. beſ. II, 3. Vorleſ. 9.

Himmel Einer, so ist die Menschheit ungetheilt. Ihr Nomadenleben hat sein Vorbild an den Nomaden des Himmels und ihrem Zug durch die Wüste des Aethers.— Eine zweite Epoche entsteht, indem sich die starre Einheit des Princips überwindlich, indem es seine Unterwerfung (Materialisirung) durch das höhere Princip möglich und sich diesem zugänglich macht. Es wird deshalb jetzt als weiblich gedacht, als Himmelskönigin Urania. Hesiod stellt das Ueberwindlichwerden durch Entmannung dar. — Wir finden eine Erinnerung an sie in der Mitra der Perser bei Herodot (materia mater). Ihr Mithros ist das später Erzeugniß einer Opposition gegen den Fortschritt zum Polytheismus, indem die unmythologischen Perser an der ursprünglichen Einheit festhalten wollten und im Mithras den realen und geistigen Gott zur Einheit zusammenfaßten. Der persische Dualismus entwickelt sich aus den beiden Seiten dieses Allgottes. Die Zendlehre ist nur die praktische Mithroslehre. — Die Uranio wird aber auch verehrt von den Arabern, von den Assyrern (Babyloniern). Sie ist die Astarte, die Mylitta. Wenn bei den Babyloniern sich jede Frau einmal einem fremden Manne preisgeben mußte, so erklärt sich dieses widernatürliche Gesetz nur daraus, daß zu dem Bewußtseyn des als Einheit festgehaltenen Gottes noch ein zweiter ihm fremder kammt. Der Uebergang von einem Gott zum anderen erscheint in diesem hohen Alterthum wie auch im A. Test. als Ehebruch, und weil die mythologischen Vorstellungen nicht freie, sondern blinde Erzeugnisse waren, werden sie unmittelbar praktisch. Bei den Arabern nun ist schon von einem Sohne der Uranio die Rede (bei Herodot: Dionysos) und damit das Kommen der zweiten Potenz angedeutet. Aber gegen die Wirkung dieses höheren Gottes richtet sich das bereits in Urania nachgiebig gewordene Princip aufs Neue auf. Es entsteht eine dritte Epoche des Processes mit mehreren Momenten. Das wieder aufgerichtete reale Princip erscheint in dem Baal, Molach der Phönicier, Tyrer, Karthager, der Kanaaniter und als Vergangenheit bei den Griechen im Kronos, einem mit Willen und Besinnung im blinden Seyn sich behauptenden, starr sich verschließenden Gott, der unorganischen Natur entsprechend; denn zu Lebendigem läßt es Kronos nicht kommen. Neben ihm tritt zwar die zweite Potenz auf, aber so lange sich ihr die erste verschließt, kann sie nicht als Gott, sondern nur als unbegreifliches Mittelwesen zwischen Gott und Mensch erscheinen, als der mühselig beladene Knecht (an den Knecht Gottes im A. Test. erinnernd), der sich erst die Gottheit erwerben soll, der aber den Menschen hold ist. Es ist der phönicische Herkules Melkarth (als Vorläufer des Dionysos). — Auch in dieser Epache muß nun der reale Gott überwindlich werden. Es tritt an die Stelle des Kronos als zweites Mament die Cybele, die magna deûm mater. Beide verhalten sich zu einander wie Uranos zu Uranio. Die Cybele ist die Gottheit des phrygo-thrakischen Volksstammes. Der Grund des mit ihrem Dienste verknüpften Orgiasmus liegt in dem gleichsam taumelnd und wankend gewordenen realen Principe. — Jetzt erst wird die eigentliche Verwirklichung des mythologischen Processes möglich, der Uebergang zu dem dritten Momente, welches selbst wieder drei Mamente in sich schließt in der ägyptischen, indischen und griechischen Mythologie. Erst in diesen, welche zusammen als eine vierte Epoche betrachtet werden können, tritt die Allheit der Potenzen auf als der verursachenden, wesentlichen Götter der Mythologie (die dritte Potenz ist hier eine kammende). Von diesen drei wesentlichen (formellen, geistigen) Göttern des Processes sind die bloß bewirkten (accidentellen, materiellen) Götter zu unterscheiden. Letztere entstehen nur mit dem wesentlichen Proceß, sind Erscheinungen, die *aus dem* Zergehen des realen Gottes durch die Wirkung des höheren entspringen, so *in der ersten* und zweiten Epache die einzelnen Sterngötter, in der kronischen Periode unorganische Massen (der Fetischismus, weit entfernt, die älteste Religion zu seyn, ist nur ein Rest dieser Periode), in der ägyptischen Religion die Thiergötter, erst in der griechischen Religion werden sie menschenartige Wesen. — Wenn jene wesentlichen Götter einen successiven Polytheismus begründen, so diese materiellen einen simultanen Polytheismus, als eigentliche Vielgötterei.

Von jenen drei großen Mythologieen nun ſtellt die ägyptiſche das blinde Princip im Kampfe dar, in der indiſchen iſt es völlig bewältigt und zu nichte gemacht; aber nicht verſöhnt, ſondern aufgegeben, daher das indiſche Bewußtſeyn excentriſch und diſſolut. Erſt in der griechiſchen Religion iſt die völlig beruhigte Einheit gefunden. Die ägyptiſche Religion iſt der Todeskampf des in den letzten Zuckungen liegenden realen Princips (wie wir den gleichen innerhalb der Natur im Thierreich finden, daher die Verehrung derſelben bei den Aegyptern). Das Bewußtſeyn empfindet in der anfänglichen Unentſchiedenheit des Siegs den Kampf bald als ein Zerriſſenwerden des Typhon, des verzehrenden, dem organiſchen Leben feindlichen Gottes, bald als Zerreißung des Oſiris, des menſchenfreundlichen Gottes. Der in den Oſiris umgewandelte Typhon wird Herr der Unterwelt. Die dritte Potenz tritt als Horos auf, aber erſt als Kind, als künftiger Herrſcher. Iſis (das Bewußtſeyn) ſchwebt angſtvoll zwiſchen Typhon und Oſiris bis ſie den Horos geboren. Die Elemente des Monotheismus waren gegeben. Sie wurden Grundlage für eine rein geiſtige Religion, die dann ſogar öffentliche Reichsreligion wurde. An der Spitze derſelben ſtehen drei intelligible Götter Ammon, Phta, Knuph — (der verborgene Gott vor Trennung der Potenzen — der in dieſer Spannung wirkende Demiurg, endlich der Gott der wiederhergeſtellten Einheit). — Der tiefe Ernſt der ägyptiſchen Religion, darauf beruhend, daß ſie an dem realen Princip feſtgehalten, fehlt bei den Indern. Hier iſt die erſte Potenz als Brahma völlig zur Vergangenheit geworden; Schiwah iſt Zerſtörer des Brahma — und zerſtört die Einheit des Bewußtſeyns; Viſchnu tritt zwar als die geiſtige Potenz der Beſonnenheit auf, aber die drei Dejotas bilden keine wahre Einheit (wie Typhon, Oſiris, Horos). Schiwah und Viſchnu haben auch nur beſondere, ſich haſſende Anhänger. Die Incarnationen des Viſchnu ſind ſchon keine natürlichen Erzeugniſſe der Mythologie mehr, ſondern einer haltungsloſen Imagination, die ſich auch in der Unzahl der materiellen Götter ausprägt. Im Buddhaismus vermuthet Schelling das Erzeugniß einer antimythologiſchen Tendenz. Er iſt vergleichbar der Mithraslehre, in der älteſten Einheit wurzelnd (inſofern ſeiner Grundlage nach älter als die indiſche Mythologie). Aber mit dem Myſticismus, in welchem ſich das indiſche Bewußtſeyn gegen die ihm drohende Auflöſung zu retten ſucht, vollendet er nur das Unglück und die Zerfahrenheit des indiſchen Bewußtſeyns. — In der Religion China's ſieht Schelling noch einen Reſt der Religion der vorgeſchichtlichen Menſchheit. Indem ſich China dem Fortſchritte des mythologiſchen Proceſſes entzog, iſt die älteſte aſtrale Religion zur äußerlichen politiſchen geworden. — Wenn die ägyptiſche Religion, am realen Gotte feſthaltend, körperliche Götter erzeugte (auch der entſeelte menſchliche Körper ward hier conſervirt, im Gegenſatz zur indiſchen Verbrennung deſſelben), — ſo erſchien das indiſche Bewußtſeyn dagegen ſeelenhaft. Was ihm fehlte, war der Geiſt der Griechen, deren Religion das Moment der ägyptiſchen wieder in ſich aufgenommen, deren Götter leiblich-geiſtige Weſen ſind, Weſen mit geiſtig verklärter Leiblichkeit. „Die griechiſchen Götter entſtehen dem von der Gewalt des realen Princips ſanft und geſetzmäßig ſich entbindenden Bewußtſeyn als eine Art ſeliger Geſichte und Viſionen. Sie vergegenwärtigen uns den ſanften Tod des realen Princips, das in ſeinem Verſcheiden und Untergehen an ſeiner Statt noch eine ſchöne und bezaubernde Welt von Erſcheinungen zurücklaßt“ (3, 406). Der Anfangspunkt für die griech. Mythologie iſt Kronos, der mit der Rhea (dem beweglich werdenden Bewußtſeyn) Hades, Poſeidon, Zeus erzeugt. Hades iſt die negative Seite des Kronos, der ins Verborgene zurückgetretene Gott, aber zugleich der Grund der ganzen materiellen Göttervielheit, das An-ſich in allen Göttern, — Poſeidon iſt der Kronos, als der dem höheren Gott zugängliche, mit der Geneigtheit, ſich zu materialiſiren. Zeus erſt iſt der geiſtige Gott, der völlig ſeiner ſelbſt mächtige, herrſchende Verſtand. Durch ihn entſteht die Vielheit der materiellen Götter, freie, ſittliche Naturen, welche er zum Staate ordnet und welche erſt von dem frei gewordenen helleniſchen Bewußtſeyn poetiſch und durch das beginnende philoſophiſche Nachdenken feſtgeſtellt werden (nach Herodot durch Homer und Heſiod, d. h. durch die

Zeit jener Kriſis, in der eine vollendete exoteriſche Göttervielheit hervorgeht). Nachdem das Ungeheuere, Formloſe verdrungen, breitet ſich in Homer eine Welt ſchöner Geſtalten aus, in denen die dunkle Vergangenheit nur als Reſultat bewahrt, ſie ſelbſt aber völlig verſchwunden iſt. — Das mythologiſche Bewußtſeyn aber ſtellt ſich, wie bei den Aegyptern in der Iſis, ſo hier in den weiblichen Gottheiten der Demeter und Perſephone dar, ſie conſtituiren das Eigenthümliche der helleniſchen Religion. — Demeter iſt das zuerſt (als Gemahlin des Poſeidon) noch dem reolen Gott verhaftete, dann der höheren Potenz ſich hingebende, am Ende völlig von ihr überwundene Bewußtſeyn. Indem ſie ſich von dem reolen Princip ablöſt, ſondert ſie eine Seite ihres Weſens ab (die Perſephone), welche vom Hades geraubt wird. Sie fühlt ſich hierdurch anfangs verwundet, ſie iſt die betrübte, zürnende Mutter, welche von der Göttervielheit nichts wiſſen will, die an die Stelle des Einen Gottes getreten (ſ. den Hymnus des Homer auf ſie). So weit geht auch die exoteriſche Mythologie, die Verſöhnung der Trauernden fällt in die Myſterien. Sie heißen vorzugsweiſe Myſterien der Demeter. Erſt da, wo unter den Schmerzen der Demeter die entfaltete exoteriſche Göttervielheit als Reſultat eines überwundenen Zuſtandes hervorbricht, kann das gegen ſie nun frei gewordene Bewußtſeyn ſich nach Innen wenden, zu den rein verurſachenden Göttern, für welche die materiellen nur gleichſam ihre Verkleidungen ſind, daher auch Schelling eine fortwährende Coëxiſtenz exoteriſchen und eſoteriſchen Bewußtſeyns geltend macht. Fiel das Aides-Poſeidon-Zens-werden (letzterer der Ausdruck des theogoniſchen Proceſſes überhaupt, 3, 466) des erſten Gottes in die exoteriſche Mythologie, ſo knüpft ſich dagegen die Myſterienreligion an die weiteren Geſchicke der Demeter und an Dionyſos, durch deſſen Geburt die zürnende Demeter verſöhnt wird. Dionyſos wird zwar ſchon in der öffentlichen Religion gefeiert. Ihr gehören die erſt ſpäter nach Griechenland gekommenen orgiaſtiſchen Dionyſosfeſte mit ihren Phallos proceſſionen — die Sabazien an. Er iſt hier der thebaniſche Bacchos — erzeugt vom Zeus mit einer ſterblichen Mutter — der Semele (dem früheren Bewußtſeyn, deſſen ſterblicher Theil, wie Semele, mit der Verwirklichung des Dionyſos verzehrt wird). Doch tritt er nur als die den realen Gott verneinende, überwindende, zerſtörende Potenz auf, welche unter mannichfachem Widerſpruch (ſo des Orpheus, als Repräſentanten des Orientalismus, der aſtralen Religion) heranwächſt. Ihr Kommen verſetzt das Bewußtſeyn in orgiaſtiſchen Taumel, indem ſich dieſes nun von der erdrückenden Gewalt des reolen Gottes befreit fühlt. Dieſer Bakchos-Dionyſos der öffentlichen Religion iſt nun aber bloß ein Moment in der ihn vergeiſtigenden Myſterienreligion. Die letztere erkennt in der zweiten vermittelnden Potenz zugleich den Grund für das Kommen (den Advent) eines anderen Dionyſos, des Jakchos, in welchem der ausſchließend freie reole Gott und der ideale (die zweite Potenz), der durch Ueberwindung des erſten die Göttervielheit gewirkt hatte, zur Einheit verbunden ſind. — Er iſt der als ſolcher ſehende, über alle Vielheit erhabene Geiſt. — Der überwundene reale Gott wird nun, als überwunden, ſelbſt zu einer (der erſten) Geſtalt des Dionyſos — als unterirdiſcher Dionyſos, als Zagreus. Er iſt der Sohn des Zeus und der Perſephone, denn nur dieſe — der Ausdruck der verhängnißvollen Möglichkeit, durch deren Verwirklichung der mythologiſche Proceß entſteht — kann das Setzende (Mutter) des erſten Dionyſos ſeyn, d. h. des objektiven Anloſſes des Proceſſes und des Gegenſtandes einer fortwährenden Ueberwindung. Die Demeter iſt verſöhnt, indem ſie Mutter des Jakchos, Beiſitzerin des zweiten Dionyſos (Bakchos) wird. Mit dem Jakchos aber, dem Gotte der Zukunft, gebiert ſie die ihm entſprechende Geſtalt des Bewußtſeyns, die Kore, ſo daß dem dreifachen Dionyſos (Zagreus-Bakchos-Jakchos) drei weibliche Geſtalten (als die verſchiedenen Geſtalten des Bewußtſeyns), Perſephone-Demeter-Kore gegenüberſtehen. — Die höchſte Feier der Myſterien war die Vermählung des Jakchos mit der Kore, d. h. des nun völlig verklärten Bewußtſeyns mit dem verklärten Gott. (Schelling vermuthet, daß in den kleinen Myſterien vorzüglich nur die Perſephonelehre, in den großen — in der eigentlichen Epopteia — die zukünftige Verherrlichung des dritten Dionyſos gezeigt wurde.) So erhob ſich die Myſterien-

lehre über die materiellen Göttergeſtalten zu der Erkenntniß der reinen lauteren Mächte, des Proceſſes der verurſachenden Götter (Dei potentes, Deorum Dei, — in den ſamathraciſchen Myſterien die Herrſcher Ἄνακες), zur Erkenntniß ihrer unauflöslichen Verkettung, und daß ſie nur ein und derſelbe Gott (ſucceſſive Perſönlichkeiten deſſelben) ſind, ſomit zum Manatheismus, aber nicht einem abſtrakten, ſondern geſchichtlichen, damit zur eſateriſchen Geſchichte der Mythologie. Unſterblichkeitslehre, Sittenlehre waren nicht der Hauptinhalt, ſandern nur Carollarien der Lehre. Dieſe eſateriſche Geſchichte wurde den Einzuweihenden durch ſceniſche Darſtellungen gleichſam reprabucirt, zu denen auch die Leiden des Gattes während des Praceſſes gehörten. Die Myſterien beſtanden demnach zunächſt in einem δεικνύναι, in wie weit Vorträge damit verbunden waren, iſt nicht deutlich. Zuerſt durchlebten die Einzuweihenden alle Schrecken, den Tadeskampf des in dem realen Prineip verfangenen Bewußtſeyns, endlich die vallkammene Befreiung bis zu der paradieſiſchen Seligkeit der ἐποπτεία. Auch dem Heidenthume wurde ſein Himmel nicht verſagt, war es auch nicht der wahre, ſandern nur ein ſubjektiv empfundener (3, 451).— Fragt man, was das eigentlich Geheimzuhaltende in den Myſterien war, ſa muß es einerſeits etwas geweſeu ſeyn, was im Gegenſatz zur öffentlichen Religian ſtand (warum außerdem Myſterien?), und andererſeits etwas, was dieſe nicht aufhab (warum ſanſt neben ihr?). Es kann nur der Gedanke geweſen ſeyn, daß auch dem zweiten Dianyſas mit der durch ihn beſtehenden Götterwelt beſtimmt ſey, gegen den rein geiſtigen Gatt als zukünftigen Herrſcher zu verſchwinden. Laut gewarden, mußte dieſes Geheimniß jenes allgemeine Erſchrecken und Entſetzen hervarrufen, dem nur der Tad des Schuldigen genug zu thun ſchien. — War nnn aber die Myſterienlehre eine Ueberwindung des Polytheismus und Befreiung van ihm, ſa iſt auch wahrſcheinlich zu machen, daß die zukünftige Religian als eine allgemeine, das ganze durch Palytheismus jetzt zertrennte Menſchengeſchlecht wieder vereinigende gedacht wurde. — In den Myſterien ſah das mythalogiſche Bewußtſeyn ſein eigenes Ende, ſeinen völligen Tod, aber eben damit eine völlig andere und neue Zeit varaus, wenn es auch dieſe Zukunft nur etwa ſo weit erkannte und ſich darzuſtellen vermochte, als wir in dieſem Leben die Beſchaffenheit des zukünftigen varauszuſehen vermögen. Es lag in ihnen die Verſöhnung der Mythalagie, ſo weit ſie innerhalb ihrer ſelbſt möglich war, ſie bilden ſa einen Uebergang zu der wahren abſoluten Verſähnung und eine Weiſſagung auf ſie. — Dieſelben Urſachen, welche in ihrem blaß äußerlichen und natürlichen Verhältniß den mythalagiſchen Praceß bewirken, dieſelben erklären in ihrem höheren und perſönlichen Verhältniß die Offenbarung. Das Chriſtenthum iſt das zurechtgeſtellte Heidenthum. Es hat aber auch noch an der altteſtamentlichen Offenbarung eine Varausſetzung. In ihr iſt es ein noch unentwickeltes Chriſtenthum, ein Chriſtenthum in Zeichen und Weiſſagungen. Zunächſt hat die altteſtamentliche Offenbarung jenes Prineip, welches den mythalagiſchen Praceß veranlaßt, mit dem Heidenthume als Varausſetzung und Grund gemein, das Prineip des einſeitigen falſchen Manatheismus, den auf ſeine ausſchließende Einheit eiferſüchtigen Gott. Die Sallicitation des Abraham zur Opferung des Sahnes geht von ihm aus, wie es andere Völker zur Opferung der Erſtgeburt wirklich verleitet. Aber durch dieß Prineip hindurch wirkt im A. Teſt. die zweite Perſönlichkeit, und zwar nicht als bloß natürlich (hierin liegt der Unterſchied van der alttestamentl. und heidniſchen Religian), ſandern als perſönlich wirkende Potenz (in der Geſchichte Abraham's als der vom Opfer abhaltende Engel Jehavah's). Jehavah erſchließt in dem — falſch — Einen Gottden wahren. Ritus und Ceremanialgeſetz, die Abhängigkeit der altteſtamentlichen Oekonomie von den kasmiſchen Elementen (Patenzen) Gal. 4. weiſen darauf hin, daß in der Offenbarung des A. T. ein Falſches, blaß Kosmiſches und Natürliches mit dem Wahren zugleich beſteht, und jenes zu einer eben dadurch geheiligten Hülle für dieſes wird (3, 149). Das Chriſtenthum hebt Heidenthum und Judenthum in gleicher Weiſe auf (II, 4. 119 ff.).

Wirkt die Offenbarung im A. T. nur durch die Mythologie hindurch, ſa hat ſie dieſelbe im Chriſtenthum völlig durchbrachen. Der Mittelpunkt deſſelben iſt die Perſan Chriſti,

nicht als Lehrer und Stifter des Chriſtenthums, ſondern als ſein Inhalt (4, 35.). Die Perſon Chriſti aber iſt eben ſo ſehr eine im gewöhnlichen Sinne hiſtoriſche, als ſie eine über- und vormenſchliche, eine übergeſchichtliche Exiſtenz zur Vorausſetzung hat. Um dieſe zu begreifen, muß man die vermittelnde Perſönlichkeit an dem Punkte der geſchichtlichen Bewegung erfaſſen, wo ſie ſich zur Menſchwerdung entſchließt. — Die zweite vermittelnde Potenz hat ſich als nur kosmiſch und natürlich wirkende am Ende des mythologiſchen Proceſſes wieder zum Herrn des menſchlichen Bewußtſeyns, damit alles Seyns gemacht und ſich dadurch zwar nicht in das wahre Weſen, aber in das Aeußere der Gottheit (d. h. die Herrſchaft über das Seyn) wieder hergeſtellt. Sie war damit vor ihrer Menſchwerdung nach des Apoſtels Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ; denn auf dieſen Zwiſchenzuſtand der zweiten Perſönlichkeit glaubt Schelling mittelſt ſcharfſinniger Auslegung Phil. 2, 6—8. deuten zu müſſen. — Sie war damit noch nicht in die wahre Gottheit wieder hergeſtellt; denn dieſe kann ſie nur haben in der Gemeinſchaft mit dem Vater. Vom Vater aber iſt ſie ſo lange noch getrennt, als ſie, wenn auch ohne ihre Schuld und ohne dadurch befleckt zu ſeyn, dem Menſchen in der Gottentfremdung folgt, um dieſen zu erhalten, und in Folge deſſen nur ein ihr vom Menſchen veranlaßtes und gegebenes Seyn annehmen muß, in welchem der Vater noch nicht mit ſeinem Willen, ſondern mit ſeinem Unwillen iſt. Denn im mythologiſchen Proceß war zwar das widergöttliche Princip in ſeiner Wirkung auf das menſchliche Bewußtſeyn überwunden, aber noch nicht in ſeinem letzten Grunde und Rechte aufgehoben. Die theogoniſche Bewegung in der Mythologie, dieſem wild wachſenden Oelbaum, blieb immer nur eine exoteriſche, eine bloß kosmiſche, natürliche Bewegung und ihrem Inhalte nach eitel, der Zorn Gottes iſt noch nicht wahrhaft verſöhnt. Auch im A. T. bleibt die Verſöhnung immer nur eine vorübergehende. Heidenthum und Judenthum ſtehen noch unter dem Geſetz und haben nicht den freien Zugang zum Vater. Indem ſich die vermittelnde Potenz zum Herrn dieſes außergöttlichen, nicht vom Vater gegebenen Seyns gemacht hat, iſt ſie erſt eine vom Vater völlig unabhängige, freie Perſönlichkeit. Sie kann, in ihrer Abgeſchnittenheit vom Vater, vermöge ihrer Herrſchaft über das Seyn mit dieſem anfangen, was ſie will, kann in eigener Herrlichkeit exiſtiren und eine vom Vater ganz unabhängige Welt ſetzen. — Die Annahme einer ſolchen Unabhängigkeit des Sohnes iſt nach Schelling unabweisbar; denn ohne ſie blieben ſeine freiwillige Selbſterniedrigung, ſeine Verſuchung, ſein Gehorſam, ſein Verdienſt, ſeine Ergebung in den Willen des Vaters, ſeine Stellung als Mittler völlig unbegreiflich. Daß ſich der Sohn dieſer vom Vater unabhängigen Herrlichkeit entſchlägt und ſtatt ihrer das Kreuz erwählt, iſt die Grundidee des Chriſtenthums. Dieſe Entäußerung ſeines außergöttlichen Seyns iſt nun aber nicht mehr bloß Folge eines natürlichen Willens (wie ſeine Wirkung im Heidenthum), ſondern eines übernatürlichen, wahrhaft göttlichen Willens, eines Wunders göttlicher Geſinnung, durch welches nun auch das widergöttliche Princip nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich überwunden und in ſeinem Rechte aufgehoben wird. Denn ein ſolches hat es ſo lange, als der Sohn ſich noch nicht vermöge dieſes freien perſönlichen Willens dem Vater unterworfen hat.

Auch der Geiſt bleibt, wie der Sohn, ſo lange außerhalb der göttlichen Einheit geſetzt, als der Sohn ſich in einer noch außergöttlichen Herrlichkeit bloß ἐν μορφῇ θεοῦ befindet. Der Geiſt wirkt während dieſer Zeit auch nur erſt als kosmiſche Potenz, wie denn das N. Teſtament ſehr beſtimmt einen Geiſt der Welt, πνεῦμα τοῦ κόσμου, von dem es alles natürlich-kunſt- und ſinnreiche, alle Weisheit dieſer Welt herleitet, von dem Geiſte aus Gott (1 Kor. 2, 12. 13.) unterſcheidet. Darum muß auch Chriſtus, indem die Spannung, die ihn vom Vater und Geiſte noch trennt, ſucceſſiv aufgehoben wird, den Geiſt erſt anziehen. Er kommt in der Taufe auf ihn herab, und allgemein kann er erſt kommen, nachdem der Sohn ganz verherrlicht (aus Angſt und Gericht, aus der Spannung) genommen iſt (vgl. Joh. 7, 39: der Geiſt war noch nicht da, denn Chriſtus war noch nicht verklärt). Erſt nach dem Tode Chriſti kommt

er als παράκλητος zu den Seinigen. Wenn die zweite Perſönlichkeit ihr Werk gethan, folgt ihr die dritte, ihr Werk zu vollenden (4, 84 ff.). — Der aufgezeigte Mittelzuſtand des Sohnes (und mit ihm des Geiſtes) giebt nun auch erſt Licht über ſeine Menſchwerdung, über die Perſon und das Werk Chriſti, ſowie über die chriſtliche Dreieinigkeit. — Man faßt die Menſchwerdung gewöhnlich ſo, als habe ſich der Sohn durch dieſelbe ſeiner ewigen Gottheit entäußert; „aber nicht ſeiner wahren Gottheit entäußert er ſich in ſeiner Menſchheit, ſondern ſeiner falſchen“ (4, 187), nämlich ſeiner außergöttlichen Herrlichkeit in der μορφῇ θεοῦ. Seine wahre Gottheit wird eben durch die Menſchwerdung offenbar; er gelangt durch ſie erſt zu der wahren Herrlichkeit in Gemeinſchaft mit dem Vater (S. 165). Ferner iſt die Menſchwerdung nicht die Verbindung des Logos mit einem unabhängig von dieſem Akt geſchaffenen Menſchen, mit dem der Logos vom erſten Moment ſeines Daſeyns an perſönlich eins würde. Vielmehr entſteht Chriſtus als Menſch gerade nur durch den Akt ſeiner Selbſtentäußerung und Erniedrigung. Es iſt von Anfang an nur Ein Subjekt der Erniedrigung, es ſind nicht zwei Perſonalitäten, ſondern Eine Perſon, die göttliche, welche ihr außergöttliches Seyn zum menſchlichen herabſetzt, aber eben dadurch ſelbſt als göttliche erſcheint (S. 165). Erſt durch dieſe Anſicht wird nach Schelling die Identität der Perſon erreicht, nach der herkömmlich theologiſchen bleibt der Logos in Jeſu an ſich, was er iſt, und nur ſeine Manifeſtation wird ſuspendirt (S. 161 f.). Daſſelbe, welches ἐν μορφῇ θεοῦ war, iſt jetzt Menſch, und umgekehrt, dieſer Menſch, den du ſieheſt, iſt daſſelbe Subjekt, das ἐν μορφῇ θεοῦ, noch entfernter aber, nämlich ἐν ἀρχῇ d. h. vor der Welt, Gott war. — Auch nach der phyſiſchen Seite liegt die materielle Möglichkeit der Menſchwerdung ganz in dieſem Einen Subjekte. Dieſes materialiſirt ſich in der Menſchwerdung der höheren Potenz des Geiſtes, unterwirft ſich, macht ſich zum Stoffe für denſelben, weshalb die Empfängniß (Matth. 1, 20.) in Kraft des heiligen Geiſtes erfolgt. Zwar kann ſich die Perſönlichkeit als ſolche nicht materialiſiren, wohl aber das, was bloß Potenz an ihr iſt, das Natürliche, Subſtantielle (als Perſönlichkeit iſt ſie das Ueberſubſtantielle). Sie materialiſirt ſich aber nicht nur, ſondern kreaturiſirt ſich auch, und erſt mit der angenommenen geſchöpflichen Form iſt ſie der außergöttlichen Göttlichkeit ganz entkleidet. Sie macht ſich damit zum Stoff eines organiſchen Proceſſes, wird als Menſch vom Weibe geboren. Nur mit einem ſolchen Ereigniß konnte die früher exſtatiſche Geſchichte in wirkliche übergehen und kam das exſtatiſche, außer aller Wirklichkeit geweſene, Bewußtſeyn auf den Boden der Wirklichkeit zurück. — Iſt es nun nach Schelling Ein und daſſelbe Subjekt, welches ſich im Akt der Menſchwerdung zugleich als göttliches und menſchliches ſetzt (und zwar als jenes eben nur dadurch, daß es Menſch wird, d. h. das zuvor verborgene und gebundene Göttliche in ihm befreit, und das vom Vater ihm nicht gegebene Seyn zum menſchlichen herabſetzt), ſo folgt auch, daß Chriſtus, dieſe Eine Perſon, in zwei Naturen exiſtirt, nicht aber aus zwei Naturen beſteht. — Der Eutychianismus läßt Chriſtus nur in einer Natur beſtehen, der Neſtorianismus in zwei Naturen, aber nicht Einer Perſon, — das kirchliche Dogma in einer Perſon, aber aus, nicht, wie Schelling, in zwei Naturen. Die Widerſprüche, die man in dem Zuſammenbeſtehen beider Naturen finden könnte, fallen nach der entwickelten Anſicht von ſelbſt weg. Denn das Göttliche kann das Menſchliche nicht aufheben, in deſſen Setzen quod ponendo es eben göttliches iſt. Jenes außergöttlich göttliche Subjekt iſt ganz in humanitatem conversum. Aber gerade und nur durch dieſe conversio gewinnt es wieder ſeine Einheit mit dem Vater und ſo ſeine eigene Gottheit. — Die demiurgiſche Wirkung (ſeine Macht über die Schöpfung) verliert der Sohn mit der Menſchheit nicht, ſie haftet an dem Subjekt, aber er zieht ſie nicht an, übt ſie bloß ſeiner Natur nach willenlos aus. Die Wunder Chriſti ſind nicht bloß Wirkungen der demiurgiſchen Potenz (dieſe iſt hier bloß Organ), ſondern ſeines perſönlichen Willens und ſeiner ſelbſtgöttlichen, mit dem Vater einigen, Macht. Sie ſetzen voraus, daß der Vater, mit ſeinem Willen in der Natur ſey, nicht mit ſeinem Unwillen. Wo er mit ſei-

nem Willen iſt, da muß das Krumme gerad, das Kranke geſund, das Verkehrte zurechtgeſtellt werden. — Aber nicht die Menſchwerdung und das wunderbare Wirken Chriſti auf Erden genügte, um den Akt der Verſöhnung zu vollbringen. Es war dazu ſein Tod gefordert. Ihr außergöttliches Seyn hatte die vermittelnde Perſönlichkeit angenommen, um die dem widergöttlichen Princip und damit dem göttlichen Unwillen verfallene Menſchheit zu erhalten und zu retten. Sie hat ſeit dem Falle den göttlichen Unwillen, ſomit unſere Schuld und die Verbindlichkeit, die Folge der Schuld, die Strafe, zu tragen auf ſich genommen. „Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch ſeine Liebe ſelbſt ſich zum Schuldigen gemacht.“ Er muß das leiden, was der Schuldige eigentlich leiden ſollte — zahlt das Löſegeld für uns, iſt unſer Bürge, leidet an unſerer Statt. Wollte ſich nun die vermittelnde Perſönlichkeit ganz dem Princip des göttlichen Unwillens unterwerfen und dadurch die Verſöhnung vollbringen, ſo mußte ſie ſich unterwerfen bis zum Tode, denn in dieſem zeigte es ſeine ganze Gewalt. Erſt indem ſie ſich in der angenommenen Menſchheit dieſem Princip ganz zum Opfer hingiebt, iſt deſſen Gewalt innerlich gebrochen; denn dies Princip kann nun die vermittelnde Potenz nicht mehr ausſchließen; es beſtand aber als dieſes Princip nur durch dieſe Ausſchließung; es muß ſich alſo als Princip des Unwillens aufgeben, hat ſeine Kraft verloren. Wie die Erregung des widergöttlichen Princips eine reelle Verletzung des göttlichen Lebens war, ſo kann auch die Heilung nur eine reale ſeyn, und es genügt deshalb auch nicht, die Bedeutung des Todes Jeſu aus dem ideellen Verhältniß Gottes als Geſetzgebers abzuleiten. — Mit dem Tode Chriſti ſtarb zugleich die ganze kosmiſche Religion. Nachdem die vermittelnde Potenz ſich ſelbſt als natürliche im Tode aufgehoben hatte, fing das Heidenthum ſchnell an zu welken und beſteht nur noch als caput mortuum. — Chriſtus hat durch ſeinen Tod die ἀρχάς, ἐξουσίας, δυνάμεις, alle kosmiſchen Potenzen, ihrer Macht beraubt, zwar nicht ihr Daſeyn aufgehoben, aber ſie ſie zu überwindlichen gemacht.

Durch Chriſti Tod hat nun auch der einzelne Menſch die Freiheit, die Möglichkeit gewonnen, Gottes Kind zu werden. Chriſtus überkleidet, bedeckt ihn, ſo daß der Vater im Menſchen nicht mehr ihn ſelbſt, ſondern Chriſtum erblickt. — Die Laſt, mit der er geboren iſt, iſt ihm vom Herzen genommen. Er kann erſt jetzt gute Werke vollbringen, nachdem Chriſtus ſeine ganze Exiſtenz Gott gerecht, genehm gemacht hat. Die Rechtfertigung geht deshalb den wahrhaft guten Werken voran (S. 218).

Der Zuſtand Chriſti nach dem Tode muß von einer richtigen Würdigung des Todes überhaupt ausgehen. Dieſer iſt nicht Scheidung von Leib und Seele, ſondern eine Eſſentifikation des Menſchen, worin nur Zufälliges untergeht, ſein Weſen, ſein Selbſt bleibt. Das gegenwärtige Leben iſt ein Leben der freieſten Bewegung, das nach dem Tode ein Leben der Unbeweglichkeit, des an ſich Gebundenſeyns. Beide verhalten ſich wie erſte und zweite Potenz, des Seynkönnens und Seynmüſſens. Das Können iſt im zweiten Leben erloſchen und die Nacht tritt ein, da Niemand wirken kann. Es kommt eine dritte Zeit, entſprechend der dritten Potenz (alſo auch hier die überall hervortretende Succeſſion derſelben) — eine Zeit, in der das geiſtige Seyn wieder zur freieſten Beweglichkeit entbunden wird — das Leben der Auferſtehung. Chriſtus, unſer Führer, hat die drei Zuſtände durchlebt, daſſelbe Subjekt, was dem Fleiſche nach geſtorben war, lebte als Geiſt (1 Petri 3, 18.) und predigte den Geiſtern, die nicht geglaubt hatten in den Tagen des Noah (d. h. zur Zeit eines Menſchengeſchlechts, welches noch kein Verhältniß hatte zur zweiten Potenz; ſ. ob. Philoſ. der Mythol.). Nach ſeinem Verweilen im Geiſterreich folgt aber die Wiederkehr in die ſichtbare Welt in verklärter menſchlicher Leiblichkeit. Seine Auferſtehung war die vollſtändige Wiederannahme der Menſchheit von Seiten des Vaters, welcher die künftige Wiederannahme in der allgemeinen Auferſtehung entſpricht. Wenn der Menſchgewordene nur den heil. Geiſt mit ſich verband, ſo wird der heil. Geiſt jetzt zum Geiſt Chriſti ſelbſt. Chriſtus iſt in Kraft des heil. Geiſtes, wie empfangen worden, ſo geſtorben und auferſtanden (Röm. 8, 11.). Bezüglich der Him-

melsohrt wagt Schelling nur einzelne Andeutungen. Christus besitzt von do an eine Herrlichkeit, die er nun mit dem Willen des Voters hot. Sie ist aber noch eine verborgene bis zu dem vom Apostel Poulus gesehenen Zeitpunkt, wo er nach Ueberwindung oller seiner Feinde „das Reich (dos bis jetzt beherrschte Seyn) dem Voter zurückgiebt und mit diesem Seyn selbst in ihn zurücktritt, ouch hier nicht seine Persönlichkeit noch die Herrschaft über dos Seyn verlierend; denn eben weil es der Vater nur hat als ein durch den Sohn in ihn wieder gesetztes, so ist es in dem Vater eben so wohl das Seyn des Sohnes als des Voters, und gerode mit diesem letzten Momente ist die vollkommene Gemeinschaft des Seyns zwischen dem Vater und dem Sohne und dem olles schließlich unter sich enthaltenden und in diesem Sinne ebensalls beherrschenden Geiste gesetzt" (S. 229).

Die christliche Dreieinigkeitsidee tritt hier in ihrer gonzen Bedeutung hervor. Gott ist nicht bloß in drei Persönlichkeiten (wie in der Schöpfung), sondern es sind drei Personen, deren jede Gott ist. Diese Idee geht durch drei Momente hindurch, welche zugleich die Zurechtstellung der häretischen Lehren des Sabellianismus und Arianismus enthalten. Sie muß von der Toutousie (wo eigentlich nur der Vater die dominirende Usia, olles in ihm beschlossen ist) — durch die Heterousie, welche während der Spannung bis zur endlichen Versöhnung dauert, zur Homousie hindurchgehen, welche also erst das letzte Moment ist, das ohne die beiden vorausgegongenen gar nicht verständlich ist, welches Athonasius nur gleichsom als Kanon oufstellen konnte, ohne doß sich der Gedonke wirklich hätte vollziehen lossen, do es on der hier gezeigten Entwickelung sehlte" (S. 66 ff.).

Schelling beschließt seine Philosophie der Offenbarung mit einem Blick in die Geschichte der Kirche. Er unterscheidet hier eine vorgeschichtliche, geschichtliche und nochgeschichtliche Kirche, die letztere nicht in diesen Aeon sallend. — Der Zustand der ersten, vorgeschichtlichen, ist der einer nur inneren (negotiven) Einheit, ous welcher sie heraustreten mußte, ihr gegenwärtiger Zustand ist der der Getheiltheit ols Uebergong zur freien, positiven Einheit. Nicht mit der vorgeschichtlichen noch mit der nachgeschichtlichen will er sich beschäftigen, sondern nur mit der geschichtlichen und ihren Zeiten. Diese beginnt erst do, wo das Christenthum Weltreligion wird. Hiermit mußte sie aufs Neue in die Wirkungssphäre des innerlich besiegten, aber eben darum, wie Christus selbst sagt, nun hinous (ins Aeußere) geworfenen Geistes gerathen, der hier (im Aeußern) unter veränderter Gestalt eine neue Herrschaft suchte und ihm, dem Christenthume, offen oder verlarvt entgegentrat (4, 297; vergl. S. 263: „Nochdem der Kreis des Heidenthums durchlaufen, eröffnet sich ein neues Theater der Wirkungen des Satans, die nicht minder blutbetriefte Schoubühne der neueren Geschichte.") — Indem sich die Kirche ein äußeres Doseyn gob, mußte sie zuerst eine äußere reole und substantielle Einheit gewinnen. Blos ols solche wor sie eine noch blinde, unbegriffene mit dem Karakter des streng Gesetzlichen. Und je strenger sich das reale, subsiantielle Princip in ihr obschloß, um so mehr schloß es das ideole von sich aus. Dieses trat aber im Gegensotz gegen das erste in der Reformation hervor und wurde Princip einer zweiten neuen Zeit. Die Reformation soll den Uebergong von einer bloß blinden realen zur verstandenen begriffenen Einheit bilden, ols dem Zustand einer noch künftigen dritten Zeit. Christus sowohl ols die Apostel setzen das Fortschreiten des Christenthums besonders in ein Wochsthum christlicher Erkenntniß. Und so wird es der Korokter dieses letzten Zustondes seyn, daß die Menschheit im Christenthum zugleich seine höchste Wissenschaft besitzt. Diese drei Zeiten hoben ihr Vorbild an den drei Houptoposteln Petrus, Poulus, Johannes. Ist in Petrus dos Substantielle überwiegend, so in Paulus dos bewegliche, dialektische, wissenschaftliche Princip — Petrus hat das Hestige, Vordringende, welches immer die Natur des Anfangenden ist, Paulus das Erschütternde, in Johannes weht ein sonfter, himmlischer Geist. Die wahre Kirche ist in keiner dieser Formen ollein, sondern ist die, welche von dem durch Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heil. Johannes seyn wird. So wenig Gott bloß in Einer Person ist,

ſa wenig iſt die Kirche in Einem der Apaſtel allein. Petrus iſt mehr der Apaſtel des Vaters. Er blickt am tiefſten in die Vergangenheit. Paulus iſt der eigentliche Apaſtel des Sahns, Jahannes der des Geiſtes — er allein hat die herrlichen Warte vam Geiſt, den der Sahn vom Vater ſenden und der erſt in alle Wahrheit, d. h. die ganze, vallkammene leiten wird. —

Wir haben die ſpätere Schelling'ſche Lehre wenigſtens im Umriß darzuſtellen geſucht. Es wird daraus erſichtlich ſeyn, daß kein neueres Syſtem (ſeit Leibnitz) dem Thatſächlichen des Chriſtenthums ſa nahe zn kammen ſuchte, als das Schelling'ſche. In einer Zeit, wo die graße Mehrzahl der philaſaphiſch Gebildeten, wie Schelling früher ſelbſt, dem Gedanken huldigt, daß das Paſitive des Chriſtenthums nur eine mythiſche Hülle für ſittliche und ſpekulative Ideen ſey (eine Anſicht, die Schelling ausdrücklich van ſich weiſt; beſanders 4. S. 230) hat er den Muth gehabt, ſich zum Chriſtenthum als „wirklicher Geſchichte" zu bekennen. Eine andere Eigenthümlichkeit ſeines Syſtems hängt eng damit zuſammen. Nicht als dagmatiſches Lehrſyſtem, ſandern genetiſch „als eine höhere Geſchichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht", hat er die Offenbarung zn begreifen geſucht. Dieſe genetiſche Betrachtungsweiſe, van anderen wiſſenſchaftlichen Gebieten ſchan ſeit dem varigen Jahrhundert aufgenammen, hat ſich auch in der Thealagie — nicht ahne weſentliche Mitwirkung der Schelling'ſchen Ideen — mehr und mehr Eingang verſchafft und ſtellt unverkennbar eine nene Epache der thealagiſchen Wiſſenſchaft in Ausſicht. Auf ſalchem Wege, durch ein Begreifen der Geſchichte, ſtrebt Schelling Uebereinſtimmung van Glauben und Wiſſen, van Offenbarung und Philaſaphie in einem nach nicht gekannten Umfang herzuſtellen. Sein kühner, zum Letzten und Höchſten vardringender Blick ſucht die Tiefen der Ewigkeit, das über aller Geſchichte Liegende, auf, um van da aus den Verlauf der Geſchichte ſelbſt zu begreifen. Van einem eigenthümlich künſtleriſchen Geiſte beſeelt, theilt er dem Ganzen der Entwickelung eine dramatiſche Bewegung mit. Was Anfangs nach in der Farm geſtaltlaſer nnr ſubſtantieller Mächte auftritt, geſtaltet ſich und ſpitzt ſich gleichſam zu zu einem geſchlaſſenen Kreiſe handelnder, perſönlicher Urſächlichkeiten und Subjekte, welche Natur und Geſchichte beherrſchen. Hatte früher die Naturphilaſaphie unwillkürlich zugleich eine paetiſche Verklärung der Natur angeſtrebt, ſo ſchwebt auch über der geſchichtlichen Betrachtung Schelling's nicht blaß der Ernſt einer tief eindringenden Spekulatian, ſandern auch der Geiſt der Paeſie, der namentlich in der Philaſaphie der Mythalagie ſich als einen der ſchöpferiſchen Phantaſie der alten Menſchheit verwandten zu erkennen giebt. — Ob nun aber das Syſtem wirklich ſeine Abſicht erreicht, uns durch ein Begreifen der Geſchichte zu Mitwiſſern der göttlichen Geheimniſſe gemacht hat, auch innerhalb der Gränzen, die es ſich als paſitive, mithin van den Thatſachen abhängige, ſelbſt geſteckt? Darauf hätte eine theils metaphyſiſche, theils hiſtariſche Kritik zu antworten, welche an dieſem Orte zu weit führen würde. Dach einige letzte Bemerkungen können wir uns nicht verſagen.

Wenn dieſem Syſtem auch Gegner nicht den außerardentlichen Reichthum an fruchtbaren Ideen und anWahrheiten von ſchlagender Kraft abſprechen werden, ſa werden auch Freunde deſſelben den Verdacht nicht ganz unterdrücken können, daß manches Unerprabte mit jener Zuverſicht, für welche hervarragende Geiſter ein ſchanendes Urtheil in Anſpruch nehmen dürfen, als ſichere Wahrheit gebaten wird, daß überdies manche Seiten dieſer Lehre zu ernſten Bedenken Veranlaſſung geben, großentheils ähnlicher Art, wie die, welche ſchan die Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit erwecken kannten. —

Iſt es zunächſt — möchten wir fragen — Schelling wirklich gelungen, ſich in das ewige Weſen Gattes, ahne alle Relation znr Welt gedacht, durch reine Vernunft zu verſetzen? Er hat die Idee dieſes Weſens in Wahrheit nur gewannen, indem die weſentlichen Mamente, welche den Culminatianspunkt der Weltentwickelung in der endlichen Perſönlichkeit bedingen, auf Gatt übertragen warden ſind, ahne daß ſich jedoch dieſe Mamente in jenem ewigen Weſen wahrhaft auseinanderhalten laſſen, wie ſie denn auch

nach Schelling für Gott selbst vor der Welt ungeschieden beisammen seyn sollen, verschlungen in die Einheit seines Lebens. (Von der Schwierigkeit, daß Gott als dritte höchste Potenz, und als Allheit der Potenzen, zugleich als Geist gedacht werden soll, wollen wir dabei ganz absehen). — Jene Uebertragung ist für den Standpunkt des Menschen eine nicht zu umgehende Nothwendigkeit und eine durch die Natur des kreatürlichen Daseyns, welches, selbst nur als Gleichniß göttlichen Wesens existirend, Gottes Wesen auch nur im Gleichniß zu erkennen vermag — berechtigte. Und so erfreuen wir uns der trefflichen Exposition des Begriffs einer ihrer selbstmächtigen Persönlichkeit, welche im Wollen, Können bleibt, frei ist von einem blinden Seyn, wie von einem blinden Uebergang ins Seyn durch das Werden. — Nicht minder wird man sich durch die Art befriedigt finden, wie Schelling, nach unverkennbarer und unabweisbarer Analogie mit der Freiheit des Genies gegen sein Werk, die Freiheit Gottes als absoluter Persönlichkeit gegenüber einer nur möglichen Schöpfung dargestellt hat, obschon wir (mit Dorner a. a. O.) das ethische Motiv einer Schöpfung, damit jene Freiheit nicht mit Willkür verwechselt werde, nicht genug betont finden. — Wird nun aber mit jener analogisch erkannten Möglichkeit der Schöpfung auch das Geheimniß ihrer Wirklichkeit gelöst seyn? — Es ist nicht zu läugnen, daß jede Spekulation, die von einem persönlichen Gott weiß, auch eine von der Wirklichkeit der Schöpfung noch verschiedene ewige Möglichkeit derselben in Gott, als etwas zwischen dem absolut unbedürftigen Wesen Gottes und der wirklichen Welt (ähnlich den Schelling'schen Potenzen) in der Mitte liegendes, zu jenem Wesen hinzukommendes, anerkennen muß. Auch können wir durch die Weltthatsache uns genöthigt sehen, diese Möglichkeit und Ursächlichkeit als eine unterschiedene dreifache aufzufassen. Wird nun aber die Verwirklichung dieser Möglichkeit im kreatürlichen Daseyn schon durch die Anwendung der Kategorieen von potentia und actus und des Uebergangs von jener zu dieser (selbst wenn dieser Uebergang durch die Freiheit des persönlichen Wesens bestimmt ist) begreiflich zu machen seyn? Dieser Uebergang ist in allen uns bekannten unpersönlichen wie persönlichen endlichen Wesen, ist auch in dem Wirken des Genies, ein specifisch anderer, als der in einem göttlichen Schöpfungsakte. Denn in den kreatürlichen Wesen entsteht durch diesen Uebergang nichts außer ihnen, was als ein wirklich neues, anderes Seyn betrachtet werden könnte, d. h. mit einem eigenen Leben und mit der Freiheit zu handeln. Hier liegt der Punkt des eigentlichen Geheimnisses, und wie uns dünkt, hat sich aller menschlichen Wissenschaft gegenüber Gott die uns unbegreifliche Kunst vorbehalten, ein nicht nur gewirktes, sondern auch selbst lebendes und wirkendes hervorzubringen. Schelling läßt nun freilich seine Urmöglichkeiten (Potenzen) zu einem außergöttlichen Seyn gelangen und glaubt auf diesem Wege eine von Gott verschiedene Welt aus ihm ableiten zu können. Aber kann ein solches außergöttliches Seyn wirklich von jenen Mächten geltend gemacht werden, von denen es heißt, daß Gott ursprünglich (seinem schlechthin ewigen Wesen nach) „nichts anderes sey, als eben sie"? Soll dennoch die Welt aus einem außergöttlichen Seyn der Potenzen erklärt werden, so sind diese entweder nicht schlechthin in und mit Gottes Wesen gesetzte Momente, vielmehr etwas accidentelles für ihn, oder sie sind das erstere — dann begründet auch die Verwirklichung dieser Potenzen in der Welt kein außer ihm gewirktes und bestehendes neues Seyn, sie sind vielmehr in dieser Verwirklichung nur eine Form des eigenen Lebens Gottes — die Welt nur ein „von Gott angenommenes Seyn" und alles Seyn nicht nur durch und in Gott, sondern dessen Seyn selbst. Das „Herausgehen Gottes aus sich" begründet dann nicht eine Schöpfung, sondern es ist mit dieser identisch. Dann aber ist die All-Einslehre, als Monotheismus gefaßt, nicht „der überwundene Pantheismus", sondern nur eine andere, wenn auch eine dem Theismus bis auf ein Letztes genäherte höhere Form desselben. Denn zwar geht in dieser Alleinlehre nicht, wie in den gewöhnlichen Formen derselben, die Welt in einem blinden unbeweglichen Seyn unter, eben so wenig wird eine endlose Entwickelung, ein endloses Werden der Welt mit einem endlosen Selbstverwirklichungsproceß der Gottheit identificirt (wie im früheren Schelling'schen

System und in anderen Systemen). Eine absolute Persönlichkeit wird vielmehr als das All-Begründende erkannt, Anfang und Ende der Welt, überhaupt ihre Begränztheit durch Gott, geltend gemacht; aber die Welt bleibt doch immer nur die, wenn auch mit Freiheit auseinandergelegte Fülle des eigenen Wesens dieser Persönlichkeit; sie ist zwar keine wesensnothwendige (wie sonst dem Pantheismus), wohl aber eine frei angenommene Selbstverwirklichung desselben. — Und von hier aus müssen sich bedenkliche Consequenzen besonders für die Natur des Bösen entwickeln. Jene erste Potenz, die überall Grund legt, soll freilich im Schöpfungsproceß vorerst ein nicht eigentlich gewolltes nur in dem Sinne seyn, wie auch das Mittel gegenüber dem Zweck; kann aber, fragen wir dagegen, eine Potenz, die sich nachher zur Persönlichkeit steigert, in irgend einem Momente ihres Seyns, wie etwa die Materie, als bloßes Mittel gedacht werden? Und könnte diese Potenz dann vom Menschen wirklich dazu gemißbraucht werden, böser satanischer Wille zu werden, wenn sie dies nicht schon ihrem Ansich nach bereits wäre? Darf ferner jemals dies Princip als identisch betrachtet werden mit dem göttlichen Unwillen, während dieser gerade gegen jenes als sein ihm äußeres Objekt gerichtet ist? Wie weit sich diese Consequenzen dann auch in die Versöhnungslehre verzweigen und den sonst so tiefen Inhalt derselben bei Schelling trüben müssen, ist leicht abzusehen. In der That verliert das Böse im Schelling'schen System in demselben Maße, in welchem die Großartigkeit desselben als einer Weltmacht wächst, seinen ethischen Karakter. Es sieht fast einem physischen Agens ähnlich, und dem entspricht es dann, wenn auch die das Böse überwindende zweite Persönlichkeit einem physischen Reagens gleicht. Die stehende Kategorie eines Sicherhebens des blinden Princips und seines Ueberwundenwerdens begründet nur das Verhältniß einer Naturmacht gegenüber einer anderen, und die ethische Bedeutung des Erlösungswerkes wird dadurch beeinträchtigt. Diese Verwandlung ethischer Verhältnisse in kosmagonische ist es dann auch, durch welche das Schelling'sche System zuweilen an den Gnosticismus erinnert. Wir wollen aber dabei nicht übersehen, daß das System gleichsam noch ein zweites in sich birgt. In der Nähe dieser bedenklichen Betrachtungsweise läuft immer die andere her, welche zugleich als die natürliche betrachtet werden darf, wonach die Welt als ein wirklich Anderes Gott gegenüber steht, der Abfall nur in ihr selbst wurzelt, die Versöhnung von einer freien Liebesthat Gottes ausgeht. — Während wir nach der einen Seite einer Anschauungsweise begegnen, welche, weder dem christlichen noch dem sittlichen Bewußtseyn genügend, in Gott eigentlich nur das Genie feiert, das mit künstlerischer Zeugungs- und Erfindungskraft sich selbst Widerstand und Hemmungen schafft, um seine Alles überwindende Macht an ihnen zu verherrlichen, bewegt sich andererseits parallel damit im Schelling'schen System eine dem sittlichen Zwecke der Welt und den Wegen Gottes in ihr mit tiefem Ernste nachgehende Betrachtungsweise der Dinge, eine Gedankenwelt, die nicht bloß dem Philosophen, sondern dem vom Christenthum ergriffenen Menschen angehört, und aus ihr erwachsen wahrhaft erfreuende Blüthen, wie wir sie nur selten wieder antreffen. Deßhalb müßten wir auch tief beklagen, wenn sich die Theologie zu diesem System seiner bedenklichen Seiten wegen in ein nur negatives Verhältniß setzen würde, statt die reich dargebotenen Elemente des Wahren mit Dank gegen einen Mann zu benutzen, der vom Beginn seiner tiefgreifenden Wirksamkeit an, nachdem er den Subjektivismus in seiner gesteigertsten Form (im Fichte'schen System) in sich durchlebt, wie Wenige den Sinn für den Reichthum der Wirklichkeit erschlossen und der, ehe man von Seiten der Theologie den Umfang dieser Wahrheit erkannte, das bedeutsame Wort aussprach: „das Christenthum sey vor Allem nicht Lehre, sondern Thatsache — Geschichte.“ C. Heyder.

Schelwig (Schelgvig), Samuel, bekannt durch seine rege Theilnahme an den pietistischen Streitigkeiten (s. diesen Art.), die zu seiner Zeit lebhaft geführt wurden, war zu Polnisch-Lissa am 8. März 1643 geboren. Auf dem Gymnasium zu Breslau bereitete er sich zum akademischen Studium vor und im Jahre 1661 ging er auf die

Universität zu Wittenberg. Hier widmete er sich der Theologie, welche vornehmlich durch Calov, Meisner und Strauch vertreten wurde. Schon im Jahre 1663 erlangte er die Magisterwürde und im Jahre 1667 wurde er unter die Zahl der akademischen Adjunkten aufgenommen, doch verließ er jetzt Wittenberg, da er den Ruf als Conrektor am Gymnasium zu Thorn erhielt. In diesem Wirkungskreise blieb er bis zum Jahre 1673, denn jetzt folgte er einem neuen Rufe als Professor der Philosophie und als Bibliothekar in Danzig; zwei Jahre darauf wurde er außerordentlicher Professor der Theologie, im Jahre 1681 aber Prediger erst an der Katharinenkirche, dann 1685 an der Dreifaltigkeitskirche, wie auch Rektor des Gymnasiums zu Danzig. Von da an bis zu seinem Tode (am 18. Januar 1715) war er in die pietistischen Streitigkeiten verwickelt. Er stand auf der Seite der starren lutherischen Schultheologen, die zwar mit dem Pietismus das Dogma von der natürlichen Verdorbenheit des Menschen theilten, aber die praktische Frömmigkeit jener Richtung nur als Selbsterhebung auffaßten und dem strengen Lutherthum gegenüber verdammten. Die damals vielfach angeregten Streitfragen veranlaßten ihn zur Abfassung einer außerordentlichen Menge von Streitschriften, von denen hier nur folgende als die wichtigsten genannt werden mögen: Catechismus-Reinigung. Danzig 1684. 1712; Synopsis controversiarum sub pietatis praetextu motarum. Gedani 1701. 1708. 1720 (s. dazu: Altes und Neues aus dem Schatz Theologischer Wissenschaften. Januar 1701. Wittenb. S. 372—391); De Novatianismo und Wigandiana. Ged. 1702; Hulderici Augustani Epistola de continentia Clericorum cum Commentatione D. Sam. Schelgvigii. Ged. 1707; Manuductio ad August. Confessionem. Ged. 1711; Vindiciae articuli de justificatione. Viteb. 1712 und Manuductio ad Formulam Concordiae. Ged. 1712. — Spener wurde von ihm geradezu unter die Ketzer und Schwärmer gesetzt. Schelwig's Hauptgegner war Joh. Wilh. Zierold, Professor und Pastor zu Stargard, und Joachim Lange (vgl. dessen Idea et Anatome Theologiae Pseudorthodoxae. Frcft. 1707), der ihm sogar 28 Irrthümer der schlimmsten Art Schuld gab, ihn anklagte, „die Kraft des dritten Artikels wahrhaftig zu verleugnen und als fanatisch zu verwerfen", und seine Theologie als allgemein verderblich, ja als einen Weg zur Hölle bezeichnete. Einen Vertheidiger fand dagegen Schelwig vornehmlich in Valentin Ernst Löscher. Vergl. Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen auf das Jahr 1706, 1707, 1708, 1710. Leipz. **Neudecker.**

Scheol, s. Hades.

Schicksal, s. Fatalismus.

Schifffahrt der Hebräer. Die allgemeine Bezeichnung für Schiff ist אֳנִי, comm. 1 Kön. 9, 26 f., masc. 1 Kön. 10, 11., fem. Jes. 33, 21. (אֳנִי שָׁיִט ein kleineres Schiff, Flußschiff im Unterschied von צִי אַדִּיר) singul. tant., weil collect. = Flotte. Das gewöhnliche nomen unitatis ist אֳנִיָּה, vergl. 2 Chr. 8, 18. 9, 21. 1 Mos. 49, 13. Richt. 5, 17. Jes. 43, 14. Jon. 1, 3 ff. Das arab. سَفِينَة bedeutet Gefäß überhaupt (nach Meier, Wurzelw. S. 89 das Hohle, Eingebogene). Für Meerschiffe kommt צִי Jes. 33, 21., Pl. צִיִּים, 4 Mos. 24, 24. und צִיִּים Dan. 11, 30. vor, was das Wasserdichte oder Trockene zu bedeuten scheint, und das aram. סְפִינָה, Jon. 1, 5. (= das Getäfelte, aus Balken und Brettern Zusammengesetzte). Handelsschiffe, אֳנִיּוֹת סֹחֵר, werden erwähnt Spr. 31, 14. Jes. 43. 14., Kriegsschiffe 4 Mos. 24, 24. Jes. 33, 21. und 2 Makk. 4, 20. (τριήρεις, d. h. Schiffe mit 3 Ruderbänken über einander, wie denn die Kriegsschiffe mehr der Ruder als der Segel sich bedienten). In Aegypten bediente man sich zur Schifffahrt auf dem Nil, besonders dem Oberlaufe desselben, der גֹּמֶא גְּבִי, leichter Kähne von Papyrusschilf, die bei den dort häufigen Wasserfällen und seichten Stellen auf den Schultern weiter getragen, dann wieder ins Wasser gesetzt wurden (Jes. 18, 2. vgl. Plin. 13, 11. Plut. Is. 18.). Daß in der h. Schrift der Schiffe und Schifffahrt wenig und als einer fremdartigen Sache Erwähnung geschieht, überhaupt die Schifffahrt bei den Hebräern nie von Bedeutung war, obgleich

ihr Land nicht ungünſtig dafür gelegen war, erklärt ſich natürlich aus der ganzen, dem Volke durch's göttliche Geſetz eingepflanzten Geiſtes- und Lebensrichtung, vergl. Bd. V. S. 506. Wäre dieſe eine dem Handel zugewendete geweſen, ſo hätte ſie gewiß den Mangel an guten Häfen an der Küſte des Mittelmeeres überwunden. Die beſſeren an dieſer gelegenen Seehäfen (מִבְוָאוֹת Ezech. 27, 3. talm. נְמָל, נְמָלָה und לָמֶן von λιμήν) waren phöniziſch (Tyrus Jeſ. 23, 1. Ezech. 27. Akko Richt. 1, 31. Apgeſch. 21, 7. u. a.) oder philiſtäiſch (Joppe Jon. 1, 3. 2 Chr. 2, 16. Eſra 3, 7. Jabne 2 Makk. 12, 8 f. Askalon, Majuma bei Gaza u. ſ. w.; ſ. d. Art.). Das zwiſchen dem phöniziſchen und philiſtäiſchen Küſtenſtrich liegende Geſtade (חוֹף, 1 Moſ. 49, 13.) war ohne natürliche Häfen oder Meerbuſen (לְשׁוֹן יָם). So beſchränkte ſich die Schifffahrt der Iſraeliten im Mittelmeer auf Fiſchfang (in Dor? 1 Kön. 4, 11.) und Küſtenſchifffahrt (2 Chron. 2, 15 f.), die mit Flöſſen (דְּבָרוֹת oder רַמְסָרוֹת, σχεδίαι) betrieben wurde (vgl. 1 Kön. 5, 23. und Eus. praep. ev. 15, 24.), doch vielleicht auch nur während Salomo's Regierungszeit. Ob oder wie weit die Stämme Sebulon, Dan und Aſſer, ſey's ſelbſtſtändig oder in Abhängigkeit von Tyrus, ſich an der Schifffahrt in älteren Zeiten betheiligt haben, läßt ſich aus 1 Moſ. 49, 13. 5 Moſ. 33, 19. und Richt. 5, 17. nicht ſchließen. Obgleich nichts davon erwähnt wird, ſo läßt ſich doch annehmen, daß der See von Genezareth (vergl. Bd. V. S. 6 ff.) ſchon in früherer Zeit, wie zur Zeit Jeſu (Matth. 4, 21. 8, 23 ff. 9, 1. 13, 2. 14, 13. Luk. 5, 3. Joh. 6, 17 u. ö.) von Fiſcherbarken befahren wurde. Erſt Salomo begann, aber auch nur in einer gewiſſen Abhängigkeit von Phönizien, unterſtützt von dem tyriſchen König Hiram, der dabei ſeinen Vortheil wohl wahrnahm (vgl. Ewald, Geſch. III. S. 76. Saalſchüz, Archäol. I. S. 169) auf mit phöniziſchen Matroſen (vergl. Diod. Sic. 2, 16.) bemannten Schiffen von den von David eroberten edomitiſchen, am rothen Meere gelegenen Häfen Ezjongeber und Elath (Bd. III, 749. IV, 304. IX. 241) aus eine eigene Handelsſchifffahrt (1 Kön. 9, 26 f. 10, 22.) nach Ophir (und Tharſchiſch? das Nähere hierüber ſ. Bd. V, 508. X, 656 ff. u. d. Art. „Tharſchiſch"). Der Verſuch Joſaphat's, die nach Salomo's Zeit wegen des Abfalls Edom's ins Stocken gerathene Schifffahrt nach Wiedereroberung von Idumäa wieder in Gang zu bringen, und zwar, wie es ſcheint, ohne phöniziſche Hülfe, mißglückte, indem die Schiffe noch im Hafen Ezjongeber durch Stürme zertrümmert wurden (1 Kön. 22, 49.), was ihn dermaßen von allen derartigen Unternehmungen abſchreckte, daß er auf Ahasjah's, des Sohnes Ahab's, Anerbieten, mit ihm auf gemeinſchaftliche Koſten eine neue Handelsflotte auszurüſten, nicht einging. Nach 2 Chr. 20, 35 ff. iſt ſchon die Zertrümmerung der erſten Schiffe göttliche Strafe für die Gott mißfällige Verbindung mit dem Hauſe Ahab's. Von da an bis auf die makkabäiſche Zeit wiſſen wir nichts von der Schifffahrt der Hebräer.

Die Matroſen (חֹבְלִים, מַלָּחִים) auf dem Tharſchiſchſchiffe des Jonas ſind jedenfalls keine Iſraeliten (Jon. 1, 6.), ſondern ohne Zweifel Philiſter oder Phönizier. Der makkabäiſche Fürſt Simon machte zwar Joppe zu einem jüdiſchen Seehafen (1 Makk. 14, 5.: ἐποίησεν εἴσοδον, d. i. zum Freihafen, ταῖς νήσοις τῆς θαλάσσης); doch wiſſen wir auch aus ſeiner und ſeines Nachfolgers Hyrkanus (Joſeph. Alt. 13, 9. 2.) Zeit nichts Näheres von ſelbſtſtändiger jüdiſcher Handelsſchifffahrt; nur aus den römiſchen Dekreten zu Gunſten der Juden (Joſeph. Alt. 14, 10. 22 ff.) und der von Joſeph. (14, 3. 2.) erwähnten jüdiſchen Räuberei zur Zeit des Pompejus läßt ſich auf eine ſolche ſchließen. Nur mit dem Untergange des iſraelitiſchen Volksgeiſtes unter dem Druck und den verweltlichenden Einflüſſen des Heidenthums, dem das innerlich gebrochene und zerſpaltene Volk nicht mehr Widerſtand zu leiſten vermochte, alſo erſt, nachdem das Volk auch ſeine politiſche Selbſtſtändigkeit verloren hatte, konnte auch im jüdiſchen Volke der Handelsgeiſt entſtehen, der ſie über die Meere trieb, Vgl. Bd. V. S. 506. 509 f. und Ewald, Geſch. IV, 386 f. 412 ff. Herodes d. Gr. erbaute zwar in Cäſarea, Σεβαστή, einen trefflichen, geräumigen Hafen, σεβαστὸς λιμήν (Joſ. Alt. 17, 5. 1.

15, 9. 6. jüd. Kr. 1, 21. 5 ff.; ſ. Bd. II, 486), denſelben, in welchem der Apoſtel Paulus mehrmals (Apgeſch. 9, 30. 18, 22. 27, 2.) aus- und einfuhr. Aber auch hier waren weder die Matroſen noch die Schiffsherren Juden, ſondern Griechen, Phönizier u. ſ. w.; vgl. Joſeph., jüd. Kr. 3, 9. 1. Aus der letzten Zeit des jüdiſchen Staats verdient noch Erwähnung, daß (nach Joſ. jüd. Kr. 2, 21. 8. 3, 10. 1. 6. 9.) eine Art Kriegsflotille, die Veſpaſian in einer blutigen Seeſchlacht vernichtete, auf dem See Genezareth ſich befand.

Ueber den Stand der Schifffahrt, Einrichtung der Schiffe im Alterthum, Schiffbruch u. ſ. w. vgl. die Artikel navigatio, navis in Pauly's Real-Encykl.; ferner die in Fabr. bibl. ant. S. 818 angeſ. älteren Schriften; die Abhandl. u. Monograph. von Schlözer, Verſ. einer allgem. Geſch. des Handels u. der Schifffahrt in den älteſten Zeiten. Roſt. 1760. Allgemeine Geſch. der Handlung u. Schifffahrt. Breslau 1751. La marine des anciens peuples p. le Roy. Paris 1777. Les navires des anciens par le même. 1783. Recherches sur les vaiss. longs des anc. p. le même. 1785. Geſch. der Handlung und Schifffahrt der Alten, aus d. Franzöſ. v. M. Frankf. 1763. Berghaus, Geſchichte der Schifffahrtskunde bei den vornehmſten Völkern des Alterthums. Leipz. 1792. Benedict, Verſuch einer Geſch. der Schifffahrt u. des Handels bei den Alten. Leipz. 1809. B. Scheffer, de milit. naval. Lips. 1654. M. Meibom, Fabrica trirem. in Graev. thes. ant. Rom. T. 12. Montfaucon, récherches histor. sur l'origine et les progrès de la construction des navires des anc. peuples in Mém. de l'acad. des inscr, Vol. 38. Minutoli, über den Seeverkehr und das Schiffsweſen der Alten, in d. Zeitſchr. für Kunſt, Wiſſenſch. u. Geſchichte des Kriegs. 1835. A. Jal, Archéologie navale. Par. 1840. Böckh, Urkunden über d. Seeweſen des attiſchen Staates. Berl. 1840. Böttiger, üb. die Ruderſchiffe der Alten, im archäol. Muſ. I. Henocque, sur les vaisseaux des anciens in Rome archéol. 1848. Smith, üb. den Schiffbau der Griechen u. Römer. Deutſch von H. Thierſch. Marb. 1851.

Die bibliſchen Notizen hierüber finden ſich im alten Teſtament hauptſächlich Ezech. 27., wo Tyrus ſelbſt mit einem herrlichen Meerſchiff verglichen wird. Vgl. E. G. Camenz, de nave Tyria. Viteb. 1714. Die Cypreſſenwälder Hermons (Libanons) lieferten Holz zum Plankenwerk, לְחוֹת, vgl. Athen. 5, 207. Strabo 16, 741. Die Cedern Libanons dienten zu Maſtbäumen (תֹּרֶן, vgl. Jeſ. 33, 23. חֶבֶל? Sprüchw. 23, 34. Vgl. 1 Kön. 5, 22. 24. Joſeph. Alt. 8, 5. 3, Theophr. hist. pl. 5, 8.). Das Eichenholz aus Baſan eignete ſich beſonders zur Verfertigung von Rudern (מָשׁוֹט, מְשׁוֹט u. שַׁיִט, Jeſ. 33, 21., κώπη ſ. Böttiger in archäolog. Muſ. I, 59 f.). Die Ruderbänke (קַרְשִׁים, ἑδώλια, fori, transtra) der Prachtſchiffe (צִי אַדִּיר) waren von Scherbincedern aus Cypern mit eingelegtem Elfenbein. Vgl. Virg. Aen. X, 136. Zum Segelwerk und Flaggen (מִפְרַשׂ־לְהֵיוֹת לָךְ לְנֵס) diente ägyptiſche Linnen mit Stickereien. Ueber dem Verdeck und den Ruderbänken ſpannte man ein Zelt zum Schutz gegen die Sonne aus; auf Prachtſchiffen wurde daſſelbe aus Teppichen von blauem und rothem Purpur zuſammengeſetzt. Ueber die Pracht der ägyptiſchen Schiffe ſ. Diod. Sicul. I, 57. vgl. d. Abbild. in Rosell. mon. civ. Bd. II. CXXX. u. t. 107 sqq. Wilkins. suppl. t. 84. Die ägyptiſchen Niltransportſchiffe ſ. Wilk. III, 195 ſ. 205. 208 ff. Ueber die ägypt. Kriegsſchiffe vgl. Uhlemann, ägypt. Alterth. II. 129 ff. Die Bemannung des Schiffs (מַלָּחִים, Seeleute) beſtand aus den Ruderern, שָׁטִים, und den Segel- und Tauwerks-Verſtändigen (חֹבְלִים, ihr Haupt רַב חֹבֵל, Schiffskapitain, Jon. 1, 6.). Im neuen Teſtamente finden ſich weitere Notizen, betreffend das Schiffsweſen der Alten in der Apoſtelgeſch. Kap. 27. 28. Vgl. Hasaei, diss. de nave Alex. Paul. ap. in Italiam deferent. Brem. 1716. Von der Größe des hier erwähnten adramyttiſchen Transportſchiffs gibt uns einen Begriff, daß daſſelbe außer der nicht unbedeutenden Ladung (V. 18 f. 38.) noch 276 Mann trug. Hinſichtlich der Einrichtung des Schiffs kommt hier hinzu die Erwähnung der Steuerruder, πηδάλια, V. 40. (ζευ-

Digitized by Google

κτηρίας τῶν πηδαλίων, vgl. Jak. 3, 4.), gewöhnlich zwei am Hintertheile zu beiden Seiten, bei größeren Schiffen vier, zwei vorn und zwei hinten (so die karthag. Aelian. var. hist. 9, 40. cf. Hygin Fab. Beſchr. d. Argo. Tac. ann. 2, 6. cf. Deyling. obs. sacrae I, 295 sqq.). Man regierte ſie mit Stricken, die man losließ (ἀνιέναι), wenn man das Schiff ſeinem Laufe überlaſſen wollte. Frachtſchiffe, naves onerariae, φορτίδες, wie das, auf dem Paulus fuhr, wurden mehr durch Segel als durch Ruder getrieben, waren auch runder und tiefer (στρογγύλα πλοῖα, γαῦλοι von γάω, woher γαστὴρ), als die mehr länglich geſtreckten (μακραὶ) Kriegsſchiffe. — Das Artemonſegel (V. 40.) wird von Einigen mit dem oberſten oder Bramſegel, supparum, verglichen, das man ausſpannt, um die Gewalt des Windes zu mäßigen, vergl. Schol. ad Juv. 12, 68. Die Italiener jedoch nennen das zur Lenkung des Schiffs dienende Beſanſegel am Hintermaſt artimone (franzöſ. la voile d'artimon. Poll. ἐπίδρομος), und ſo iſt wahrſcheinlich auch dieſes hier gemeint. Der Wind konnte mittelſt Ausſpannung deſſelben das Schiff ſchneller und höher auf den Strand treiben, wodurch die Rettung erleichtert wurde. Das meiſt den Namen des Schiffs bezeichnende Schiffszeichen (παράσημον, Apgeſch. 28, 11., ἐπίσημον, σῆμα, vgl. Tac. ann. 6, 34. Ovid. Trist. 1, 101 sqq.) öfter ein Götterbild, was bei dem Schiff des Paulus der Fall war, wie bei den Phöniziern die Πάταικοι (vergl. Herod. 3, 37 ff. Hor. Od. I. 3. 2. Ovid Metam. 3, 617. ſ. in Ruhnken, opp. 413 sqq. Enschedé, do tutel. et insign. nav. Lugd. Bat. 1770. Becker, Charikles II, 60 flg.) befand ſich an dem ſpitzen Vordertheil des Schiffs; häufig war außer dem beliebigen, oft ein Thierbild darſtellenden παράσημον noch das Bild einer nautiſchen Schutzgottheit, tutela, auf dem Hintertheil. Eurip. Iph. Aul. 240 sq. Virg. Aen. 10, 156 sq. Vielleicht iſt das ἐπίσημον auf dem Hintertheil das σημεῖον des Staats, das παρασ. auf dem Vordertheil das Zeichen, wodurch ſich ein Schiff von anderen unterſchied.

Zur vollen Ausrüſtung eines Seeſchiffs gehörten überdies mehrere Anker ἄγκυρα, rabb. הוֹגֵן, Ber. rabb. 83, 1. עִיגוּן, עִיגוּן = detentio, M. Baba Bathr. 5, 1. Jalk. Proph. 72, 3.), in älteren Zeiten wenigſtens Steine (Arrian. peripl. p. 121 ed. Blanc), die man an Tauen (σχοινία ἀγκυρεῖα) befeſtigte. Vergl. Apgeſch. 27, 29. 40. Eine Triere hatte deren 2—4. Vgl. Caes. bell. civ. I, 25. Ferner Senkblei zum Meſſen der Meerestiefe (βολίς, Apgeſch. 27, 28. cf. Isid. orig. 19. 4., auch καταπειραθήρ, Herod. II, 5. 28., hebr. אֶבֶן); endlich Rettungsboote, σκάφαι V. 16. 30. 32. — Da die Schifffahrt zur Zeit des Apoſtels Paulus nicht mehr, wie in alten Zeiten, bloß Küſtenſchifffahrt war, ſo dienten ihnen als Campaß die Geſtirne, beſonders die Plejaden, der Orion, der große und der kleine (κυνὸς οὐρά) Bär, die Zwillinge u. A. Vgl. V. 20. Die Zwillinge oder Dioskuren pflegten auch von den griechiſchen und römiſchen Seeleuten in Gefahren um ihren Schutz und ihre Hülfe angefleht zu werden, daher auch manche Schiffe, wie jenes alexandriniſche, auf dem Paulus von Melita nach Puteoli fuhr (Apgeſch. 28, 11 ff.) ihr Bild als Schiffszeichen trugen; vergl. Catull. 4, 27. Solche Schutzgottheiten pflegten ſchon vor Beginn der Schifffahrt angefleht zu werden — τοῦ φέροντος ἀντὸν πλοῖον σαθρότερον ξύλον ἐπιβοᾶται, Weish. 14, 1. — Während der Winterſtürme, zwiſchen den beiden Aequinoctien, wurde das Meer nicht befahren und hieß verſchloſſen. Wenn man unterwegs von den beginnenden Winterſtürmen überfallen wurde, ſo ſuchte man in einem ſicheren Hafen zu überwintern (παραχειμάζεσθαι Apgeſch. 27, 9 ff. Philo opp. II, 548.; vgl. Veg. mil. 5, 6. Prop. 1, 8, 9. Caes. bell. Gall. 4, 36. 5, 23. Schon Heſ. 619 ff. 663 ff.). Ein von den Schifffahrern gefürchteter Wind war der Oſtwind, קָדִים, Pſ. 48, 8. Ezech. 27, 26., der eben während der Zeit des offenen Meeres, beſonders im Anfange des Sommers, bläſt, und der eine ſtarke Brandung verurſachende Südwind (Joſ. Alt. 15, 9. 6.), auch der ſogen. ſchwarze Nordwind, μελαμβόρειαν, la bise (Joſ. jüd. Kr. 3, 9. 3.), von dem ein anderer Nordwind als ἀνέμων αἰθριώτατος (λευκοβόρειον, wie λευκονότος?) ſich unterſcheidet, Joſ. Alt. 15, 9. 6. Andere Winde ſind der λίψ, Africus, aus Süd-

weſt (Apgeſch. 27, 12; vielleicht identiſch mit dem Joſ. 15, 9. 6. erwähnten Südwind) und der χῶρος, corus, caurus, Nordweſtwind (Caes. bell. Gall. 5, 7.; ſ. Ukert, Geogr. der Gr. I. II, 171 ff.). Der Sturmwind (ἄνεμος τυφωνικὸς), welcher dem adramyttiſchen Schiff, auf dem Paulus von Myra in Lycien auslief, bei Malta den Schiffbruch brachte, heißt εὐρυκλύδων oder εἰρυκλύδων, d. i. Eurus (Südoſt), fluctus vehementissime excitans (Apgeſch. 27, 14.), nach Lachmann εὐρακύλων, wornach es ein Nordoſt war. — Eine ſchöne dichteriſche Beſchreibung eines Seeſturms finden wir Pſ. 107, 23 ff. Zu den Schutz- und Rettungsmaßregeln, βοηθείαι, in Gefahren auf dem Schiff und beim Schiffbruch gehörte namentlich 1) das Unterbinden oder Gürten des Kiels (ὑποζωννύναι) durch Ketten, große Taue (ὑποζώματα, tormenta, Gurten) und Balken, damit es nicht durch Aufſtoßen auf unterſeeiſche Klippen und Riffe oder Sandbänke und Untiefen (Apgeſch. 27, 17. 41.) ſcheiterte, vgl. Polyb. 27, 33. Plato de rep. 10, 616. Hor. Od. 1, 14. cf. Böckh, Urk. 133 f. Abbild. in Beger, thes. Brandenb. Tom. III, 406. 2) das Ueberbordwerfen (ἐκβολή) des Gepäcks und des zur Noth entbehrlichen Schiffsgeräths (σκεῦος, כֵּלִים, Jon. 1, 5.) und Verſenken der Schiffsladung, z. B. des Getreides, im Meer, zur Erleichterung des Schiffs (לְהָקֵל, Jon. a. a. O. Apgeſch. 27, 19. 38.). 3) Endlich, wenn das Schiff rettungslos verloren war, wurde verſucht, mittelſt des Rettungsboots ans Land zu kommen (V. 30 ff.). War das Schiff zertrümmert, ſo ſuchte man ſich auf Brettern und anderen Schiffstrümmern ans Ufer zu retten (V. 44.). Paulus ſcheint nach 2 Kor. 11, 23. bei einem der drei Schiffbrüche, die er erlitten, einen Tag und eine Nacht lang auf den Trümmern eines Schiffs hin- und hergetrieben worden zu ſeyn. Leyrer.

Schiiten, ſ. Muhammed.

Schild. Dieſe Hauptwaffe zum Schutze wider die feindlichen Geſchoſſe, z. B. bei Erſtürmung einer belagerten Stadt (2 Kön. 19, 32.), war ein ſo weſentliches Stück der Rüſtung der alten Krieger, ſowohl der Schwer- (mit dem Speer), als der Leicht- (mit dem Bogen) Bewaffneten (2 Chron. 14, 7. 17, 17. 24, 1 ff. Richt. 5, 8.), daß אִישׁ מָגֵן, ein Mann mit einem Schilde, geradezu für einen „Bewaffneten" geſagt wird Sprüchw. 6, 11. 24, 34. Die Schilde waren theils kleinere, theils größere; jener heißt hebräiſch מָגֵן, was dem griechiſchen ἄσπις, dem römiſchen clypeus entſpricht, dieſer, welcher den ganzen Körper, auch den Kopf, deckte (Tyrt. fr. II, 23. Jos. Antt. 6, 5, 1.), iſt durch צִנָּה bezeichnet und wurde bei den Griechen θυρεός, bei den Lateinern scutum genannt, die „Tartſche", vgl. 1 Kön. 10, 16 f. 2 Chr. 9, 16. 1 Chr. 12, 8. 24. Joſ. bell. jud. 3, 5, 5. Die Etymologie beider Wörter, die ſich öfter nebeneinander finden (Pſ. 35, 2. Jer. 46, 3. Ezech. 23, 24. 38, 4. 39, 9.), führt auf den Begriff eines Schutzes und Schirmes, einer Bedeckung. Das nur einmal — Pſ. 91, 4. — neben צִנָּה vorkommende סֹחֵרָה kann eine poetiſche Bezeichnung des Schildes als einer ſchirmenden Umgebung ſeyn, wenn es nicht allgemeiner letztere Idee ausdrückt. Das Wort שֶׁלֶט aber, bei deſſen Deutung ſchon die alten Verſionen ſehr auseinander gehen und theilweiſe nur zu rathen ſcheinen (ſ. Roſenmüller zu Ezech. 27, 11.), bedeutet gewiß nicht den Köcher, wie nach Jarchi noch Jahn, bibl. Archäol. II, 2. S. 428, deutete, aber wahrſcheinlich auch nicht den Schild, wie nach dem Vorgange des Targum zu 1 Chr. 18, 7. 2 Chr. 23, 9. ſeit Kimchi die gewöhnliche Annahme iſt, ſondern eher die Rüſtung überhaupt, deren einzelne Beſtandtheile das nur in der Mehrheit vorkommende Wort bezeichnet, die πανοπλία, ſ. 2 Sam. 8, 7. und dazu Thenius; 2 Kön. 11, 10. Hohesl. 4, 4. Ezech. 27, 11. Jer. 51, 11. und die citirten Stellen der Chronik. — Ueber die Form der bei den Iſraeliten üblichen beiden Arten von Schilden läßt ſich für die älteren Zeiten aus der Bibel ſelbſt nichts Gewiſſes ſagen; nach den altaſſyriſchen Monumenten (vgl. beſonders Pl. 86 u. 160 in Botta's Prachtwerk über Ninive, und Layard, Ninive u. ſeine Ueberreſte, überſ. v. Meißner, Kap. 5., mit den dazu gehörenden Abbildungen) war der große Schild viereckig und nach den Seiten gewölbt, mit einer Handhabe verſehen und aus Flechtwerk beſtehend; die kleineren Schilde erſcheinen

auf den aſſyriſchen und ägyptiſchen Denkmälern (ſ. Wilkinson, manners and customs of ancient Egypt. I. p. 298 sqq.) theils ganz rund, theils oval, theils rund geſchweift oder nur oben abgerundet und halb ſo groß als die erſteren; im römiſchen Zeitalter trugen die Juden, wie auf Münzen erſichtlich iſt (ſ. bei Jahn a. a. O. Taf. 11, 6. 8), eirunde Schilde. Die großen Schilde waren meiſt aus Holz oder Flechtwerk gefertigt (Virg. Aen. 7, 632. Xenoph. Anab. 1, 8, 9. Plin. Hist. Nat. 16, 77. Jarchi zu Jer. 46.) und nur mit dickem Leder oder Metall überzogen und beſchlagen (ἐπίχαλκος Herod. 4, 200). Die ganz ledernen Schilde (Hom. Il. 5, 452. 12, 425), beſtanden bald aus ſtarker, ungegerbter Haut von Rindern, Elephanten, Nilpferden (Herod. 7, 91. Strab. 17. S. 820. 828. Plin. Hist. Nat. 8, 39), bald aus mehrfach über einander gelegten, etwa noch mit einer Metalldecke überzogenen Häuten (Hom. Il. 7, 219 sqq. 12, 294 sqq.). Man begreift, daß ſolche Schilde verbrannt werden konnten, Ezech. 39, 9. vgl. Pſ. 46, 10. Ganz eherne Schilde ſcheinen nur ausnahmsweiſe in Gebrauch geweſen zu ſeyn, 1 Sam. 17, 6. 1 Kön. 14, 27. vergl. die ſchwerbewaffneten χαλκάσπιδες bei Polyb. 4, 69, 4. 5, 91, 7. Noch ſeltener iſt von goldenen Schilden die Rede 1 Makk. 6, 39., etwas häufiger von ſilbernen oder verſilberten, wie bei der makedoniſchen und ſyriſchen Garde den ἀργυρασπίδες, ſ. Grimm. zu 1 Makk. 6. S. 102. Maſſiv golden oder doch mit ſtarkem Goldüberzuge verſehen, waren jene Prachtſchilde, welche Salomo für ſeine Leibwache hatte anfertigen laſſen und die bei feierlichen Anläſſen, z. B. dem Aufzuge des Königs in dem Tempel, vor dieſem hergetragen, in der Zwiſchenzeit aber in dem im Vorhofe des königlichen Palaſtes befindlichen „Rüſthaus", genannt „das Haus vom Walde Libanon", aufbewahrt wurden; Rehabeam bediente ſich ihrer zur Bezahlung der Contribution an den ägyptiſchen König Siſak und ließ ſie dann durch kupferne erſetzen, die nun bloß im Wachhauſe aufgehängt wurden, 1 Kön. 10, 16 f. 14, 26 ff. Hohesl. 4, 4. Solche goldene Schilde wurden auch als Ehrengeſchenke und zum Zeichen des erflehten oder gewährten Schutzes nach Rom geſendet, 1 Makk. 14, 24., und dazu Grimm S. 211 f. 15, 18. vgl. 6, 2. Jos. Antt. 14, 8, 5. Suet. Calig. 16. Auch ſonſt wurden zu Ehren von Kaiſern in Städten, Paläſten und Tempeln derlei Schilde aufgeſtellt (Philo, legat. ad Caj. §. 20. 38. opp. II. p. 565. 590 sq. ed. Mang.), wie überhaupt auch im jüdiſchen Tempel Schilde als Weihgeſchenke und zur Zierde aufgehängt und erbeutete Rüſtungen oder von früheren Königen, z. B. David angefertigte Waffen, an heiliger Stätte zum Andenken aufbewahrt wurden, 1 Makk. 4, 57. 6, 2. cf. Strab. 13. p. 600. Plin. Hist. Nat. 35, 3. 2 Kön. 11, 10. 2 Sam. 8, 7. vgl. 1 Sam. 21, 10.

Einen prachtvollen Anblick bot es, wenn die im Dienſte der Phönikier ſtehenden fremden und einheimiſchen Truppen, welche in Tyrus in Garniſon lagen, ihre Waffen, Helme, Schilde reihenweiſe an Mauern und anderwärts aufhingen, Ezech. 27, 10 f. —

Das Schildleder pflegte man zu ſalben, um es glänzend zu machen und vor Näſſe zu ſchützen, die metallenen Schilde aber mit Oel blank und hell zu putzen, ſ. 2 Sam. 1, 21. Jeſ. 21, 5. (und dazu Jarchi); Virg. Aen. 7, 626; zum Schutze gegen den Staub trug der Soldat den Schild auf dem Marſche in einem ledernen Ueberzug (σάγμα, ἔλυτρον, involucrum), ſ. Jeſ. 22, 6. Caes. bell. gall. 2, 21. Cic. N. D. 2, 14., an den Schultern hängend (Hom. Il. 16, 803), beim Kampfe dagegen, von der Decke entblößt, mittelſt eines Riemens am linken Arme befeſtigt (Hom. Il. 16, 802. Virg. Aen. 2, 671 sq.). Einzelne Helden oder Fürſten, wie Goliath, hatten eigene Schildträger, 1 Sam. 17, 7. 41. Wenn Nah. 2, 4. von „gerötheten" Schilden ſpricht, ſo hat man dabei nicht an ein Beſtreichen derſelben mit Blut zur Vermehrung der Furchtbarkeit des Ausſehens zu denken, ſondern lediglich an den durch die darauf fallenden Sonnenſtrahlen bewirkten Glanz der mit Kupfer überzogenen Schilde (vgl. 1 Makk. 6, 39. Jos. Antt. 13, 12, 5. Virg. Aen. 2, 734).

Bildlich werden die Großen und Fürſten eines Landes deſſen „Schilde", d. h. Beſchirmer, genannt Pſ. 47, 10. Hoſ. 4, 18., und ſehr häufig heißt Gott ſelbſt der

Frommen Schild, d. i. Beſchützer, z. B. 1 Moſ. 15, 1. 5 Moſ. 33, 29. Pſ. 3, 4. 18, 3. 31. 36. 84, 10. 12. 144, 2. vgl. 7, 11. 89, 19.

Man vergl. beſonders Jahn a. a. O. II, 2. S. 401 ff. und Winer's RWBuch.

Rüetſchi.

Schilfmeer, ſ. Meer, rothes.

Schirmvogt der Kirche, ſ. Advocatus.

Schisma (σχίσμα) bedeutet nach dem römiſchen Kirchenrechte im engeren Sinne überhaupt die Trennung von der herrſchenden orthodoxen Kirche in Beziehung auf Verfaſſung, Gebräuche und Disciplin; Schismen dieſer Art ſind in der alten Kirche wiederholt erweckt worden, z. B. von Felicissimus, Cyprian, Meletius u. A., und noch jetzt beſteht ein ſolches Schisma in der römiſchen Kirche zwiſchen den armeniſchen und nichtunirten Chriſten. Im weiteren Sinne bezeichnet aber Schisma die Trennung der oberſten Kirchengewalt und die hiermit verbundene Aufhebung der kirchlichen Einheit durch die einſeitig erfolgte Wahl und Anerkennung zweier oder mehrerer Beſitzer des päbſtlichen Stuhles. Gerade in dieſem Sinne hat das große päbſtliche Schisma beſtanden, welches die Kirche bis auf ihre Grundlagen zerſpaltete, in ihrem innerſten Leben zerriß und zerklüftete. Die römiſche Kirche kennt mehrere päbſtliche Schismen; ſie kamen ſchon in den erſten Jahrhunderten vor und erneuerten ſich immer wieder. Gegen Cornelius von Rom ſtellte eine römiſche Partei den Novatian auf (251), gegen Damaſus den Urſicinus (366), gegen Bonifacius I. den Eulalius (418), gegen Symmachus den Laurentius (498). Tiefer greifend und erſchütternder waren namentlich im 10. und 11. Jahrhundert die durch die Verſunkenheit der Kirche und durch politiſche Verwickelungen herbeigeführten Kirchenſpaltungen, in denen die ſittliche Verworfenheit des Pabſtthumes der weſentliche Faktor war. Dem vom Kaiſer Otto I. ernannten Pabſte Leo III. (963) ſtand Pabſt Johann XII. und noch Benedikt V. entgegen; die Synode von Sutri (1046) ſetzte die drei Päbſte Benedikt IX., Sylveſter III. und Gregor VI. ab und hob das entſtandene Schisma durch die Wahl von Clemens II. auf. Während dann Pabſt Leo IX. gegen den Patriarchen von Conſtantinopel, Michael Cerularius, durch drei Legaten eine Excommunikations-Urkunde auf den Altar der Sophienkirche zu Conſtantinopel niederlegen ließ (1054), die von dem Patriarchen mit gleichem Bannfluche erwidert wurde und zwiſchen der abend- und morgenländiſchen Kirche für immer eine Trennung mit gleichen, aber einander ausſchließenden Anſprüchen des Katholicismus herbeiführte, erhob ſich bald darauf ein neues päbſtliches Schisma in Rom, denn ſchon im J. 1061 wurde dem durch Hildebrand's Einfluß zum Pabſte gewählten Alexander II. der durch lombardiſche Biſchöfe gewählte Honorius II. als Pabſt gegenübergeſtellt, der ſeine Anſprüche nicht aufgab, obſchon Alexander II. auf einer Synode zu Mantua (1064) allgemein als rechtmäßiger Pabſt anerkannt worden war. Im Inveſtiturſtreite wurde, als der Kaiſer Heinrich IV. den Pabſt Gregor VII. auf den Synoden von Mainz und Brixen (1080) für abgeſetzt hatte erklären laſſen, Clemens III. als Gegenpabſt aufgeſtellt, der noch Gregor's Nachfolgern, Viktor III. und Urban II., gegenüberſtand. Ein Kreuzheer verjagte den Clemens aus Rom, Viktor ſtarb, das Schisma hörte auf und Urban herrſchte faſt allmächtig im Abendlande. Doch unter dem Kaiſer Heinrich V. erhob ſich das päbſtliche Schisma von Neuem, indem der Kaiſer, nach dem Tode von Paſchal II., dem Pabſte Gelaſius II. und nach deſſen Tode (1119) dem Pabſte Calixtus II. den Pabſt Gregor VIII. entgegenſtellen ließ. Obſchon das Schisma mit der Gefangennehmung Gregor's VIII. endigte, trat es doch von Neuem wieder ein, als im Jahre 1130 abermals zwei Päbſte, Anaklet II. und Innocenz II., ſich zu behaupten ſuchten; erſt im Jahre 1138 hörte es mit dem Tode des Anaklet wieder auf. Kaum vergingen 21 Jahre, als abermals ein päbſtliches Schisma hervortrat. Nach dem Tode Hadrian's IV. (1159) nämlich hatte ſich im Cardinalcollegium eine doppelte Partei gebildet, eine kaiſerliche, welche Viktor IV., und eine ſicilianiſche, welche Alexander III. als Pabſt wählte. Viktor IV. ſtarb 1164, an ſeine Stelle trat Paſchal III. und nach

Digitized by Google

dessen Tode (1168) Calixtus III., den der Kaiser Friedrich I. endlich aufgab, indem er mit Alexander in Venedig Frieden schloß (1177). Jetzt hörte das päbstliche Schisma auf bis zu der Zeit, als das sogenannte babylonische Exil der Päbste mit der Rückkehr des päbstlichen Stuhles von Avignon nach Rom ein Ende nahm (1378); da aber trat das Schisma von Neuem auf, dauerte so lange wie noch nie zuvor, bewegte die Kirche durch den hartnäckigen Hader der Cardinäle wie der gewählten Päbste, die sich fortwährend gegenseitig verketzerten und mit dem Bannfluche belegten, so wild, und zerrüttete sie so gewaltsam und so tief, daß sie entschieden dem Verderben zugeführt wurde. Das Schisma dauerte ununterbrochen 51 Jahre lang, von 1378 bis 1429, und ist unter dem Namen des großen päbstlichen Schisma bekannt.

Nach dem Tode Gregor's XI., der den päbstlichen Sitz von Avignon wieder nach Rom verlegt hatte, forderte das mächtig aufgeregte Volk in Rom einen Italiener zum Pabste, und die Furcht vor roher Gewalt wirkte so stark auf das Cardinalcollegium ein, daß es den Erzbischof von Bari, Bartholomäus von Prignano, einen gebornen Neapolitaner, zum Pabste wählte, der sich Pabst Urban VI. nannte. Durch strenge Rügen herrschender Mißbräuche, aber auch durch Gewaltthätigkeit und Rücksichtslosigkeit regte er jedoch eine Anzahl Cardinäle so sehr wider sich auf, daß diese sich allmählich nach Anagni zurückzogen, von hier aus am 9. August 1378 erklärten, daß Urban's Wahl durch Ungestüm und Drohungen von ihnen erpreßt worden, daher an sich als ungültig anzusehen sey, daß Urban den Stuhl Petri widerrechtlich eingenommen habe. Zu ihrer eigenen Sicherheit gingen sie von Anagni nach Fondi, und hier stellten sie am 20. September 1378 den Cardinal Robert Bischof von Cambray, geborenen Grafen von Genf, als Gegenpabst auf, der sich den Namen Clemens VII. beilegte. Die Königin Johanna von Neapel erkannte ihn sofort an, während Urban, unterstützt durch die Fürsprache der heil. Katharina von Siena und der heil. Katharina von Schweden, Tochter der heil. Brigitte, in Italien die Oberhand behielt. Clemens, der sich erst in Neapel, dann in Fondi aufhielt, fürchtete, in die Gewalt Urban's zu kommen, schiffte sich im Mai 1379 mit seinen Cardinälen nach Frankreich ein, schlug von Neuem den päbstlichen Stuhl in Avignon auf und stellte sich hiermit in den Schutz des Königs von Frankreich, aber auch in Abhängigkeit von demselben. Die Universität zu Paris, die anfangs auf der Seite Urban's stand, erklärte sich jetzt auch für Clemens, und dem französischen Einflusse gelang es, ihm auch in Schottland, Savoyen und Lothringen, später in Castilien, Aragonien und Navarra Anerkennung zu verschaffen, indeß Deutschland, England, Dänemark, Schweden, Polen und Preußen für Urban Partei ergriffen. So standen sich jetzt zwei päbstliche Parteien feindlich gegenüber, die Urbanisten und Clementiner; sie kämpften nicht bloß mit gegenseitigen Bannflüchen, sondern auch mit weltlichen Waffen gegeneinander.

Urban entband die Unterthanen derjenigen Fürsten, die seinem Gegner auf dem päbstlichen Stuhle anhingen, von dem Eide der Treue, erklärte die Königin Johanna für abgesetzt, sprach das Königreich Neapel, mit Ausnahme von Benevent, dem Herzog Karl von Durazzo zu, salbte und krönte denselben, doch mußte Karl die Fürstenthümer Capua und Amalfi mit mehreren Grafschaften an den Neffen des Pabstes, Franz Prignano, abtreten (1381). Diesem Beginnen gegenüber nahm die Königin Johanna den Herzog Ludwig von Anjou (Bruder Karl's V. von Frankreich) an Kindesstatt an und erklärte ihn zu ihrem Nachfolger, während Clemens VII. nicht nur die Belehnung mit dem Reiche für sie und Ludwig feierlich sanktionirte, sondern auch für letzteren das Königreich Adria errichtete, welches aus der Mark Ancona, Romagna, dem Herzogthum Spoleto, Massa Trabari, den Städten Bologna, Ferrara, Ravenna, Perugia und Lodi mit den dazu gehörigen Bezirken bestehen sollte. Unterdessen eroberte aber Herzog Karl sehr schnell das Königreich Neapel, nahm die Königin gefangen, ließ sie tödten (im Mai 1382) und befestigte sich auf dem Throne um so mehr, als Ludwig bald darauf starb (1384). Jetzt entzweite sich aber auch Urban mit Karl. Um seinen Willen durchzu-

ſetzen, reiſte er zu Karl nach Neapel; ein Vergleich beſeitigte die Mißhelligkeit, die aber bald von Neuem und heftiger als zuvor ausbrach, ja Karl fürchtete, von Urban aus Neapel wieder vertrieben zu werden. Urban ſprach Bann und Abſetzung über Karl aus (1385), dieſer ließ ihn dafür im Schloſſe zu Nocera belagern, doch gelang es dem Pabſte, nach Genua zu entfliehen. Auf der Flucht führte er fünf Cardinäle gefangen mit ſich, die ſein bisheriges Verhalten gemißbilligt hatten; er ließ ſie in Genua hinrichten und ſteigerte dadurch den Haß, den er ſchon gegen ſich erregt hatte, zu einem hohen Grade. Neue Verwickelungen mit Neapel führte er herbei, als er nach Karl's Tode (1386) dem Sohne deſſelben, Ladislaus, die Belehnung mit dem Reiche verſagte, um es möglicherweiſe ſich ſelbſt zu unterwerfen. Seine Abſicht auf Neapel ſchlug fehl und er ſtarb im October 1389. Sofort wählten die römiſchen Cardinäle den Cardinal Peter von Tomacelli, auch einen geborenen Neapolitaner, zum Pabſte, der ſich Bonifacius IX. nannte. Auf dieſe Weiſe war dem nun ſchon lange beſtehenden päbſtlichen Schisma die fernere Dauer geſichert. Bei den Zerwürfniſſen in Neapel konnte Ladislaus ſich nicht behaupten, es gelang der Partei des Hauſes Anjou für den jungen Herzog Ludwig Neapel zu erobern, doch Bonifacius trat auf die Seite des Ladislaus, krönte dieſen zum Könige von Sicilien, belehnte ihn mit Neapel, unterſtützte ihn im Kriege gegen Ludwig, half ihm auf dem Throne ſich zu befeſtigen, belehnte viele Große, um ſich zu ſchützen, mit Städten und Schlöſſern, aber er erreichte dieſe Abſicht nicht, ja er ſah ſich ſelbſt genöthigt, Rom mehrere Jahre lang zu verlaſſen, bis es ihm ſeit dem Jahre 1400 gelang, in Rom ſich wieder feſtzuſetzen. Demnach dauerte hier die unruhige Bewegung fort; ſie legte das Streben nach Unabhängigkeit an den Tag, Ladislaus unterſtützte ſie nach Kräften und die politiſchen Zerwürfniſſe erhielten durch das Schisma noch vielfach Nahrung und Erweiterung.

Clemens VII. hatte bisher in Avignon geſeſſen; von hier aus griff er, als Werkzeug des Königs von Frankreich, in das politiſche Intriguenſpiel ein, verſchenkte Bisthümer und andere hohe Würden, um ſich zu behaupten, an einflußreiche Große, ermächtigte ſie, vom Klerus Geld zu erpreſſen, und gab die franzöſiſche Kirche einem Ausſaugungsſyſteme Preis, das keine Grenzen mehr kannte. Seinem Beiſpiele folgte Bonifacius, ja er übertraf ſeinen Gegenpabſt noch durch frech geübte Simonie. Die völlig geſtörten Zuſtände in Staat und Kirche ſteigerten ſich bis zur Unerträglichkeit und verſtärkten die religiöſen Bedenken, die gegen das Schisma ſich erhoben. Vornehmlich verfolgte die Univerſität von Paris mit beharrlichem Eifer das Ziel, das Schisma zu beſeitigen, ihre Vermittelung dazu war aber vergeblich geweſen, indem zwar Clemens VII. erklärt hatte, daß er ſich der Entſcheidung eines allgemeinen Concils unterwerfen wolle, Urban VI. aber dieſen Vorſchlag von ſich wies und ſich für den allein rechtmäßigen Pabſt hielt. Auch Bonifacius IX. verwarf das Concil, forderte den Rücktritt des Clemens und erbat ſich, demſelben dann den erſten Rang unter den Cardinälen, wie auch die Würde eines Legaten und Generalvikars in Frankreich, Spanien, Portugal und England auf Lebenszeit zu verleihen. Der Tod des Clemens ſchien einen bequemen Weg zur Beſeitigung des Schisma zu eröffnen, doch die franzöſiſchen Cardinäle wählten ſofort, trotz des vom Könige Karl VI. und von der Univerſität zu Paris ausgeſprochenen Wunſches, die Wahl nicht zu beeilen, den Cardinal Peter von Lucca zum Nachfolger, der ſich Benedikt XIII. nannte (1394). Wahl hatte jeder Cardinal vor ſeiner Wahl das eidliche Verſprechen gegeben, jeden Weg einzuſchlagen, der zur Beſeitigung des Schisma führen könne, allein Benedikt zeigte ſich in keiner Weiſe wirklich geneigt, dem gegebenen Verſprechen nachzukommen. Der König Karl drang nun auf die Veranſtaltung einer Nationalſynode zu Lyon (1395), Benedikt wich aber dieſem Anſinnen durch den Vorſchlag aus, mit ſeinem Gegner eine perſönliche Zuſammenkunft zu halten und die Streitfrage einem Compromiß anheimzugeben. Die Erfolgloſigkeit dieſes Vorſchlages war vorauszuſehen und die Univerſität brachte es nun dahin, daß ſich Karl mit dem deutſchen Kaiſer Wenzel in einer Zuſammenkunft zu Rheims (1398) dahin ver-

einigte, daß beide Päbste zur Abdankung veranlaßt werden und dann die Cardinäle zur Wahl eines neuen Pabstes schreiten sollten; würden die Päbste die Abdankung verweigern, dann sollte Wenzel den Pabst in Rom, Karl den Pabst in Avignon sofort absetzen. Wenzel konnte seiner Verpflichtung nicht nachkommen, Karl aber veranlaßte zu Paris (1398) eine Nationalsynode, welche beschloß, dem Pabste Benedikt den Gehorsam aufzukündigen. Karl bestätigte diesen Beschluß, auch König Heinrich III. von Castilien nahm ihn an, und da Benedikt sich nicht fügte, ließ Karl ihn in Avignon gefangen halten. Endlich gelang es dem Gefangenen zu entfliehen und durch den Einfluß des Herzogs von Orleans auch die Anerkennung bei dem Könige Karl unter dem Versprechen wieder zu erlangen (1403), daß er abdanken wolle, wenn auch der Gegenpabst abdanken, aber wenn dieser sterben, aber durch eine allgemeine Kirchenversammlung, deren Beschlüssen er kein Hinderniß entgegenstellen wolle, abgesetzt würde. Benedikt XIII. dachte aber nicht daran, sein Versprechen zu erfüllen, als Bonifacius am 1. October 1404 starb; die römischen Cardinäle wählten auch schon am 17. October den Cardinal Cosmas von Migliorata zum Gegenpabste, der sich Innocenz VII. nannte und vor dem Wahlakte (mit den anderen Cardinälen) geschworen hatte, zur Förderung des Kirchenfriedens sofort abzudanken, wenn auch Benedikt zugleich die Abdankung aussprechen würde. Beide Päbste führten jedoch das Schisma fort. Zum Scheine reiste Benedikt nach Genua (1405), um mit Innocenz zu unterhandeln, dieser aber kündigte ihm die Veranstaltung einer Kirchenversammlung an. Benedikt wußte dieselbe zu hintertreiben und in Folge dessen stellte die Universität zu Paris den Antrag (1406), daß man ihm, da er den Kirchenfrieden nicht suche, von Neuem den Gehorsam verweigern solle. Da starb Innocenz am 7. November 1406, die römischen Cardinäle wählten aber alsbald den Cardinal von St. Marcus, Angelo Corraria, zu seinem Nachfolger, der sich Gregor XII. nannte und mit Benedikt, zum Scheine der Beseitigung des Schisma, eine Zusammenkunft zu Savona im Gebiete von Genua verabredete (Septbr. 1407). Benedikt kam hierher, Gregor aber nur bis nach Lucca, und unter allerlei Vorwänden forderte er, diese Zusammenkunft in einer anderen Stadt zu veranstalten. Die Ränkesucht und Wortbrüchigkeit der Päbste erregte neue Erbitterung, die Universität zu Paris erklärte nun, daß jetzt die Zeit da sey, um beiden Päbsten als Friedensstörern und Meineidigen den Gehorsam aufzukündigen, und machte ihre Erklärung allen Fürsten und Prälaten der abendländischen Christenheit bekannt. Darauf kündigte ein Edikt vom König Karl dem Papste Benedikt den Gehorsam wieder auf (12. Januar 1408), ja der König befahl, den Pabst so lange gefangen zu halten, bis derselbe mit Gregor einen Frieden wirklich abgeschlossen hätte. Benedikt entging durch die Flucht der Gefangenschaft und hielt sich in Perpignan auf. Der König forderte darauf von den Cardinälen beider Päbste, diese als meineidige, bashafte und betrügerische Friedensstörer zu verlassen, eine gemeinsame Zusammenkunft zu halten und mit vereinten Kräften die Beendigung des Schisma zu ermöglichen. Inzwischen hatten die römischen Cardinäle ihren Pabst wirklich verlassen, nach Pisa sich begeben und an eine allgemeine Kirchenversammlung wie an einen künftigen Pabst appellirt. Jetzt wurde auch Benedikt von seinen Cardinälen aufgegeben, die sich nach Livorna zurückzogen; hier vereinigten sich die Cardinäle beider Obedienzen, klagten die Päbste der schwersten Verbrechen an und schrieben eine allgemeine, im März 1409 zu haltende Kirchenversammlung zur Beseitigung des Schisma nach Pisa aus, während die damaligen Repräsentanten der Wissenschaft, wie Petrus de Alliaca und Johann Gerson, geflissentlich sich beeiferten, die neue Idee von der Superiorität der allgemeinen Kirchenversammlung über den Pabst zu begründen. Die Verwirrung schien jetzt noch größer zu werden, indem Gregor, auf dessen Seite der Kaiser Ruprecht blieb, eine Kirchenversammlung zu Udin in Friaul, Benedikt aber, dem der König Ladislaus von Neapel beistand, eine solche in Perpignan veranstaltete, so daß nun auch die Kirchenversammlungen gegen einander auftraten.

Die Kirchenversammlung von Pisa begann am 25. März 1409; ungeachtet der

von beiden Päbſten, vom Kaiſer Ruprecht und dem Könige Ladislaus eingelegten Proteſtation erklärte ſie ſich für den von Gerſon ausgeſprochenen Satz, daß die Kirche auch ohne Pabſt ſelbſtſtändig ſey, daß Benedikt und Gregor des Eidbruches und der Störung des Kirchenfriedens ſich ſchuldig gemacht hätten, ſprach die Abſetzung beider Päbſte aus und wählte den Cardinal Peter Philargi zum alleinigen und rechtmäßigen Pabſte, der den Namen Alexander V. annahm. Der neue Pabſt läſte aber die Kirchenverſammlung, die ihm wegen der Forderung einer durchgreifenden Reformation läſtig geworden war, ſchon am 7. Auguſt auf, die chriſtliche Welt war um die erwartete Reformation betrogen und hatte jetzt wieder drei Päbſte, indem Gregor noch in Neapel und bei einigen kleineren Staaten Italiens, wie auch bei den Biſchöfen von Trier, Speier und Worms, Benedikt noch in Spanien und Schottland Anerkennung fand. Alexander ſtarb zwar ſchon am 3. Mai 1410 in Bologna, hier aber waltete der vielberüchtigte Cardinallegat Balthaſar van Caſſa nach Vertreibung der Visconti als Tyrann, und die Cardinäle kannten nur ihn zum Pabſte wählen (17. Mai 1410); er nannte ſich Johann XXIII. Dieſem gelang es zwar, ſeinen Gegner Gregor zur Flucht nach Rimini zu zwingen (1412), aber er ſelbſt kam bald darauf durch Ladislaus in ſolche Bedrängniß, daß er bei dem Kaiſer Sigismund Schutz und Hülfe ſuchen mußte (1413), der als Preis ſeiner Hülfe die Veranſtaltung eines allgemeinen Concils in Deutſchland forderte, um die ſehnlichſt erwartete Beſeitigung der heilloſen Zuſtände in der Kirche endlich herbeizuführen. Das Concil wurde nach Coſtnitz ausgeſchrieben, die Eröffnung auf den 1. Nov. 1414 beſtimmt und am 5. Nov. wirklich vollzogen. Man vereinigte ſich hier ſehr bald dahin, daß zur endlichen Beſeitigung des Schisma die freiwillige Abdankung aller drei Päbſte das wirkſamſte Mittel ſey. Pabſt Johann mußte jetzt fürchten, wegen ſeines nichtswürdigen Lebens von dem Concil angeklagt zu werden; um dieſer Anklage zu entgehen, ſchwor er (2. März 1415), daß er abdanken wolle, und ſanktionirte überdies den Schwur durch eine am 7. März erlaſſene Bulle. Doch er brach den Eid, floh mit Hülfe Friedrich's von Oeſterreich am 20. März nach Schaffhauſen und nahm ſeinen Schwur als erzwungen zurück. Das Concil leitete nun den Anklageproceß gegen ihn ein und erklärte ihn am 29. Mai für abgeſetzt. Bald darauf (4. Juli) dankte Gregor XII. freiwillig ab und das Concil ernannte ihn zum Cardinallegaten der Mark Ancona, Benedikt aber weigerte ſich entſchieden, als Pabſt abzutreten, und nach längeren vergeblichen Unterhandlungen erklärte ihn das Concil als Ketzer für abgeſetzt (26. Juli 1417); nur in dem kleinen Städtchen Peniscola fand er noch einen Anhang, der jedoch ohne Bedeutung war. Darauf wurde der Cardinal Otto von Colonna als alleiniger rechtmäßiger Pabſt vom Concil gewählt (11. Novbr. 1417), der ſich Martin V. nannte. Benedikt erhielt ſich in Peniscola bis an ſeinen Tod (1424); ihm ſtanden hier noch vier Cardinäle zur Seite, von denen drei nach ſeinem Tode den Canonicus von Barcelona, Aegidius Munoz, zum Pabſte wählten, der ſich Clemens VIII. nannte, während der vierte Cardinal ſich einen eigenen Pabſt, Benedikt XIV., erwählte, der indeß nicht weiter erwähnt wird. Clemens VIII. entſagte auf einer Kirchenverſammlung zu Tortoſa (1429) ſeiner Würde, ſchwor Martin V. Treue und Gehorſam, und jetzt erſt hörte das päbſtliche Schisma vollſtändig auf.

Vergl. Schröckh, chriſtliche Kirchengeſch. Th. 31. Leipz. 1800. S. 241—545. — v. Weſſenberg, die großen Kirchenverſammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Th. II. Conſtanz 1840. S. 35—267. — Gieſeler, Lehrbuch der Kirchengeſchichte. Bd. II. Abth. 3. Bonn 1849. S. 132—168; Abth. 4. Bonn 1835. S. 2—51 mit der literariſchen Nachweiſungen in dieſen Werken. **Rendecker.**

Schlange, eherne. Als die Kinder Iſrael im vierzigſten Jahre ihres Wüſtenzuges, nachdem ſie die Kanaaniter von Arad beſiegt und verbannt hatten, ſich wieder nach dem Schilfmeere hinwandten, um das Gebiet der Edomiter zu umgehen, litten ſie an Waſſermangel. Dies veranlaßte ſie, wieder einmal gegen Gott und gegen Moſen zu murren, wobei ſie ſich ſowohl darüber beſchwerten, daß ſtets nur das verächtliche

Manna ihre Speiſe ſey, als darüber, daß es ihnen an Waſſer fehle. Zur Strafe für ihr Murren ſandte Jehovah unter das Volk die feurigen Schlangen, אֶת הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים, deren Biß eine große Menge in Iſrael unterlag. Aus dieſer Strafe erkennt das Volk, daß es ſich durch ſein Murren wider Jehovah und wider Moſen verſündigt habe, und fordert Moſen auf, Jehovah um Entfernung der Schlangen zu bitten. Die Fürbitte Moſis erwiedert Jehovah zwar, wie es ſcheint, nicht damit, daß er die Schlangen wieder verſchwinden läßt, wohl aber damit, daß er Moſe die Weiſung gibt, einen Feurigen, שָׂרָף, herzuſtellen und ihn auf einer Panierſtange anzubringen, damit ein Jeder, welcher von einer feurigen Schlange gebiſſen ſey, die Schlange an der Panierſtange anſchaue und am Leben bleibe. In Folge deſſen machte Moſes eine eherne Schlange und ſetzte ſie auf die Panierſtange; und ein Jeder der, von einer Schlange gebiſſen, die eherne Schlange anſchaute, blieb am Leben (vgl. 4 Moſ. 21, 1—9.). Unter הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים hat man nicht geflügelte Schlangen zu verſtehen, ſondern Schlangen, welche feurige hießen, entweder wegen ihrer röthlich glänzenden, feuerähnlichen Farbe (vgl. Kurtz, Geſch. des alten Bundes II, 427) oder wegen ihres entzündlichen Biſſes. Dergleichen giftige Schlangen ſind in der arabiſchen Wüſte und beſonders am Schilfmeere häufig (ſ. Burckhardt, Reiſen in Syrien II, 814); es ſchließt ſich daher, wie M. Baumgarten, Commentar zum Pentateuch II, 343, richtig bemerkt, „auch hier, (nämlich in der gottgeſandten Plage durch zahlreiche, giftige Schlangen), wie ſo oft, das Wunderbare an das Natürliche an.“ Höchſt auffallend aber iſt das Heilmittel, welches Jehovah gegen die Folgen des Schlangenbiſſes anordnet, und zwar nicht bloß darum auffallend, weil das angeordnete Heilmittel eine anderweitig nicht nachweisbare Wirkung gegen den vergiftenden Schlangenbiß ausübte, ſondern auch und vor allen Dingen darum, weil das Anſchauen eines Thieres Heilung bringen ſollte und brachte, welches ſonſt in der Schrift als Symbol der Macht der Finſterniß, des Satans erſcheint und bei der Heidenwelt Symbol der Heilkraft der Natur iſt. Es hat zwar auch hier nicht an Solchen gefehlt, welche das Wunder natürlich zu erklären ſuchten: man meinte entweder, die Heilung ſey Folge des Glaubens, d. h. der Einbildung geweſen, — oder eine ſtarke Bewegung ſey, wie bei dem entzündenden Biſſe der Taranteln, heilbringend geweſen, weshalb Moſes eine Wanderung nach dem in der Nähe der Stiftshütte befindlichen Schlangenbilde verordnet habe, — oder vollends, das Schlangenbild ſey das Zeichen des Ortes geweſen, wo die Schlangenärzte ſich befanden, welche allen von Schlangen Gebiſſenen Hülfe zu bringen wußten, alſo gleichſam das Schild des Feldlazarethes; vgl. Bauer, hebr. Geſch. II, 320 (dagegen: S. Ph. Paulus, die fünf Bücher Moſis, S. 168); H. E. G. Paulus, Commentar zu Joh. 3, 14 u. 15.; Eckermann, theol. Beiträge. 2. Aufl. Bd. 1. Stück 2. S. 49 f.; Ch. W. Hoffmann in Scherer's Schriftforſcher I, 616 (dagegen: Kern in E. G. Bengel's Archiv für die Theologie V, 363). Alle dieſe Deutungen ſind, wie Winer, Realwörterbuch II, 415 mit Recht ſagt, mehr oder minder lächerlich. Mehr ſcheint die Anſicht derer für ſich zu haben, welche, wie Winer ſelbſt a. a. O. (vgl. auch Kurtz a. a. O.) in der aufgerichteten Schlange das Symbol der göttlichen Heilkraft ſehen. Der Schlangencultus zieht ſich bekanntlich in verſchiedenen Formen durch das ganze Alterthum hindurch. In dieſem Cultus erſcheint die Schlange keineswegs bloß als Symbol finſterer Mächte (ſo z. B. in der perſiſchen Mythologie), ſondern auch als Symbol der Fruchtbarkeit und beſonders der Heilung. In der griechiſchen Mythologie tritt die Schlange als Heilſchlange auf in Verbindung mit Aſklepios (ſ. Creuzer, Symbolik u. Mythologie. 3. Aufl. III, 50). Vorzugsweiſe war aber der Schlangencultus in dem Lande verbreitet, welches Moſes ſoeben mit den Kindern Iſraels verlaſſen hatte, in Aegypten (Creuzer II, 201); die Schlange war das Bild des ἀγαθοδαίμων Kneph und ein Attribut der Heilung wirkenden Iſis, und der Iſis Gemahl, Serapis, war ein ὀφιοῦχος, ein Führer der Heilſchlange (Creuzer II, 225 ff. 245. 246; III, 400. 401. 425). Sollte nun etwa Moſes im Anſchluß an die ägyptiſche Schlau-

genverehrung die Schlange auf dem Paniere aufgerichtet haben als Bild des guten, heilbringenden Gottes, zu welchem die Kinder Iſraels gegen den Biß der Feuerſchlangen ihre Zuflucht nehmen ſollten? Dagegen ſpricht ſchon der Umſtand, daß die Aegypter „nicht Schlangenbilder, ſondern lebendige Schlangen, und zwar unſchädliche, verehrten (vgl. Herodot II, 74), während die hebräiſchen Saraſs als äußerſt giftig dargeſtellt werden“ (E. Meier, über die eherne Schlange, in den theol. Jahrbüchern von Baur und Zeller, Jahrg. 1854, S. 585 f.). Vor Allem aber iſt es völlig undenkbar, daß von demſelben Moſes, welcher ſo ſehr gegen alle bildlichen Darſtellungen Gottes und den geſammten Bilderdienſt eiferte (2 Moſ. 20, 4., 3 Moſ. 26, 1., 5 Moſ. 4, 15 ff.), ſelbſt ein Abbild Gottes ſoll hergeſtellt und dadurch indirekt ein Bilderdienſt in Iſrael faſt veranlaßt worden ſeyn. Einen ſolchen Widerſpruch mit ſich ſelbſt dürfen wir einem Manne wie Moſe nicht zutrauen. Ebenſo unvereinbar mit dem Karakter Moſe's iſt es aber auch, wenn einige ältere jüdiſche und chriſtliche Ausleger unter dem Bilde der Schlange, welche als ſolche nach der Anſicht des Alterthums wie die Gabe der Weiſſagung, ſo auch die Gabe zauberhafter Hülfe und Beſchützung beſaß, weshalb auch goldene Schlangenbilder als Amulete um den Hals getragen wurden (Creuzer III, 512), ein Zauberbild verſtehen, durch welches Moſes den von Schlangen Gebiſſenen Heilung zu bringen ſuchte (vgl. bei Deyling, observat. sacr. II, 15. de serpente aeneo etc.), oder wenn vollends E. Meier a. a. O. unter dem Schlangenbilde der hebräiſchen Sage eigentlich eine urſprüngliche Wünſchelruthe zu erkennen glaubt, welche Waſſer anzeigen ſollte. Denn wie hätte derſelbe Moſes, welcher die ſtrengſten Geſetze gegen die Zauberei erließ (3 Moſ. 19, 26. 31. 20, 27., 5 Moſ. 18, 9—14.), es über ſich gewinnen können und Angeſichts ſeines Volkes wagen dürfen, ſelbſt Zauberei zu treiben und Iſrael zur Zauberei zu verführen? Gegen jede Auffaſſung der fraglichen Stelle, welche das Schlangenbild als ein Zauberbild denken möchte, erklärt ſich bereits Weish. Sal. 16, 7: *ὁ γὰρ ἐπιστραφεὶς οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον ἐσώζετο, ἀλλὰ διὰ σὲ τὸν πάντων σωτῆρα*; desgleichen das Targum des Onkelos und des Jonathan und verſchiedene Rabbinen bei J. Buxtorf, fil., historia serpentis aenei V, 5; vgl. auch Witsius, Aegyptiaca II, 8. Sind nun aber die angeführten Erklärungsverſuche unſtatthaft, ſo wird nichts übrig bleiben, als der Erklärung, welche der Pentateuch ſelbſt gibt, Glauben zu ſchenken und anzunehmen, daß Moſes auf Jehovah's ausdrücklichen Befehl jenes Schlangenbild auf einer Panierſtange aufgerichtet und hiedurch weithin ſichtbar gemacht habe und daß es Jehovah's außerordentliche und wunderbare Machtwirkung war, infolge deren der Blick auf dieſes Bild Heilung verſchaffte. Der Hülfe ſuchende Hinblick zu dem nach Gottes Befehl aufgerichteten Bilde war die Leiſtung, welche Gott mit der Heilung des Schlangenbiſſes lohnte. Daß nun aber Gott gerade eine Schlange als dasjenige Bild an einem Paniere aufrichten ließ, durch deſſen Anſchauen Heilung kommen ſollte, war ſicher nicht zufällig; es ſollte mehr als bloß überhaupt ein äußeres Zeichen gewählt werden, um jeden Gedanken an die natürliche Bewirkung der Heilung zu entfernen; und nicht deshalb wurde gerade die Schlange gewählt, weil die Abbildung des verderblich gewordenen Thieres ſelbſt am Wenigſten der Uebertragung des allein durch Gott Bewirkten auf das von ihm verordnete Zeichen Raum gab (Hengſtenberg, Beiträge I, 164; J. J. Heß bei Kern a. a. O. S. 367); denn daß dieſe Uebertragung dennoch keineswegs ſo ferne lag, ja ſogar wirklich ſtatthatte, ſehen wir aus 2 Kön. 18, 4. Aber auch nicht darum war gerade die Schlange gewählt, weil die Schlange Symbol der Sünde und des Satans iſt (dieſe Seite wird beſonders von Menken betont in ſeiner Abhandlung über die eherne Schlange und das ſymboliſche Verhältniß derſelben zu der Perſon und Geſchichte Jeſu Chriſti (geſammelte Schriften VI, 351 ff.; vgl. auch Kern a. a. O. S. 395 ff.; Sack, Apologetik, 1. Aufl. S. 357 ff., 2. Aufl. S. 355 ff.; R. Stier zu Joh. 3, 14. 15.; O. von Gerlach zu 4 Moſ. 21.); denn es iſt nicht irgend eine beliebige Schlange, nicht die Schlange überhaupt, welche in ehernem Abbilde an dem Paniere befeſtigt werden ſollte,

ſondern Jehovah bezeichnet als die auf das Panier zu ſetzende Schlange ausdrücklich die Feuerſchlange, שָׂרָף, alſo diejenige Schlange, von welcher das Uebel herkam (4 Moſ. 21, 8.). Daraus, daß Jehovah gerade eine Feuerſchlange an der Pannerſtange zu befeſtigen befahl, folgt vielmehr, daß das an der Stange befeſtigte, Heilung vermittelnde Bild darum eine Schlange war, weil die Krankheit von einer Schlange verurſacht war; der Verwundete, welcher, nach Hülfe gegen den Schlangenbiß verlangend, zu dem nach Gottes Befehl aufgerichteten Bild aufſchaute, ſollte dadurch, daß er zu ſeiner Heilung gerade eine Schlange, und zwar eine Feuerſchlange, anſchauen mußte, an das gemahnt werden, was es um dieſe Schlange ſey. Dies nun aber nicht in dem Sinne, „daß, ſo gut als dieſe Schlange auf Jahve's Geheiß gebunden und unſchädlich in der Höhe ſchwebe, ebenſo Jeder, der dies im Glauben an die erlöſende Kraft Jahve's anſchaue, vor dem Uebel geſichert ſey“ (Ewald, Geſch. des Volkes Iſrael, 1. Aufl., II, 177). Denn wenn der durch Jehovah's erlöſende Kraft zu gewinnende Sieg über die Schlangen hätte dargeſtellt werden ſollen, ſo hätte nicht eine eherne Feuerſchlange, ſondern eine wirkliche, ſey es nun eine noch lebendige oder eine bereits getödtete, an der Pannerſtange befeſtigt und als gebunden und unſchädlich geworden, dargeſtellt werden müſſen. Außerdem wird uns auch nirgends geſagt, daß die eherne Schlange an der Pannerſtange angebunden oder angenagelt, ſondern nur, daß ſie irgendwie an derſelben angebracht worden ſey; es wird ſomit die Feuerſchlange nicht als überwunden und unſchädlich gemacht dargeſtellt, ſondern ſie wird nur an einer Pannerſtange erhöht, damit ſie weithin ſichtbar ſey. Nicht die Weiſe, wie die eherne Feuerſchlange an der Pannerſtange befeſtigt war, kommt daher in Betracht bei der Frage, weshalb Jehovah den Blick des nach Heilung Verlangenden zu ihr ſich erheben hieß, ſondern nur dies, daß es gerade eine Feuerſchlange war, die weithin ſichtbar gemacht wurde und zu der der Blick ſich erheben mußte. Die eherne Feuerſchlange war dem Iſraeliten ein Bild der Strafe, mit welcher ſeine Sünde, nämlich ſein Murren, von Jehovah heimgeſucht worden war. Indem nun der Gebiſſene, um Heilung zu erlangen, ſeinen Blick zu dem ehernen Bilde der todbringenden Feuerſchlange erheben mußte, wurde ihm die Heilung nur unter der Bedingung zu Theil, daß er ſich die Strafe, welche er durch ſeine Sünde verwirkt hatte und deren Anfang er auch bereits in dem Biſſe der Schlange erduldet hatte, vor deren letzten Folgen, dem Tode, er aber bewahrt zu bleiben verlangte, vor die Augen, die Seele und das Gewiſſen führen ließ. Durch den Aufblick zur ehernen Schlange ſollte alſo Heilung erfolgen, aber nur unter der Bedingung, daß man ſich an die verdiente Strafe erinnern ließ und dieſelbe wohl zu Herzen faßte. Die Sündenvergebung und Straferlaſſung ſollte nicht erfolgen, ohne daß zugleich die rechte Sündenerkenntniß gewirkt war. — In der ſpäteren Zeit, als in Iſrael der Bilderdienſt immer weiter um ſich griff, muß nach 2 Kön. 18, 4. auch ein falſcher Dienſt der ehernen Schlange begonnen und ſich bis auf die Tage des Hiskias fortgeſetzt haben. Dies veranlaßte den frommen König bei ſeinem Eifer für den reinen Jehovahcultus, mit den anderen Denkmälern des Götzen- und Bilderdienſtes auch das eherne Schlangenbild zu zerſtören. Das Wort נְחֹשְׁתָן a. a. O. bedeutet nichts Weiteres als „der Eherne“, nämlich der eherne Saraph (vgl. Ewald, ausf. Lehrb., §. 163).

Im Neuen Teſtamente geſchieht der ehernen Schlange in dem Geſpräche Jeſu mit Nikodemus Erwähnung (Joh. 3, 14. 15.). Es ſagt nämlich an dieſer Stelle der Herr, daß, gleichwie Moſes in der Wüſte die Schlange erhöht habe, alſo auch des Menſchen Sohn erhöht werden müſſe, damit jeder Glaubende in ihm ewiges Leben habe. In dieſem Geſpräche zeigt Jeſus dem Phariſäer, was geſchehen müſſe, damit der Menſch das Reich Gottes ſehe; und zwar nennt er ihm zuerſt die ſubjektive Bedingung, welche an dem einzelnen Menſchen erfüllt werden müſſe, nämlich die Wiedergeburt (V. 3—13), und ſodann die objektive Bedingung, infolge deren erſt der in der Wiedergeburt gewirkte Glaube in des Menſchen Sohne das ewige Leben gewinnen könne (V. 14 ff.). Dieſe letztere Bedingung beſteht darin, daß des Menſchen Sohn gleich der Schlange in der

Wüſte erhöht werde. Haben wir nun oben richtig erkannt, welches die eigenthümliche Bedeutung der von Moſes aufgerichteten ehernen Schlange war, ſo werden wir das οὕτως ὑψωθῆναι des Menſchenſohnes dahin verſtehen müſſen, daß des Menſchen Sohn für den nach Heilung von ſeinen Schäden, nach der ζωὴ αἰώνιος verlangenden Menſchen zu einem Vermittler dieſer Güter in der Weiſe gemacht wird, daß er gleich der ehernen Schlange als ein Bild der Strafen, welche der Menſch verdient hat und um deren Abwendung er bittet, hingeſtellt wird. Es mußte daher Jeſus den von uns verdienten Tod eines Verfluchten erleiden, damit wir von dem Fluche loskämen. Der Heilung verlangende, gläubige Aufblick zu ihm gewährt uns nun wirklich Heilung und Heil, aber nicht, ohne daß uns ſein an das Kreuz erhöhter Leib zugleich die Strafe vor die Seele führte, welche wir verdient haben und uns hiedurch die Sünde zum Bewußtſeyn bringt, durch welche wir dieſe Strafe verdient haben. Es iſt dies eine, aber eben auch nur eine Seite des großen und vielſeitigen Werkes, durch welches Jeſus unſere Erlöſung zu Wege gebracht hat.

Bezüglich des Begriffes ὑψωθῆναι bei Johannes muß auf den Artikel „Stände Chriſti“ verwieſen werden, woſelbſt die Erhöhung Chriſti behandelt werden ſoll. Außer der oben bereits genannten Literatur und den bekannten Commentaren zum Johannesevangelium iſt etwa noch aufmerkſam zu machen auf Vitringa, obs. sacr. I, 403 sqq.; Huth, serpens exaltatus non Contritoris sed Conterendi imago, Erlang. 1758; Chr. A. Crusius, de typo serpentis aenei, — nach welch' Letzterem die eherne Schlange auf der Panierſtange vorbildet, wie einſt die Strafe der Sünden des Volkes Gottes dem Herzog ihrer Seligkeit ſelbſt auferlegt werden, den Sündern aber die Vergebung durch den Glauben an Ihn widerfahren wird (Delitzſch, bibl. proph. Theol. S. 117); B. Jakobi, über die Erhöhung des Menſchenſohnes, in den Stud. u. Krit. 1835, S. 8 ff.; v. Hofmann, Schriftbeweis II, 1. S. 301 ff.

A. Köhler.

Schlauch, אוֹב, חֵלֶא, נֹאד, נֵבֶל. Im Orient bediente man ſich von jeher, wie noch heute, zum Aufbewahren und zum Transport aller Arten von Flüſſigkeiten, des Weines, des Waſſers, der Milch, des Oeles, nicht, wie bei uns, hölzerner oder irdener Gefäße, ſondern lederner Schläuche (Richt. 4, 19., 1 Moſ. 21, 14 ff., Joſ. 9, 4. 13., 1 Sam. 16, 20. 25, 18., Matth. 9, 17.; vgl. Hom. Odyss. 5, 265 sq.; Herod. 2, 121, 4; Strabo 17. p. 828; Plin. H. N. 23, 27. 28, 18, 73). Dieſelben waren gewöhnlich aus Ziegen- (Hom. Il. 3, 247), ſeltener aus Eſels- (Polyb. 8, 23, 3) oder Kameel-Häuten (Herod. 3, 9) verfertigt, wobei das Rauhe einwärts gekehrt war. Heutzutage bedient man ſich zu Anfertigung der größeren, 1½ bis 2 Eimer faſſenden, Schläuche der Rindshäute, für die kleineren aber der Bocks- und Schafhäute. Bei Wüſtenreiſen ſind ſie ganz unentbehrlich und werden bei jeder Quelle ſorgſam friſch mit Waſſer gefüllt. Hängen ſie im Rauch, ſo ſchrumpfen ſie natürlich zuſammen und verfallen, woraus ſich das Bild Pſ. 119, 83. erklärt; denn weder abſichtlich zum Austrocknen, wie Winer annimmt, noch um den Wein beſſer aufzubewahren, wie Geſenius vermuthete, hat man Schläuche über's Feuer gehängt: das Bild verlangt eine ſchlimme Wirkung, nicht eine gute, auf die Schläuche (ſ. Roſenmüller z. d. St.). Neuer Wein reißt, beſonders ältere, Schläuche leicht entzwei (ſ. Hiob 32, 19., Matth. 9, 17.). Poetiſch heißen Hiob 38, 37. die Wolken „des Himmels Schläuche“. Vom Gebrauch aufgeblaſener Schläuche zum Ueberſetzen von Flüſſen, den ſchon Xenophon (Anab. 3, 5, 9; 2, 4, 28) kennt und der noch heute am Euphrat und Tigris geübt wird, kommt in der Bibel keine Spur vor. Talmudiſche Vorſchriften über die Schläuche, ihr Zubinden u. ſ. w. finden ſich in Mischna Chelim 17, 2; 26, 4. Erläuterungen und Belege zu Obigem finden ſich faſt in allen Reiſebeſchreibungen in der Levante, z. B. bei Niebuhr, Reiſe I, S. 212; Burckhardt's Reiſen in Syrien II, S. 748. 770. 784; Robinſon, Paläſt. I, S. 54. 385. 407. II, S. 405. 714; Schubert III, S. 40; Ruſſegger, Reiſen II, 1. S. 425. Rüetſchi.

Schleiermacher, Fr. Dan. Ernſt, ſ. am Ende des Bandes.

Schleſien. Obgleich es wahrſcheinlich iſt, daß ſchon in früheſter Zeit unter den in Schleſien wohnenden Deutſchen manche Chriſten geweſen ſeyn mögen, ſo kann doch Schleſien erſt zu den chriſtlichen Ländern gerechnet werden ſeit den Zeiten Mieczislaw's, des Herzogs von Polen, zu deſſen Reiche damals Schleſien gehörte. Mieczislow ſchloß ſich dem deutſchen Kaiſer an, hatte eine chriſtliche böhmiſche Prinzeſſin Dombrowko geheirathet, ließ ſich 966 ſelbſt taufen und gebot, daß am Sonntag Lätare, am 7. März, alle Heiden in Schleſien ſich taufen laſſen ſollten. Die Götter wurden in den Fluß geworfen, daher dieſer Sonntag noch lange den Namen „der Todtenſonntag" beibehalten hat. Das erſte Bisthum in Schleſien wurde zu Smogra, 8 Meilen von Breslau, gegründet. Die erſten Biſchöfe und Geiſtlichen wurden aus Rom geſandt. Das Bisthum gehörte zunächſt dem Metropolitanverband von Mainz, dann zu dem im Jahre 967 errichteten Erzbisthum Magdeburg; aber ſchon unter Otto III. wurde es dem Erzbisthum Gneſen einverleibt. Unter dem vierten Biſchof, Leonhard, der 1036 ſein Bisthum antrat, ward der Biſchofsſitz von Smogra nach Pitſchen (Pizinum) im Fürſtenth. Liegnitz, verlegt. Der Biſchof Timotheus endlich verlegte im J. 1052 den Sitz des Biſchofs nach Breslau. In der früheſten Zeit mögen von Böhmen und Mähren aus manche Heiden in Schleſien bekehrt worden ſein, daher der Einfluß der orientaliſchen Kirche ſich bis hierher erſtreckt haben kann; doch im 10. Jahrhundert wurde Schleſien ganz abhängig von römiſcher Autorität. In der Mitte des 12. Jahrhunderts ließen ſich Ciſtercienſermönche bei Breslau nieder. Bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts lebten die Geiſtlichen Schleſiens im Eheſtande, erſt 1197 wurde ihnen der Cölibat geboten, doch wurde erſt ſeit 1219 das Gebot gehalten. Im 14. Jahrhundert durchzogen die Geißelbrüder Schleſien, verfielen aber in ſolche Zuchtloſigkeiten, daß ihre Proceſſionen nicht mehr geſtattet wurden. Im 15. Jahrhundert wandten ſich die Huſſiten aus Böhmen an die Schleſier und baten ſie um Hülfe, doch dieſe blieben auf Seite des Kaiſers; übrigens gab es auch in Schleſien viele Anhänger der Lehre Huß's. Erſt 1426 fielen die Huſſiten feindlich in Schleſien ein und verwüſteten einen Theil des Landes. Spätere ſchleſiſche Fürſten, wie die von Liegnitz und Oels, waren Nachkommen des utraquiſtiſchen Königs Georg Podiebrad von Böhmen. Nach der Beilegung der Huſſitenkriege ſuchte der päbſtliche Legat Johann Capiſtranus die huſſitiſche Lehre in Schleſien zu unterdrücken.

Mit Freuden wurde die Reformation in Schleſien aufgenommen; des Ablaßhandels war das Volk in Schleſien eben ſo überdrüſſig, wie die Völker anderer Länder, ſo daß ſelbſt das Domcapitel, obgleich durchaus nicht der Reformation geneigt, ſchon im Jahre 1518 beſchloß, ſich dem Ablaßhandel zu widerſetzen. Günſtiger für die Reformation geſinnt, als das Domcapitel, waren die Biſchöfe zu Breslau bis an das Ende des dritten Viertels des 16. Jahrhunderts, von da an wandten auch dieſe freilich alle Kräfte zur Unterdrückung des Evangeliums an. Die erſte evangeliſche Predigt fand Statt zu Neukirch, einem Dorfe, das dem Freiherrn von Zedlitz gehörte, der früher ein Anhänger von Huß geweſen war; er ſtarb in einem Alter von 108 Jahren, im J. 1552. Schon 1518 ſchickte ihm Luther auf ſeinen Wunſch Melchior Hoffmann, den erſten evangeliſchen Geiſtlichen Schleſiens, der zunächſt Kaplan, ſeit 1526 Ortsgeiſtlicher war. In Breslau wurde durch Johann Heß unter dem Einfluß des Magiſtrats 1523 die Reformation eingeführt. Am 10. April 1524 hielt er auf Verlangen des Magiſtrats eine Diſputation mit den Katholiken. Heß und der bedeutendſte evangeliſche Prediger neben ihm, Maibanus, verheiratheten ſich im Jahre 1525, zwei Franciskaner ſchon 1523.

In den einzelnen Fürſtenthümern, aus denen damals Schleſien beſtand, verbreitete ſich die Reformation auf folgende Weiſe. In den Fürſtenthümern Liegnitz, Brieg und Wohlau regierte damals Friedrich II., ein Enkel Georg Podiebrod's, der ſchon 1524 die Reformation einführte, in Liegnitz und Wohlau ſchon 1527 eine General-Kirchenviſitation halten und 1534 eine Kirchenordnung und Agende unter Beirath des Kur-

fürſten von Sachſen verfertigen ließ. Zuerſt erhielten alle drei Fürſtenthümer einen Superintendenten, 1553 wurde für jedes Fürſtenthum ein Superintendent ernannt, ſeit 1583 führte der Superintendent in Liegnitz auch die Oberaufſicht über Wahlau. Anfangs beſtanden die Conſiſtorien zu Liegnitz und Brieg nur aus Geiſtlichen, ſeit 1613 aus theils Geiſtlichen, theils Weltlichen. Nachtheilig für die evangeliſche Kirche war, daß ſich durch Kaspar Schwenckfeld von Oſſig, der ſich am Hofe Friedrich's II. aufhielt, die Sekte der Schwenckfelder bildete. Der Stifter ſelbſt mußte ſchon im J. 1528 Schleſien verlaſſen, aber ſeine Anhänger erhielten ſich, aller Verfolgungen ungeachtet, bis auf die neueſte Zeit. Auch Wiedertäufer fanden ſich in Liegnitz, wurden aber hart verfolgt; Friedrich II. ließ ihren Predigern die Ohren abſchneiden. Dazu kam endlich, daß der Fürſt Georg Rudolf 1614 zur reformirten Confeſſion übertrat und einen reformirten Hofprediger einſetzte. Er ſelbſt trat 1623 wieder zur lutheriſchen Kirche zurück, aber die Fürſten von Brieg blieben, ſeit Johann Caſimir 1611 zur reformirten Kirche übertrat, bei derſelben, was manche ſtörende Verhältniſſe herbeiführte. Im Fürſtenthum Liegnitz gab es im 16. Jahrhundert 109 evangeliſche Kirchen und Kapellen für 76 Gemeinden, im Fürſtenthum Brieg 145 Kirchen und Kapellen für 92 evangeliſche Gemeinden, in Wahlau 44 Kirchen für 35 Gemeinden.

Im Fürſtenthum Oels wurde der evangeliſch gewordene Herzog Karl I. wieder katholiſch, ſeine Söhne aber führten 1536 die Reformation ein, gaben 1538 eine Kirchenordnung, 1573 eine neue, die mehrmals revidirt iſt. Die Fürſten errichteten ein Conſiſtorium und ernannten einen Superintendenten. Das Fürſtenthum Oels umfaßte 77 Kirchen und Kapellen für 55 Gemeinden. Das Gebiet der Stadt Breslau zählte 14 evangeliſche Kirchen für 8 Gemeinden. Im Fürſtenthum Münſterberg wurde die Reformation 1538 durch die Herzöge von Oels eingeführt, aber ſchon 1550, als Kaiſer Ferdinand I. das Land in Beſitz nahm, gehemmt, das evangeliſche Kirchenregiment 1569 aufgehoben, die evangeliſche Predigt hielt ſich aber in den Städten bis 1629, auf den Dörfern bis 1653, dann wurden den Evangeliſchen alle 36 Kirchen für die 29 Gemeinden genommen. In Sagan war die Reformation ſchon 1522 heimlich eingeführt; das Fürſtenthum gehörte damals dem Herzog Georg von Sachſen. Als Sagan 1549 an den Kaiſer überging, erhielt ſich doch das Evangelium auf dem Lande bis 1668, dann wurden alle 45 Kirchen der 34 Gemeinden weggenommen. Im Fürſtenthum Teſchen wurde die Reformation 1540 eingeführt, allein als der Fürſt 1613 katholiſch wurde, wurden viele Kirchen weggenommen, die übrigen 1654, als Teſchen an Böhmen fiel. Es gab in Teſchen 63 Kirchen und 59 evangeliſche Gemeinden. In der Grafſchaft Glatz verbreitete ſich die Reformation von 1531 an, ſie gewann ſolchen Raum, daß nur eine Kirche zu Alt-Wilmsdorf katholiſch blieb. Als aber Kaiſer Ferdinand II. ſeinem Bruder Karl, dem Biſchof von Breslau, die Grafſchaft 1622 ſchenkte, vertrieb dieſer die evangeliſchen Geiſtlichen und zog die Kirchen ein. Es gab in der Grafſchaft 79 evangeliſche Kirchen und 62 Gemeinden. Das Fürſtenthum Jägerndorf wurde 1533 unter Georg von Brandenburg evangeliſch, 1567 fiel es an Brandenburg, bekam 1607 wieder einen eigenen Fürſten, der zur reformirten Kirche gehörte, 1624 wurde es dem Fürſten von Lichtenſtein gegeben, ſeine Dragoner vertrieben 1629 die evangeliſchen Geiſtlichen und nahmen die Kirchen weg; es gab ungefähr 27 evangeliſche Kirchen und 26 Gemeinden. In der Herrſchaft Pleß wurde das Evangelium ſchon 1520 verkündigt und 1592 wurde eine evangeliſche Kirchenordnung eingeführt, aber 1632 vertrieben die Lichtenſteiner die evangeliſchen Geiſtlichen, 1654 wurden die Kirchen weggenommen und 1661 der letzte Superintendent entfernt. Es gab hier 35 evangeliſche Kirchen und 28 Gemeinden. Die Herrſchaft Ober-Beuthen ſtand zur Zeit der Reformation unter dem Markgrafen Georg von Brandenburg und bekam damals eine evangeliſche Kirchenordnung; 1624 kam die Herrſchaft an den Kaiſer Ferdinand II., 1629 wurden die 18 evangeliſchen Kirchen den 17 Gemeinden weggenommen. Die Herrſchaft Palniſch-Wartenberg wurde ungefähr 1560 evangeliſch, 1654 wurden die 24 Kirchen den 23 evangeli-

Digitized by Google

ſchen Gemeinden weggenommen. In der Herrſchaft Trachenberg wurden die Verhältniſſe der Evangeliſchen erſt 1577 geordnet, 1635 wurde die Herrſchaft kaiſerlich, 1654 wurden die 11 evangeliſchen Kirchen den 10 Gemeinden weggenommen. Die Herrſchaft Militſch hatte ſchon 1525 evangeliſche Predigt, die 8 Kirchen der 5 Gemeinden wurden 1654 weggenommen. In Niederſchleſien gab es im Fürſtenthum Breslau 129 evangeliſche Kirchen und 115 Gemeinden; 1654 wurden alle weggenommen. Im Fürſtenthum Glogau gab es 195 evangeliſche Kirchen für 168 Gemeinden, die alle 1654 genommen wurden. Im Fürſtenthum Jauer gab es 134 Kirchen für 108 Gemeinden, die ſämmtlich von den Katholiken eingezogen wurden. Im Fürſtenthum Schweidnitz gab es 165 evangeliſche Kirchen für 130 Gemeinden, die ſämmtlich weggenommen wurden. In Oberſchleſien fand die Reformation dadurch um ſo leichter durch den Umſtand Eingang, daß Markgraf Georg von Brandenburg Ratibor und Oppeln regierte, aber ſchon im J. 1558 wurde es vom Kaiſer Georg's Sohn entzogen, daher die Reformation hier nie recht emporkommen konnte, durch den weſtphäliſchen Frieden gingen ſämmtliche Kirchen verloren. Im Fürſtenthum Neiſſe gab es 14 Kirchen und 12 Gemeinden, in Oppeln und Ratibor 68 Kirchen und 64 Gemeinden, in Troppau 34 Kirchen und 30 Gemeinden. Die brandenburgiſche Kirche zu Halt-Großburg mitten in Schleſien hielt ſich durch brandenburgiſchen Schutz. Die Summe aller evangeliſchen Kirchen war demnach 1475, von denen 1105 den Evangeliſchen genommen wurden, unter dieſen waren von ihnen neu begründet oder wieder hergeſtellt und verbeſſert 151, durch Vertrag oder Kauf und Schenkung evangeliſch geworden 22. Es blieben den Evangeliſchen noch 345 Kirchen.

Welche Gräuel waren mit der Wegnahme dieſer Kirchen verbunden, welche Leiden haben die Evangeliſchen des 16. und 17. Jahrhunderts in Schleſien erdulden müſſen! Schon 1528 erſchien ein Mandat des Königs Ferdinand, die evangeliſche Lehre auszurotten, dagegen proteſtirten der Herzog Friedrich II. von Liegnitz und die Stadt Breslau. Auf dem Reichstag zu Speier bat der Abgeſandte des Domcapitels zu Breslau, wenn etwas Vortheilhaftes für die Lutheraner feſtgeſetzt werde, ſo möge dies doch den königlichen Erblanden nicht zu gute kommen, denn Böhmen, mithin auch Schleſien, brauche den Reichsbeſchlüſſen nicht gehorſam zu ſeyn, wenn ſie den Satzungen des böhmiſchen Königreichs entgegen ſeyen. Dieſer Grundſatz ward von dem öſterreichiſchen Hauſe ſeitdem fortwährend angewandt. Bis zur Regierung Rudolph's II. ging es den Evangeliſchen noch erträglich, dann aber nahm die Bedrückung durch die Jeſuiten überhand; daher war bei den Evangeliſchen großer Jubel, als ſie 1609 für 300000 Gulden den Majeſtätsbrief erlangten, in welchem ihnen gleiche Rechte mit den Katholiken und vollkommene Freiheit in ihren kirchlichen Angelegenheiten zugeſprochen war. Allein wie wurden dieſe Verſprechungen gehalten? Der katholiſch gewordene Fürſt von Teſchen ſchickte den Evangeliſchen den Majeſtätsbrief zerſchnitten zurück. In Neiſſe wurde der evangeliſche Gottesdienſt gänzlich unterſagt, den Evangeliſchen ſogar das Bürgerrecht verweigert. In Ratibor wurden diejenigen, welche die Proceſſion nicht mitmachen wollten, mit Geldſtrafen belegt, vier Evangeliſche ¾ Jahre gefangen gehalten und ihre Kirche geſchloſſen. Im 30jährigen Kriege ward von Ferdinand II. 1628 der Beſchluß gefaßt, alle Evangeliſche in Schleſien zur katholiſchen Kirche mit Gewalt zurückzuführen. Die Lichtenſteiner Dragoner, Seligmacher genannt, wurden abgeſandt, das Werk zu vollführen. Sie begannen in Glogau, wo unter 1200 Bürgern nur 140 katholiſch waren, dennoch gehörte dort den Evangeliſchen von 8 Kirchen nur eine, auch dieſe wurde mit Gewalt genommen und nur derjenige wurde von Einquartierung befreit, der katholiſch wurde; ſo ging's im ganzen Fürſtenthum Glogau, auch in Schweidnitz, Jauer, Sagan u. ſ. w. In Löwenberg vertheidigten die Frauen muthiger als die Männer ihren Glauben; als die Lichtenſteiner einzogen, waren alle Einwohner entflohen, ſo daß die Dragoner nur rauben und plündern konnten. Im Prager Frieden 1635 waren die ſchleſiſchen Erbfürſtenthümer in Bezug auf die evangeliſche Religion der kaiſerlichen Gnade

überlaſſen. Schon 1636 durchzog eine Schlüſſel-Commiſſion das Land, um die evangeliſchen Kirchen zu ſchließen, die Prediger abzuſetzen und den Evangeliſchen das Bürgerrecht zu entziehen. Im weſtphäliſchen Frieden wurde nur den mittelbar unter dem Kaiſer ſtehenden ſchleſiſchen Fürſtenthümern ihre Religionsfreiheit beſtätigt, die unmittelbaren Unterthanen des Kaiſers dagegen durften nur in der Nachbarſchaft und außerhalb Landes ihren Gottesdienſt feiern, nur drei Friedenskirchen durften zu Schweidnitz, Jauer und Glogau außerhalb der Mauer erbaut werden, aus Bindwerk und Lehm. Als 1653, 1654 und 1668 alle evangeliſche Kirchen weggenommen wurden, predigten die abgeſetzten Prediger als Buſchprediger in Wäldern und auf Wieſen. Das Volk kam oft mit Waffen, ihren Gottesdienſt zu vertheidigen. Wenn ein ſolcher Prediger gefangen genommen wurde, blieb er oft lebenslang gefangen. Zuweilen kamen brandenburgiſche und ſächſiſche Prediger verkleidet über die Gränze. Viele evangeliſche Schleſier wanderten nach der Lauſitz, nach Polen und Brandenburg aus. Für die Evangeliſchen, welche in Schleſien blieben und ihrer Kirchen beraubt waren, wurden Zufluchtskirchen an den Gränzen erbaut, zum Theil Schuppen und Bretterbuden, in Sachſen 10, in Brandenburg 7, in Polen 2, in Schleſien ſelbſt zu Liegnitz und Wohlau je 2. Als im J. 1675 die Fürſten von Liegnitz, Brieg und Wohlau ausſtarben und auch dieſe Fürſtenthümer dem Kaiſer unmittelbar unterworfen wurden, wurde auch hier die evangeliſche Kirchenverfaſſung aufgehoben und eine Kirche nach der anderen den katholiſchen Geiſtlichen übergeben; auf dieſe Weiſe verloren die Evangeliſchen bis 1707 noch 114 Kirchen, ſo daß ſie im Ganzen bis zu dieſer Zeit 1219 Kirchen verloren haben, darunter 196, die ſie ſelbſt erbaut oder durch Vertrag erworben haben. Es blieben den Evangeliſchen nur noch 221 Kirchen. Da brachte der König von Schweden, Karl XII., Hülfe im Jahre 1707. Wie dringend die Noth war, zeigt das Beiſpiel der betenden Kinder im Jahre 1707. Schaaren von Kindern in dem Alter von 5—15 Jahren kamen aus eigenem Triebe täglich zweimal, Morgens und Abends, unter freiem Himmel zuſammen, um zu beten, veranlaßt wahrſcheinlich durch die öffentlichen Gebete der ſchwediſchen Soldaten. Auf die Frage, warum ſie beteten, gaben ſie zur Antwort: „Wir beten um unſere Kirchen.“ Im Gebirge fing dies an, zog ſich nach Breslau hin und dauerte einige Monate; dann erkaltete der Eifer, es traten Unordnungen ein, die Kinder wurden in die Kirchen gewieſen, worauf denn dieſe Erſcheinung bald ein Ende nahm.

Durch die Altranſtädter Convention mit Kaiſer Joſeph I. wurde feſtgeſetzt, daß die in den Fürſtenthümern Liegnitz, Brieg, Wohlau, Oels, Münſterberg und im Landgebiet der Stadt Breslau ſeit dem weſtphäliſchen Frieden weggenommenen Kirchen wiedergegeben, die Conſiſtorien wieder hergeſtellt werden ſollten, daß Jedermann in benachbarten und auswärtigen Kirchen kirchliche Handlungen ſollte vornehmen dürfen, wenn nur der Ortspfarrer nicht dabei verliere, daß der evangeliſche Hausgottesdienſt ſollte geſtattet ſeyn und die Evangeliſchen zu öffentlichen Aemtern ſollten zugelaſſen werden. In Folge deſſen wurden den Evangeliſchen 121 Kirchen zurückgegeben, außerdem wurde ihnen erlaubt, 6 Gnadenkirchen zu bauen. Im Jahre 1741 gab es in Schleſien 352 evangeliſche Kirchen. Als Friedrich II. 1740 Schleſien eroberte, erklärte er, den gegenwärtigen kirchlichen Zuſtand beſtehen laſſen zu wollen, er beſtätigte dies in den Friedensſchlüſſen, nur 5 nach dem weſtphäliſchen Frieden weggenommene Kirchen mußten herausgegeben werden. Friedrich bewilligte die Bitten der evangeliſchen Gemeinden, neue Kirchen erbauen zu dürfen, demnach entſtanden bis zu ſeinem Tode 212 neue evangeliſche Kirchen, die freilich zum Theil kaum dieſen Namen verdienten, auch in der That nur Bethäuſer genannt wurden. Es bildete ſich hierbei neben dem Patronatsverhältniß das der Collatur, wornach der Gutsherr nicht allein die Ernennung des Pfarrers hat, ſondern die Gemeinde an der Wahl Theil nimmt. Da nicht überall neue Kirchen entſtanden, ſo kam auch damals das Verhältniß der Gaſtgemeinden auf, die ſich nicht immer zu derſelben Kirche hielten und deren Glieder ſich theilweiſe dieſer, theilweiſe jener Gemeinde anſchloſſen. Die Evangeliſchen blieben auch den katholiſchen Pfarrern für die

Accidentia verpflichtet, ja ihre Prediger durften keine Amtshandlungen verrichten ohne der katholiſchen Pfarrer Erlaubniß. Dies dauerte jedoch nur bis 1750. Damals wurden die Bethäuſer zu Parochialkirchen ernannt und die evangeliſchen Gemeinden den katholiſchen gleichberechtigt gegenübergeſtellt. Auch im Hubertsburger Frieden verpflichtete ſich der König, die katholiſche Religion in Schleſien in dem Zuſtande zu laſſen, in dem ſie vor den Friedensunterhandlungen geweſen ſey, doch unbeſchadet der Gerechtſame der Proteſtanten. Auch die Reformirten erbauten ſich eigene Gotteshäuſer und bildeten 7 Gemeinden. Ferner wurden 16 Militärgemeinden errichtet. Die Herrnhuter endlich durften in den 4 Gemeinden Schleſiens ebenfalls 4 Gotteshäuſer bauen. Die Conſiſtorien gingen ein, an ihre Stelle traten die Oberconſiſtorien zu Breslau und Glogau und das zu Oppeln für Oberſchleſien, aus weltlichen Räthen beſtehend, mit Hinzuziehung eines Geiſtlichen, der aber nur berathende Stimme hatte. Die beiden Conſiſtorien zu Oels und Breslau blieben beſtehen, wurden aber dem Oberconſiſtorium zu Breslau untergeordnet. Von Friedrich's II. Tode bis 1810 vermehrten ſich die evangeliſchen Kirchen noch um 20, ſo daß die Zahl der evangeliſchen Kirchen, öſterreichiſch Schleſien mitgerechnet, 632 betrug. Im Jahre 1810 wurden die Oberconſiſtorien aufgehoben und an ihre Stelle traten die Abtheilungen für Cultus und Unterricht in den Regierungen zu Breslau und Liegnitz, ſeit 1820 auch zu Oppeln. Seit 1812 mußte, was 1758 aufgehoben war, der Zehnten wieder an die Geiſtlichen der Kirche entrichtet werden, die ihn vor 1758 empfangen hatten; das war ein großer Gewinn für die katholiſche Kirche, eine Laſt für die Evangeliſchen. Im Jahre 1815 wurde wieder ein eigenes Provinzial-Conſiſtorium für Schleſien errichtet, das ſein Hauptaugenmerk auf eine neue Diöceſan-Eintheilung richtete, die bisher in der neu erworbenen Lauſitz gar nicht ſtattgefunden hatte. Nach dieſer Eintheilung gab es in Schleſien 41 Superintendenturen, öſterreichiſch Schleſien nicht mitgerechnet, außerdem gab es eine reformirte Superintendentur. Die Zahl aller Kirchen, öſterreichiſch Schleſien eingeſchloſſen, betrug 772. Die von dem König 1817 gewünſchte Union mit den Reformirten (es gab damals 8 reformirte Gemeinden in Schleſien) fand Eingang, ſtieß dann aber auch bald, als 1821 die neue Agende erſchien, auf Widerſpruch, hauptſächlich durch Prof. Scheibel in Breslau. Im J. 1828 erhielt, wie jede preußiſche Provinz, auch Schleſien einen Generalſuperintendenten. Dieſer ſteht unmittelbar unter dem Miniſter, iſt Direktor im Conſiſtorium, beaufſichtigt perſönlich die evangeliſchen Kirchen, ordinirt die Geiſtlichen, nimmt an den Prüfungen der Candidaten Theil, viſitirt die Superintendenturkirchen alle 4—6 Jahre, iſt ſtimmfähig in den Regierungsabtheilungen für Kirchen- und Schulweſen und kann dort gefaßte Beſchlüſſe zur höhern Entſcheidung bringen. Im Jahre 1854 wurde das Präſidium im Conſiſtorium dem Generalſuperintendenten gemeinſchaftlich mit einem weltlichen Direktor übertragen. Im Jahre 1843 wurden Kreisſynoden und 1844 eine Provinzialſynode gehalten, doch wurden dieſe noch nicht bleibend eingeführt. Die neue kirchliche Gemeindeordnung vom Jahre 1850 iſt erſt bei etwa 250 Gemeinden eingeführt. Im J. 1851 wurde auch die Zehntabgabe wieder auf den Standpunkt von 1758—1812 zurückgeführt. Im Jahre 1829 kam die Agende mit beſonderen Beſtimmungen und Zuſätzen für die Provinz Schleſien von Neuem heraus; obgleich man jetzt auf die hiſtoriſchen Grundlagen mehr Rückſicht nahm, war doch durch das harte Benehmen der Beamten und die wenige Rückſicht, die man auf das Gewiſſen der Lutheraner genommen hatte, der Widerwille gegen die Agende im Wachſen. Viele Lutheraner wanderten aus, und die im Lande bleibenden verharrten in ihrem Widerſpruch gegen die Union, auch als 1834 erklärt wurde, daß die Union kein Aufgeben des Glaubensbekenntniſſes bezwecke. Einen ruhigeren Charakter nahm dieſe Spaltung erſt an, als den ſeparirten Lutheranern im J 1845 ein eigenes Ober-Kirchencollegium, das unmittelbar unter dem Miniſterium ſteht, gegeben wurde. Im Jahre 1845 gab es ungefähr 8100 ſeparirte Lutheraner in Schleſien, 1852 13000, in eigene Superintendenturen eingetheilt. Die ſeit 1845 aufkommenden lichtfreundlichen und deutſch-katholiſchen (38 in Schleſien) Gemeinden gehen ihrem

Untergang entgegen. Das Verhältniß zu den römiſchen Katholiken iſt in den letzten Jahren wieder ein gereizteres geworden. In den Miſchehen müſſen nach den Verordnungen des Staats alle Kinder der Confeſſion des Vaters folgen, aber die Katholiken trauen nicht ohne das Verſprechen der katholiſchen Kindererziehung.

Die 50 evangeliſchen Diöceſen ſind auf folgende Weiſe über Schleſien vertheilt, die Seelenzahl iſt nach Anders aus dem Jahre 1853 angegeben:

Regierungsbezirk Breslau.

Diöceſe.	Seelenzahl.	Pfarreien.	Prediger.
1. Breslau I. . . .	91627	17	22
2. Breslau II.*) . .	24484	9	11
3. Brieg	42981	23	24
4. Glatz-Münſterberg	8205	11	11
5. Guhrau-Herrnſtadt	30280	11	14
6. Militſch	50050	9	13
7. Namslau-Wartenberg	44851	9	16
8. Neumarkt . . .	28598	13	15
9. Nimptſch-Frankenſtein	43049	29	30
10. Oels	59942	32	35
11. Ohlau	25875	11	12
12. Schweidn.-Reichenbach	78448	16	22
13. Steinau II. . .	10564	10	11
14. Steinau II. . .	13260	10	10
15. Strehlen . . .	23466	15	15
16. Striegau-Waldenburg	64765	16	20
17. Trebnitz . . .	38419	19	22
18. Wahlau . . .	21986	13	15
	700850	273	318

Regierungsbezirk Liegnitz.

Diöceſe.	Seelenzahl.	Pfarreien.	Prediger.
19. Balkenhain . . .	18060	9	10
20. Bunzlau I. . . .	27937	11	12
21. Bunzlau II. . .	23300	12	12
22. Freiſtadt . . .	40635	10	13
23. Glogau	54492	17	20
24. Görlitz I. . . .	32480	13	19
25. Görlitz II. . . .	16779	12	14
26. Görlitz III. . .	15615	12	12
27. Goldberg . . .	25810	13	14
28. Grünberg . . .	36532	13	13
29. Haynau	23293	12	13
30. Hirſchberg . . .	50752	22	26
31. Hoyerswerda . .	25443	14	18
32. Jauer	19223	8	10
33. Landshut . . .	26301	9	11
34. Lauban I. . . .	27797	12	14
Transport	464449	199	231

*) Dieſe Diöceſe iſt ſeit Juli 1856 aufgehoben, und zwar iſt Auras und Dyhernfurt zur Diöceſe Wohlau geſchlagen, Groß-Burg und Markt-Bohrau zur Diöceſe Strehlen, Sillmenau zur Diöceſe Ohlau, Wiltſchau zur Diöceſe Nimptſch, Groß-Nädlitz zur Diöceſe Oels. Die Parochie der reformirten Breslauer Hofkirche iſt unter die unmittelbare Inſpection des Generalſuperintendenten und des Oberconſiſtoriums geſtellt. Woher die erſt im Entſtehen begriffene Parochie Gnichwitz gekommen iſt, wird nicht angegeben.

Diöceſe.	Seelenzahl.	Pfarreien.	Prediger.
Transport	464449	199	231
35. Lauban II. . . .	30541	13	18
36. Liegnitz	35909	14	18
37. Löwenberg I. . .	25511	10	11
38. Löwenberg II. . .	22533	11	14
39. Lüben I. . . .	16621	10	10
40. Lüben II. . . .	13535	11	12
41. Parchwitz . . .	23050	18	19
42. Rothenburg I. . .	23237	14	16
43. Rothenburg II. .	28650	13	16
44. Sagan	38511	14	17
45. Schönau . . .	25136	18	18
46. Sprottau . . .	23857	7	8
	771540	352	409

Regierungsbezirk Oppeln.

Diöceſe.	Seelenzahl.	Pfarreien.	Prediger.
47. Kreutzburg . . .	30663	15	18
48. Neiſſe	15625	8	9
49. Oppeln	17339	13	13
50. Pleß	16317	14	14
51. Ratibor	10155	6	7
	90099	56	61

Summe im preuß. Schleſien 1,562489 Seelen, 681 Pfarreien, 788 Prediger.

Dazu kommen noch folgende Militärgemeinden, und zwar unter dem Conſiſtorio zu Breslau 1) Breslau mit 2 Predigern, 2) Glatz mit einem Prediger, 3) Neiſſe mit einem Prediger, 4) Koſel mit einem Prediger, 5) Schweidnitz mit einem Prediger; unter dem Conſiſtorium zu Poſen 6) Glogau mit 2 Predigern. In den übrigen Garniſonorten verwaltet die Civilgeiſtlichkeit die Seelſorge in Bezug auf die Beſatzung.

Die Herrnhuter bilden 5 Gemeinden zu Gnadenberg, Gnadenfeld, Gnadenfrei, Neuſalz und Niesky.

Die ſeparirten Lutheraner bilden 3 Superintendenturen:

1. Die Superintendentur Breslau mit folgenden Parochien: 1) Breslau, 2) Goldſchmieden bei Breslau, 3) Waldenburg, 4) Bernſtadt mit den Neben-Parochien Klein-Ellguth, Schmollen, Deutſch-Marchwitz, Wilkau-Tangau, Galbitz, Oels, 5) Lutzine bei Trebnitz, 6) Schwirtz im Kreiſe Namslau mit den Neben-Parochien Conſtadt, Jeltſch, Glauſcha, Brieg, 7) Ratibor mit den Neben-Parochien Gleiwitz, Neuſtadt, 8) Woiſelwitz im Kreiſe Strehlen mit den Neben-Parochien Münſterberg, Münchhof, Schliefa-Marſchwitz.

2. Die Superintendentur Liegnitz mit den Parochien 9) Liegnitz, 10) Löwenberg-Bunzlau mit den Neben-Parochien Görlitz, Schoosdorf, Volkersdorf, Lorenzdorf, Hartliebsdorf, Warmbrunn, 11) Weigersdorf-Klitten im Kreiſe Rothenburg mit den Neben-Parochien Muskau, (im Brandenburgiſchen: Spremberg, Kottbus, Lübbenau), 12) Freiſtadt mit den Neben-Parochien Sagan, Grünberg, (im Brandenburgiſchen: Friedersdorf, Guben, Sommerfeld, Weltho), 13) Altkranz im Kreiſe Glogau, (im Brandenburgiſchen: die Parochien Reinswalde mit Sorau, Züllichau.

3. Die Superintendentur Militſch mit den Parochien 14) Militſch mit den Neben-Parochien Polniſch-Hammer (und im Polniſchen Pleſchen), dazu gehören noch fünf Parochien im Poſenſchen. Von dort aus (von dem Paſtor in Fraustadt) werden die Gemeinden der ſeparirten Lutheraner in Glogau und in Brieg verwaltet.

Im Jahre 1855 gab es in Schleſien an gottesdienſtlichen Lokalen für die evangeliſche Kirche innerhalb der Landeskirche 868, der ſeparirten Lutheraner 41, alſo 909, darunter ſind 89 Begräbnißkirchen, Kapellen und Betſäle, 5 Militärkirchen, 5 der Brüdergemeinden, 5 Strafanſtaltskirchen, 17 Simultankirchen, nach Abzug derſelben bleiben 788.

In den Zeiten der Bedrängniß im 17. Jahrhundert hat ſich der Reichthum chriſtlicher Erkenntniß vorzugsweiſe auf dem Wege häuslicher Unterweiſung erhalten. Gegen Ende des Jahrhunderts, ſowie im achtzehnten, ſetzte ſich in Schleſien der Pietismus feſt, ohne in Schwärmerei auszuarten. Dieſer Richtung gehörten bis in das letzte Viertel des vorigen Jahrhunderts die Mehrzahl der evangeliſchen Geiſtlichen an, darum fand auch die Brüdergemeinde eine freudige Aufnahme in Schleſien. Dieſe lebendige Erkenntniß des Herrn war aber im Anfange dieſes Jahrhunderts nur noch in kleinen Kreiſen vorhanden, doch blieben die Kirchen noch immer zahlreich beſucht; erſt in neueſter Zeit werden die Kirchen der Rationaliſten leer. Die Wochen-, Paſſions- und Adventpredigten haben ſich erhalten, auch die Katechismuslehren, nur die Geſangbücher ſind moderniſirt (es ſind ihrer jetzt 44 in Schleſien in Gebrauch). Die theologiſche Fakultät in Breslau hat früher das kirchliche Leben eher gehemmt als gefördert, doch war der dort herrſchende Rationalismus nicht ganz ohne chriſtlichen Gehalt, unter Schulz's Autorität wurde doch die Auferſtehung Chriſti immer anerkannt. Im Volke beſchränkte ſich das chriſtliche Leben immer mehr auf äußerliche Kirchlichkeit. Im Jahre 1817 erwachte das neue Leben denn auch in Schleſien, zunächſt in Conventikeln, dann aber auch auf der Kanzel und im Beichtſtuhl, freilich unter vielen Kämpfen und für die ſtrengen Anhänger der Confeſſion, wie für Scheibel, unter mannichfachen Leiden, bis ſie zum Theil zum Lande hinausgedrängt waren. Noch 1830 zählte man kaum 30—40 gläubige Prediger in Schleſien. Seit Ribbeck und Hahn Generalſuperintendenten wurden, wurden die Kämpfe heftiger, aber die Zahl der Gläubigen mehrte ſich. Seit 1840 hörten die Angriffe auf den Glauben mehr und mehr auf; die Miſſion beförderte vorzüglich das neu erwachte Leben, die Rationaliſten ſahen, daß ihre Herrſchaft ein Ende hatte, die öffentlichen Blätter widmeten dem Glauben ihre Aufmerkſamkeit. Im Jahre 1844 gab es nur noch 4 Rationaliſten unter 104 Mitgliedern der Provinzialſynode zu Breslau. Der Unglaube ſammelte ſich um Ronge, und in den freien Gemeinden, wo ſich denn aber doch bald die ganze Haltungsloſigkeit deſſelben zeigte. In dieſer Zeit war die Kirche durch den Beiſtand des Staates äußerlich mehr zu ihrem Rechte gekommen, aber in den Gemeinden fehlte es noch häufig am richtigen Verſtändniß des neuen Lebens. Das Mißlingen der Revolution im Jahre 1848 hatte bei Vielen die Feindſchaft gegen die Kirche geſteigert; dennoch hat der Glaube eine Macht gewonnen, wie er ſie ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts nicht beſeſſen hat. Der Unglaube iſt aus den höheren Ständen auf die niederen übergegangen. In den Städten mangelt es noch jetzt nicht ganz ſelten an gläubigen Paſtoren, beſonders in Breslau, wo der Magiſtrat, der aus Proteſtanten, Katholiken und Juden beſteht, feindſelig gegen das Bekenntniß geſinnt iſt. Sichtbar iſt der Segen der neu errichteten Seminare zu Münſterberg und Steinau ſtatt des eingegangenen zu Breslau. Ein großer Uebelſtand in Schleſien iſt die große Ausdehnung der Kirchſpiele; im Waldenburger, Schweidnitzer, Reichenbacher und Militſcher Kreiſe befinden ſich Parochien in 6—10 Ortſchaften mit 6—9000 Seelen. Bei gemiſchter Bevölkerung befindet ſich eine Parochie von 2—3000 Seelen in 15—20 Dörfern, dabei finden ſich in ſolchen Parochien 3—4 weggenommene Kirchen unbenutzt, weil keine Katholiken da ſind. Die neuen Kirchen haben kein Vermögen, die Pfarrer ſind ſchlecht beſoldet, manche Prediger nehmen die Woche im Durchſchnitt nicht mehr als 2—3 Thaler ein, obgleich ſie nur ein Fixum von 150 Thalern haben. Die Stolgebühren kommen oft nur zur Hälfte ein und die freiwilligen Opfer ſind auf ein Drittheil geſunken. Seit 1843 werden dort, wo es am dringendſten nothwendig iſt, Vikare angeſtellt, ſo daß jetzt 32 Hülfsgeiſtliche angeſtellt ſind. Der Generalſuperintendent hat einen kleinen Fonds zur Begründung des Vikariats geſammelt. Aus dem Centralfonds

zur Erhaltung der evangeliſchen Kirche iſt ein Landdotationsfonds gebildet für evangeliſche Pfarreien in Schleſien; er beſteht aus 20000 Thalern, es iſt aber mindeſtens eine Million erforderlich. Segensreich haben die in neueſter Zeit in mehreren Kreiſen ſtattgefundenen Generalviſitationen gewirkt. Ein großes Hinderniß für das evangeliſche Schulweſen iſt das ſchleſiſche katholiſche Landſchulen-Reglement vom Jahre 1801, indem nach demſelben die Evangeliſchen da, wo im Jahre 1801 eine katholiſche Schule beſtand, derſelben auch dann noch abgabenpflichtig bleiben, wenn ſie auf eigene Koſten eine evangeliſche Schule errichtet haben und ihre Kinder in dieſelbe ſchicken. Daher kommt es, daß in Oberſchleſien noch 1400 evangeliſche Kinder katholiſche Schulen beſuchen müſſen. Mit der katholiſchen Kirche leben die Evangeliſchen äußerlich in Frieden, doch ſtärken und ſammeln ſie ſich im Stillen und warten der Ereigniſſe. Im Jahre 1858 ſind in Schleſien von der evangeliſchen zur katholiſchen Kirche übergetreten 1038 Perſonen, von der katholiſchen zur evangeliſchen 456. In demſelben Jahre haben 436 katholiſche Väter ihre Kinder proteſtantiſch taufen laſſen, dagegen 1389 proteſtantiſche Väter ihre Kinder katholiſch.

In Preußiſch-Schleſien leben nach Dieterici's Tabellen vom Jahre 1855

im Regierungsbezirk	Breslau	485832	Katholiken,
" "	Oppeln	897308	"
" "	Liegnitz	145160	"
	Summa	1,528300	Katholiken.

Das Verhältniß der römiſch-katholiſchen Kirche in Preußen iſt von Neuem geordnet durch das Concordat zwiſchen Pabſt Pius VII. und Friedrich Wilhelm III., welches in Form einer Bulle de animarum salute am 16. Juli 1821 erſchien und am 23. Auguſt deſſelben Jahres die königliche Beſtätigung erhielt. Das exemte Bisthum Breslau erſtreckt ſich über Schleſien (mit Ausnahme der Grafſchaft Glatz und der Herrſchaft Katſcher in Oberſchleſien), die Lauſitz und einige Bezirke in Brandenburg und Pommern. Das dem Fürſtbiſchof und dem Weihbiſchof zur Seite ſtehende Capitel beſteht aus einem Probſten, einem Dechanten, 10 Canonici residentes und 10 Canonici non residentes. Das biſchöfliche Vikariatamt beſteht aus dem Vicarius generalis, 7 geiſtlichen, 4 weltlichen Räthen und einem Syndikus. — Fürſtbiſchöfliche Commiſſariat-Aemter giebt es in Glogau, Hirſchberg, Jauer, Münſterberg, Neiſſe, Oppeln, Ratibor und Pleß. Die Dekanate oder Archipresbyterate ſind folgende:

I. im Regierungsbezirk Breslau:

1) Breslau, die Stadt,
2) Breslau ad St. Mauritium,
3) Breslau ad St. Nicolaum,
4) Bahrau,
5) Brieg,
6) Canth,
7) Frankenſtein,
8) Guhrau,
9) Költſchen,
10) Militſch,
11) Münſterberg,
12) Namslau,
13) Neumarkt,
14) Oels,
15) Preichau,
16) Reichenbach,
17) Reichthal.
18) Striegau,
19) Trachenberg,
20) Wanſen,
21) Palniſch-Wartenberg,
22) Wahlau,
23) Zirkwitz;

II. im Regierungsbezirk Liegnitz:

1) Balkenhayn,
2) Bunzlau,
3) Freyſtadt,
4) Gr.-Glogau,
5) Grünberg,
6) Hirſchberg,
7) Hochkirch,
8) Jauer,
9) Lähn,
10) Landshut,
11) Lauban,
12) Liebenthal,
13) Liegnitz,
14) Naumburg a. d. O.,
15) Sagan,
16) Schlawa,
17) Schwiebus (Regier.-Bezirk Frankfurt),
18) Sprottau;

III. im Regierungsbezirk Oppeln:

1) Beuthen,	10) Lohnau,	19) Pleß,
2) Badland,	11) Loslau,	20) Pogrzebin,
3) Groß-Dubinsko,	12) Lublinitz,	21) Ratibor,
4) Falkenberg,	13) Neiſſe,	22) Rasenberg,
5) Friedewalde,	14) Neuſtadt,	23) Schalkawitz,
6) Gleiwitz,	15) Oppeln,	24) Sohrau,
7) Ober-Glogau,	16) Ottmachau,	25) Groß-Strehlitz,
8) Grottkau,	17) Patſchkau,	26) Toſt,
9) Kaſtenthal,	18) Peiskretſcham,	27) Ujeſt,

28) Ziegenhals, 29) Züls.

Nach Dieterici's Tabellen vom Jahre 1855 gab es in Schleſien

	Mutterkirchen.	Tochterkirchen.	Gottesdienſtl. Gebäude ohne Parochialrechte.	Pfarrer.	Kaplane, Vikare ꝛc.
im Reg.-Bezirk Breslau	343	115	135	260	174
„ „ Oppeln	321	167	180	319	181
„ „ Liegnitz	259	65	41	141	57
Summe	923	347	356	720	412
	1270			1132	

Im Regierungsbezirk Breslau exiſtiren 5 Klöſter mit 32 Brüdern und 103 Schweſtern,
„ „ Oppeln „ 4 „ „ 23 „ „ 5 „
Zuſammen 9 Klöſter mit 55 Brüdern und 108 Schweſtern.

Die Grafſchaft Glatz bildet eine Erzdechantei mit 36 Pfarreien, 5 Localien und einer Expoſitur. Sie gehört zur Erzdiöceſe Prag. Stellvertreter des Erzbiſchofs iſt der Großdechant, der Pfarrer zu Habelſchwerdt. Der Diſtrikt Katſcher in Oberſchleſien ſteht unter der Leitung des Erzbiſchofs von Ollmütz; ſein Stellvertreter iſt der Dekan und Pfarrer zu Katſcher. Der Diſtrikt beſteht aus 4 Dekanaten, 31 Pfarreien, 7 Adminiſtraturen und 4 Localien.

Die Katholiken in Oeſterreich.-Schleſien, die zu der Diöceſe von Breslau gehören, werden geleitet von einem Generalvikar zu Fridek, unter ihm ſtehen zwei Commiſſare.

Die Katholiken bilden im Trappauer Kreiſe 108 Pfarreien mit 212 Geiſtlichen,
„ Teſchner „ 62 „ „ 120 „
Summe 170 Pfarreien mit 332 Geiſtlichen.

Es giebt in beiden Kreiſen 6 Klöſter mit 40 Mönchen und 12 Nonnen. Die Lutheraner biden in Oeſterreich.-Schleſien nur 13 Gemeinden mit 15 Predigern; ſie gehören zu der lutheriſchen Superintendentur von Mähren.

Das chriſtliche Leben war in der katholiſchen Kirche Schleſiens in dem erſten Viertel dieſes Jahrhunderts ebenſo ſehr geſunken, wie in der evangeliſchen Kirche; viele unwürdige Geiſtliche waren angeſtellt und wenig chriſtliche Erkenntniß vorhanden. Seitdem aber hat ſich auch die katholiſche Kirche gehoben. Die katholiſche Fakultät der Univerſität Breslau iſt mit tüchtigeren Männern beſetzt, vor Allem aber ſind in den letzten Fürſtbiſchöfen, namentlich in Diepenbrock (vgl. d. Art. „Sailer") die Männer gefunden, welche unter Gottes Segen die katholiſche Kirche Schleſiens zu innerer Stärkung und Kräftigung geleitet haben.

Vergl. F. G. E. Anders, Statiſtik der evangel. Kirche in Schleſien. Glogau 1848. — Deſſelben, hiſtoriſche Diöceſantabellen oder geſchichtliche Darſtellung der äußeren Verhältniſſe der evangel. Kirche in Schleſien. Glogau 1855. — Deſſelben, hiſtoriſcher Atlas der evangel. Kirche in Schleſien. 3. Aufl. 1856. — Deſſelben, die evangel. Diaspora in Schleſien. Breslau 1857. — H. Schmeidler, die Schickſale der evangel. Kirche in Schleſien. Breslau 1852. — J. Berg, kurzer Abriß der ſchleſiſchen Kirchengeſchichte. Bolkenhain 1857. — Derſelbe, die Geſchichte der

ſchwerſten Prüfungszeit der evangel. Kirche Schleſiens und der Oberlauſitz, d. i. die Zeit von Einführung der Reformation bis zur Beſitznahme Schleſiens durch König Friedrich. Jauer 1857. — Irenius Ehrenkron (i. e. Johann Ehrenfried Zſchakewitz, ſchleſiſche Kirchenhiſtorie. Frankf. 1708 und Freiburg 1709. 2 Theile. — Joh. Adam Henſel, proteſtantiſche Kirchengeſchichte der Gemeinen in Schleſien mit Vorrede von Friedrich Eberhard Rambach. Leipzig u. Liegnitz 1768. — Außerdem iſt zu vergleichen: Rheinwald's und Reuter's Repertorium, die evangeliſche Kirchenzeitung von Hengſtenberg und die allgemeine Darmſtädter Kirchenzeitung. Kloſe.

Schleswig-Holſtein, ſ. Dänemark.

Schleuder, קֶלַע, *σφενδόνη*. Dieſe urſprünglich phöniziſche (Plin. Hist. Nat. 7, 57. al. 56) Waffe war auch bei den Iſraeliten im Gebrauch. Ihrer bedienten ſich die Hirten, um Raubthiere von ihren Heerden abzuwehren, vgl. 1 Sam. 17, 40., und im Kriege war namentlich das leichte Fußvolk mit derſelben bewaffnet (2 Kön. 3, 25. 2 Chron. 26, 14.). Früher ſchon zeichneten ſich die Benjaminiten in Führung dieſer Waffe aus (Richt. 20, 16.). Noch im letzten jüdiſchen Kriege ſehen wir ſie auf beiden Seiten — die Römer hatten ſyriſche Schleuderer bei ſich — angewendet, beſonders bei Belagerungen, um die Vertheidiger oder die Angreifenden aus der Ferne zu beſchädigen, ſ. 2 Kön. a. a. O. Jos. bell. jud. 3, 7, 18. 4, 1, 3. Faſt bei allen kriegführenden Völkern des Alterthums finden wir Schleuderer, ſ. ſchon Ham. Il. 13, 600. Diod. 5, 18. 15, 85. Xenoph. Anab. 3, 3, 18. Polyb. 3, 33, 11. Strab. 3. p. 16 sqq. Veget. 1, 16. 2, 23. Die Schleudern, nach Größe und Wirkung verſchieden, beſtanden entweder aus Leder oder aus einem Geflecht von Wolle, Binſen, Haaren oder Sehnen (Mischna Edujoth 3, 5.), das, in der Mitte (כַּף הַקֶּלַע 1 Sam. 25, 29.) breiter, nach beiden Seiten allmählich in zwei Stricke auslief. Bei dieſen faßte man die Waffe, ſchwang ſie ein oder mehrere Male um den Kopf (Virg. Aen. 9, 586 sqq.) und warf dann den Stein oder die Bleikugel fort, mit welchen man bis auf 600 Schritte das Ziel ſicher traf und eine gewaltige Wirkung hervorbrachte. Vergl. Winer, RWBuch. Rüetſchi.

Schleusner (Joh. Friedrich), ein zu Anfange dieſes Jahrhunderts viel genannter gelehrter Theologe, war geboren den 16. Januar 1759 zu Leipzig, wo ſein Vater Archidiakonus bei St. Thomä war. Er verlor denſelben ſchon in ſeinem fünften Jahre und erhielt, unter der einſichtsvollen Leitung ſeiner Mutter, einer Leipziger Buchdruckerstochter, theils von ſorgfältig gewählten Hauslehrern (unter welchen mehrere ſpäter ausgezeichnete Schulmänner, unter anderen auch der nachmalige Prof. der Theologie J. A. Wolf, waren), theils in der Thomasſchule eine tüchtige Vorbildung. In letzterer Anſtalt war es namentlich der bekannte Philolog J. Fr. Fiſcher, der als Rektor einen großen Einfluß auf den jungen Schleusner übte und die ſpeciellere Richtung ſeiner Studien entſchied. Im Jahre 1775 bezog dieſer die Univerſität, wo er zunächſt eine allgemeinere Bildung erſtrebte, indem er neben den philoſophiſchen Vorleſungen von Cruſius und Platner auch mathematiſche und naturwiſſenſchaftliche beſuchte, beſonders aber ſeine philologiſchen Studien fortſetzte. Unter den Lehrern, die ihn hierin leiteten, waren die berühmteſten gerade ſolche, die zugleich in der Theologie den glänzendſten Ruf hatten, z. B. J. A. Erneſti und Morus, wie denn überhaupt damals zu Leipzig dem jüngeren Geſchlechte nur die Wahl zwiſchen Cruſius'ſcher Myſtik, welche vergebens den Geiſt der Zeit auf ſeiner abſchüſſigen Bahn aufzuhalten ſtrebte, und der auf klaſſiſche Eleganz und philologiſche Correktheit gerichteten, ſonſt aber ziemlich oberflächlichen Erneſti'ſchen Theologie offen ſtand. Und ſo wandte ſich denn auch Schleusner mit Vorliebe dem rein philologiſchen Bibelſtudium zu. Er wurde ſchon 1779 Magiſter, 1780 Baccalaureus der Theologie und Vormittagsprediger an der Univerſitätskirche; 1781 erwarb er ſich die venia docendi und ward ſchon 1784 auf Heyne's Verwendung als außerordentlicher Profeſſor der Theologie nach Göttingen berufen, wo er 1790 als Ordinarius in die Fakultät eintrat und 1791 Doktor wurde. Die bisher mitgetheilten Nachrichten von

seinem Leben sind dem Curriculum vitae entnommen, das er bei letzterer Gelegenheit schrieb und welches dem Inauguralprogramm seines Pramatars Dr. Leß einverleibt ist. Seine späteren Schicksale sind in wenigen Worten geschildert. Er verließ Göttingen im Jahre 1795, um als ordentlicher Professar der Theologie und Probst an der Stiftskirche nach Wittenberg zu gehen. An beiden Orten erstreckten sich seine Vorlesungen hauptsächlich auf das ganze Gebiet der neutestamentlichen Exegese, beschäftigten sich aber auch mit dem alten Testament, mit Dogmatik und Homiletik, in welchem letzteren Fache er auch praktische Uebungen leitete. Als die Universität Wittenberg aufgehaben wurde, blieb Schleusner in dieser Stadt als Direktar des neu errichteten homiletischen Instituts und neben Nitzsch als zweiter Direktor des theologischen Seminars. Er starb den 21. Februar 1831 in seinem eben begonnenen 73. Lebensjahre.

Seine früheren literärischen Arbeiten sind einzelne akademische Gelegenheitsschriften theils exegetischen Inhalts, im Geiste der früheren philologischen Schulen, welche sich mit einzelnen Stellen befaßten und weniger Interesse für die Erforschung des Geistes und Zusammenhangs empfanden, theils und besonders lexikographischer Natur. Namentlich waren es die griechischen Uebersetzungen des alten Testaments, denen er seine Aufmerksamkeit widmete. Aus diesen Studien ging eine ganze Reihe von Programmen hervor (Collatio proverbiorum Salomonis cum hexaplis Origenis, 1782; Lexici in interpretes gr. V. T. spicilegium I. et II. 1784 s.; Curae hoxaplares in psalmos, 1785; Observationes in versiones gr. Jesajae, 1788; Commontarii critici in versiones veteres proverbiorum. Spec. I—IV. 1790 ss.; De patrum auctoritate in constituenda versionum gr. V. T. lectione. P. I—III. 1795 s.; Emendationes conjecturales in versiones gr. V. T. P. I—IX. 1799 ss.). Diese Programme wurden nebst anderen im Jahre 1812 als Opuscula critica zusammen gedruckt. Sie alle namhaft zu machen, ist überflüssig. Man besitzt von ihm nur zwei größere Werke. Das eine ist sein Lexicon gr.-lat. in N. T., welches 1792 zum ersten Mal, 1819 zum vierten Mal in zwei starken Bänden erschien und eigentlich allein seinen Namen außer dem Kreise der blaßen Fachgelehrten verbreitete. Es war eine Zeit lang das unentbehrliche Hülfsbuch der Exegese. Man fand darin viel mehr, als man heute in einem solchen Wörterbuche suchen dürfte, und jede Stelle in künstlicher und pünktlicher Klassifikation, nach Maßgabe damaligen theologischen Schriftverständnisses mehr oder weniger ausführlich zurecht gelegt. Scharfe Begriffsbestimmungen, philologische Akribie, Vertiefung in den Geist der apostolischen Religionslehre sind nicht die Tugenden dieses Werkes, das aber immerhin mehr als viele Special-Commentare geeignet ist, uns die Tendenzen der damaligen Exegese überschauen zu lassen und für seine Nachfolger eine Masse Material aufgespeichert hat, welches nur mit klarerer Einsicht in die wahre Aufgabe des neutestamentlichen Interpreten brauchte verarbeitet zu werden. Das andere, größere Werk Schleusner's ist sein 1821 vollendeter thesaurus s. lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos et scriptores apocryphos V. T. Es umfaßt fünf mäßige Oktavbände und ist jetzt das reichhaltigste Repertorium aller in der griechischen Bibel A. T. enthaltenen Vokabeln, mit sorgfältiger Angabe der hebräischen, denen jene an jeder Stelle entsprechen. Diese Vergleichung war das Hauptaugenmerk des Verfassers. Da nun an unzähligen Stellen die griechischen Uebersetzer entweder einen von dem unserigen verschiedenen Text vor sich hatten, oder dieselben Consonanten mit anderen Vokalen lasen, oder wirkliche Mißverständnisse und Fehler sich zu Schulden kommen lassen, oder uns in einem durchaus unzuverlässigen Texte, oft gar in einem doppelten, zugekommen sind, so wird eigentlich durch die von Schleusner befolgte Methode das Lexikon zur griechischen Bibel einem großen Theile nach ein Verzeichniß von allem denkbaren exegetischen Unsinn und Quidproquo. Es wäre so einfach gewesen, sich auf den Standpunkt zu stellen, daß das Griechische und nicht das Hebräische falle erklärt werden! Man durfte ja nur bei den kanonischen Büchern verfahren, wie man bei den apokryphischen, wo kein paralleler hebräischer Text vorliegt, ohnehin verfahren mußte. So zeigt sich auch an

dieſem Sohne ſeiner Zeit, einem ſonſt gründlichen und fleißigen Gelehrten, wie wenig die philologiſche, mechaniſche Handlangerarbeit für ſich allein die Wiſſenſchaft fördern mag, wenn nicht der hiſtoriſche Blick, das Verſtändniß der Dinge, wie ſie ſich im Geiſte eines anderen, fernen Geſchlechts darſtellten, jenen Mühen untergeordneter Art die rechte Weihe gibt, und die Erforſchung der Ideen der der Wörter die Leuchte vorträgt. Dieſe Bemerkung an Schleusner's eigenem Beiſpiel zu erhärten, bedarf es nicht einmal des Studiums ſeiner größeren Werke; es genügt dazu ſeine Göttinger Inaugural-Diſſertation: de vocabuli πνεῦμα in libr. N. T. vario usu 1791, wo die lexikaliſche Anordnung des Stoffes wenig, die theologiſche Ergründung deſſelben unendlich viel zu wünſchen übrig läßt. Uebrigens ließ er 1788 auch eine Sammlung „Religionsvorträge“ drucken, und redigirte in Gemeinſchaft mit Stäudlin, doch nur bis zu ſeinem Abgange von Göttingen, eine kritiſche Zeitſchrift (Göttingiſche Bibliothek der neueſten theolog. Literatur), von der aber überhaupt nur fünf Bändchen erſchienen ſind. **Ed. Reuß.**

Schlichting, ſ. Socinus, Fauſtus, und die Socinianer.

Schlüſſelgewalt, die, — ein Begriff, der entweder im weiteren Sinne den ganzen Umfang der Kirchengewalt oder im engeren die Befugniß zur Ertheilung und Verſagung der Abſolution bezeichnet und in deſſen Begründung und Faſſung die einzelnen Confeſſionen weſentlich differiren. Wir ſchlagen zur Entwickelung deſſelben den dogmenhiſtoriſchen Weg ein.

I. Neuteſtamentliche Grundlegung.

Der Ausdruck מַפְתֵּחַ בֵּית־דָּוִד (Schlüſſel des Hauſes David) bezeichnet Jeſ. 22,22. die Gewalt, welche dem Haushofmeiſter des Königs über das königliche Haus übertragen iſt. In erweiterter Symbolik bedeutet die κλεὶς Δαυεὶδ Offenb. 3, 7. die Gewalt, die Chriſtus als König über ſein Reich übt, mit beſonderem Hinblick auf das Recht der Zulaſſung und Abweiſung. Wenn Jeſus Matth. 16, 19. dem Petrus die Schlüſſel des Himmelreichs (τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν) feierlich übergibt, ſo bevollmächtigt er ihn damit nur zum apoſtoliſchen Berufe überhaupt, deſſen Aufgabe die Stiftung der chriſtlichen Kirche und zwar durch die Predigt der Sündenvergebung (Luk. 24, 47.) und des Evangeliums (Matth. 20, 19.) iſt. In dieſem Sinne ſcheint auch der Auftrag Joh. 20, 23. an ſämmtliche eilf Apoſtel verſtanden werden zu müſſen, wenigſtens findet ſich keine Spur, daß die Apoſtel jemals in einer ſo kategoriſchen Erklärung, wie Jeſus ſelbſt (z. B. Matth. 9, 2.), einem Einzelnen die Sündenvergebung ausgeſprochen hätten, und wenn ſich auch dafür Belege beibringen ließen, ſo würde es noch immer zweifelhaft ſeyn, ob eine ſolche Vollmacht auch der ſpäteren Kirche verliehen ſey, da dieſelbe jedenfalls ein perſönliches, in keiner Weiſe an das Amt gebundenes Charisma vorausſetzen würde. Von der dem Petrus übertragenen Schlüſſelgewalt als Ausdruck der apoſtoliſchen Vollmacht, iſt jedenfalls zu unterſcheiden die Gewalt, zu binden und zu löſen, die Jeſus Matth. 16, 19. dem Petrus und Matth. 18, 18. nicht bloß den übrigen Apoſteln, ſondern der ganzen Gemeinde überträgt. Beide Ausdrücke, „binden“ und „löſen“ nämlich, die nach dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauche zur Vervollſtändigung ihres Begriffs nicht ein Perſonal- ſondern ein Realobjekt fordern, bezeichnen nach rabbiniſcher Sprache (Lightfoot, Horae hebr. in ev. Matth. 16, 19.; Vitringa de syn. vet. 754; Boehmer, Diss. jur. eccl. p. 83; Morinus de discipl. in administratione Sacramenti Poenitentiae lib. I. c. 8; Ritſchl, altkath. Kirche. 2. Aufl. S. 372) erlauben und verbieten, beſtätigen und aufheben, und können ſich auch in den angeführten neuteſtamentlichen Stellen nur auf die ſociale Sphäre des chriſtlichen Gemeindelebens beziehen. Gegen die Meinung der ſpäteren Kirche, daß Paulus 1 Kor. 5, 3—5. von der apoſtoliſchen Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten, Gebrauch gemacht habe, zeigt Ritſchl (a. a. O. S. 337), daß es ſich in dieſer Stelle nur um eine disciplinariſche Vorſchrift handelt, daß „Paulus der Gemeinde das Recht der Disciplin zuerkannte und ſeinen Beſchluß nur in der Vorausſetzung geltend machte,

daß die Gemeinde mit ihm übereinſtimmen würde", ſowie daß bei der Annahme des Gegentheils das Verfahren des Apoſtels (2 Kor. 2, 6—10.) ihn „dem Verdachte der Simulation" ausſetzen würde. Ueberhaupt kennen die apoſtoliſchen Schriften keine andere die Sündenvergebung vermittelnde kirchliche Thätigkeit in der Gemeinde, als die, welche in der Predigt des Evangeliums (2 Kor. 5, 18 f.) und in der gegenſeitigen Fürbitte der Gläubigen (1 Joh. 5, 16. und Jak. 5, 16.) geübt wird. Wenn Johannes (1 Br. 5, 17.) ausdrücklich abmahnt, für den Todſünder zu bitten, ſo iſt dies wohl ſo zu faſſen, daß er nicht das Gebet um die Bekehrung des Todſünders, ſondern das Gebet um die Sündenvergebung und um die Verleihung des ewigen Lebens an den noch nicht wieder Bekehrten unſtatthaft findet.

II. Die patriſtiſche Periode.

Die Mißverſtändniſſe von dem Weſen der Binde- und Löſegewalt fangen bereits früh an zu keimen. Die judenchriſtlichen clementiniſchen Homilien kennen zwar noch die urſprüngliche Bedeutung der Wörter binden und löſen, inſofern ſie zu denſelben im neuteſtamentlichem Sinne nur ein Realobjekt ergänzen, haben aber den Sinn derſelben ſo erweitert, daß ſie in der damit bezeichneten Gewalt den Inbegriff aller Befugniſſe des biſchöflichen Amtes als Fortſetzung des apoſtoliſchen Amtes ausgedrückt finden (III, 72. und beſonders in dem Briefe des Clemens an Jakobus Kap. 2., worin jener dieſem berichtet, Petrus habe, als er ihn zum Nachfolger auf ſeinen römiſchen Biſchofsſtuhl ordinirte, geſprochen: *διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς, ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. δήσει γὰρ ὁ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσει ὁ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα*). Umgekehrt interpretirte man im 2. Jahrhundert in der heidenchriſtlichen Kirche die Gewalt, zu binden und zu löſen, als Vollmacht, die Sünden zu behalten und zu vergeben, und ergänzte zu den beiden Verbis Perſonalobjekte, betrachtete aber in altkirchlichem Sinne als die Träger der Binde- und Löſegewalt nicht die Biſchöfe, ſondern die Gemeinde überhaupt. (So ſagen die galliſchen Gemeinden zu Lyon und Vienne in ihrem Cirkularſchreiben von ihren Märtyrern: *ἕλκον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα*, Euseb. h. e. V. 2. §. 15.) Der Einzige, der noch die urſprüngliche Bedeutung der Formel kennt, iſt Tertullian, wenn er (de pudicit. c. 21.) von dem Votum des Petrus Apgeſch. 15, 10. 11. ſagt: haec sententia et solvit (= abrogavit), quae omissa sunt legis, et alligavit (= sanxit) quae reservata sunt (d. h. die bleibenden Beſtandtheile).

Inſofern man vom heidenchriſtlichen Standpunkte aus die Schlüſſelgewalt mit der Binde- und Löſegewalt identificirte, fand man in jener gewiſſermaßen die Einheit des Begriffs, in dieſer dagegen die beiden Akte ausgedrückt, in welchen ſie ſich explicirte, nämlich die Excommunikation und die Wiederaufnahme in die Gemeinde. Da man indeſſen die Schlüſſel des Petrus zugleich überhaupt als den Inbegriff aller Rechte des Kirchenregimentes und namentlich der kirchlichen Jurisdiktion anſah, ſo darf es uns nicht befremden, daß bei den Kirchenlehrern der patriſtiſchen Periode alle dieſe verſchiedenen Vorſtellungen unklar ineinanderſpielen. (Man vergl. z. B. Tertullian, de pudic. 21. Cyprian, de unit. eccles. c. 4) Erſt die Scholaſtik hat begonnen, ſie in ſchärferer Scheidung zu trennen und abzugränzen; doch iſt dieſe Abgränzung noch heute in der katholiſchen Lehre nicht vollſtändig durchgeführt.

Als Träger der Schlüſſel-, beziehungsweiſe der Binde- und Löſegewalt dachte man ſich, wie geſagt, anfangs die ganze Gemeinde, offenbar weil Chriſtus in ihr wohne und wirke. (Eben deshalb räumte man ſie auch den Märtyrern als praecipuis ecclesiae membris ein, in denen Chriſtus vorzugsweiſe zu ſeiner Verherrlichung wirkſam ſey. Man berief ſich für dieſes Recht auf die Fürbitte, welche der erſte Märtyrer Stephanus [Apgeſch. 7, 60.] für ſeine Mörder eingelegt hatte [Euseb. V, 2, 5. Ueber die Löſegewalt der Märtyrer überhaupt vgl. Tertullian, der de pud. 22. dem römiſchen Biſchof

vorrückt: At tu jam in martyras tuos effundis hanc potestatem]). Dieſe Gewalt wurde als richterlicher Akt der geſammten Gemeinde unter Vorſitz ihrer Senioren geübt. (Tert. apolog. 39: judicatur magno cum pondere ut apud certos de Dei conspectu — praesident probati quique seniores.) Den entſcheidenden Wendepunkt in der weiteren Entwickelung bezeichnet der Montanismus. Tertullian beſchränkt die Verheißung Matth. 16, 18 f. nur auf die Perſon des Petrus als des apoſtoliſchen Begründers der Kirche; die Gewalt der Sündenvergebung iſt ihm das Recht der Kirche, inſofern ſie mit dem heiligen Geiſte identiſch iſt; der Träger dieſes Rechtes iſt ihm der geiſtliche Menſch (homo spiritualis), der ſich aber im Intereſſe der Kirche des Gebrauchs deſſelben enthält. Es iſt dies der Grundgedanke der Schrift de pudicitia. Dagegen ſieht der von ihm bekämpfte römiſche Biſchof bereits die Geſammtheit der Biſchöfe (numerus episcoporum, c. 21.) als den Inhaber dieſes Rechtes an. Dieſer Gedanke wird von Cyprian mit Benutzung der montaniſtiſchen Theſe weiter ſo fortgebildet, daß der Epiſkopat als der Erbe der apoſtoliſchen Gewalt der Sitz und das Organ des heiligen Geiſtes iſt und ſomit auch allein zu binden und zu löſen vermag. Begreiflicherweiſe mußte von dieſem Standpunkte aus Cyprian den Anſpruch der Märtyrer auf Schlüſſelgewalt als eine Anmaßung zurückweiſen; er geſtand ihnen nur eine Verwendung für die Gefallenen zu. (Vgl. meinen Art. „Novatian“.) Zur Begründung der idealen Einheit der Kirche macht Cyprian geltend, daß die Schlüſſelgewalt von Chriſtus zuerſt dem Petrus und erſt ſpäter den übrigen Apoſteln anvertraut worden ſei (de unit. eccl. cap. IV.). Bei Optatus von Mileve endlich (ſ. m. Art.) formulirt ſich der Gedanke ſchon ſo, daß Chriſtus die Schlüſſel dem Petrus, Petrus ſie erſt den anderen Apoſteln übergeben habe. Schlüſſelgewalt bezeichnet in dieſem Sinne offenbar die biſchöfliche Gewalt in ihrem ganzen Umfange, alſo das Kirchenregiment, bei Cyprian heißt binden und löſen bereits conſtant die Sünde behalten oder vergeben; doch wendet er dieſe Ausdrücke nur an, wo er von der Sündenvergebung durch die Taufe ſpricht (z. B. epist. 73. c. 7.); erſt ſpäter beſchränkt ſich ihr Gebrauch auf diejenigen ſchweren Sünden, welche nach der Taufe begangen wurden, und ſie bezeichnen das Recht der Handhabung der Bußdisciplin, das man zwar principiell dem Biſchof einräumte, das er aber thatſächlich nur mit ſeinem ganzen Klerus ausüben konnte.

Nicht alle nach der Taufe begangenen Sünden unterlagen der Schlüſſelgewalt, ſondern nur die ſchwereren, die, wie Auguſtin principiell ſagt, gegen den Dekalogus verſtießen (Serm. 351. I. de poenit. c. 4.); doch iſt dieſer Satz mit der Exception zu verſtehen, daß theils alle Gedankenſünden, alſo die Uebertretungen des 9. und 10. Gebotes davon eximirt bleiben, theils überhaupt in der älteren Praxis nur die verſchiedenen Species der Idololatrie, der Mord und die Unkeuſchheit von der kirchlichen Gerichtsbarkeit geahndet wurden. Unrichtig iſt es, wenn man von proteſtantiſcher Seite häufig gemeint hat, nur die öffentlichen Sünden, welche der Gemeinde Aergerniß bereiteten, ſeien von der Kirche in Betracht gezogen worden. Von den oben genannten Sünden, mochten ſie im Geheimen oder öffentlich begangen ſein, nahm man an, daß ſie die Gaben der Wiedergeburt verletzten und die Seelen in die Bande des geiſtlichen Todes verſtrickten, man nannte ſie daher peccata s. delicta s. crimina mortalia, auch wohl capitalia; die übrigen wurden als ſolche angeſehen, in denen auch der Gläubige täglich die ihm noch anhaftende Schwäche erfahre und ohne die ſich nun einmal nicht leben laſſe; nur für jene glaubte man die Schlüſſelgewalt eingeſetzt und die kirchliche Bußanſtalt beſtimmt; dieſe dagegen wurden durch die tägliche Buße des gläubigen Herzens, durch die fünfte Bitte im Vaterunſer, durch die Ablutionen und die Euchariſtie u. ſ. w. bedeckt; man nannte ſie peccata venialia.

Thatſächlich wurde die Schlüſſelgewalt von dem ganzen Klerus unter dem Vorſitz des Biſchofs geübt. In förmlichem inquiſitoriſchem Verfahren wurde die begangene Todſünde entweder durch das freiwillige Geſtändniß des Thäters oder durch Anklage und Zeugenverhör feſtgeſtellt und darauf die Excommunikation rechtskräftig ausgeſprochen.

Nun lag es dem Excommunicirten ob, um die Zulaſſung zur kirchlichen Bußübung zu bitten, die in älterer Zeit in allen Fällen und ſeit Auguſtin wenigſtens für öffentliche Vergehen eine öffentliche war (vgl. d. Art. „Nordafrikaniſche Kirche“, Bd. X. S. 420 f.), ſeit dem Anfang des 4. Jahrhunderts aber ſich durch beſtimmte, den Katechumenengraden entſprechende Stufen bewegte. Nach Vollendung der Bußzeit, deren Dauer in älterer Zeit von dem Ermeſſen des Biſchofs abhing, ſpäter aber durch die kirchliche Geſetzgebung (Canones) ihre Begrenzung erhielt, wurde der Excommunicirte wieder in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen. Dieſer Akt, der durch Handauflegung und Gebet und Friedenskuß von dem Biſchof unter Aſſiſtenz des Klerus vor dem Altare (ante absidem) in verſammelter Gemeinde vollzogen wurde, hieß Reconciliation oder Friedensertheilung (pacem dare). Doch durften Büßende, welche von plötzlicher Todesgefahr überraſcht wurden, auch vor Vollendung ihrer Bußzeit und zwar in Abweſenheit des Biſchofs von jedem Presbyter, ja wenn ein ſolcher nicht vorhanden war, ſogar von einem Diakonen reconciliirt werden (Cypr. epist. 18, 1. Conc. Eliberit. can. 32.), ein Grundſatz, der ſich noch in mehreren Bußordnungen des Mittelalters findet (ſ. Waſſerſchleben S. 361. 389) und ſicher zeigt, daß man anfangs in der Reconciliation mehr einen Akt der Jurisdiktion, als des Ordo ſah. (Man vergl. auch c. 2. ap. Greg. de furtis V, 18.)

Wie in der Reconciliation die Löſegewalt der Kirche geübt wurde, ſo fällt ſie ihrem Begriffe nach in älterer Zeit vollkommen mit der Abſolution zuſammen; nur daß man mit dieſen Wörtern nach lange nicht die Vorſtellungen verband, welche ſich im Mittelalter damit verknüpften. Vor Allem darf man nicht vergeſſen, daß die Väter die ſühnende Kraft der Buße nicht in die reconciliirende Thätigkeit der Kirche, ſondern in die eigene Thätigkeit des Büßenden legten; von der Kirche erhielt dieſer nur die Anweiſung, wie er die Wunde, welche er ſich durch die Sünde geſchlagen hatte, heilen konnte, daher denn auch die Buße ſo gern als Medicin und der ſie auferlegende Klerus als der Arzt bezeichnet wurde; er ſelbſt mußte durch ſeinen Schmerz, ſeine Entbehrungen, ſeine Thränen, ſeine guten Werke ſein Vergehen repariren und ſich die göttliche Sündenvergebung verdienen, daher die bei Cyprian ſo häufige Forderung der justa poenitentia, deren Begriff eben in der Congruenz der Schuld und der als Aequivalent dienenden Bußleiſtung beſteht. Daß Gott allein vergebe, war das unumſtößliche Axiom der alten Dogmatik. Gleichwohl konnte ſich dabei die Kirche als Gnadenanſtalt Gottes nicht alle Mitwirkung verſagen. Zunächſt trat als vermittelnder Gedanke der von Cyprian vertretene Satz ein: Extra ecclesiam nulla salus. So lange ſich der Todſünder aus der Kirche, als der abſoluten Heilsgemeinſchaft, innerlich und äußerlich geſchieden ſah, war ihm auch jede Ausſicht auf Begnadigung bei Gott benommen; er durfte nicht erſt in dem Gerichte verworfen werden, er war bereits gerichtet. Nahm ihn die Kirche als Gereinigten wieder in ihren Schooß auf, ſo war er freilich dadurch noch nicht gerettet, aber hatte doch die Ausſicht, gerettet werden zu können; er gehörte unter die Schaar derer, über welche der Herr bei ſeiner Wiederkunft Gericht halten und aus denen er die Seinen erwählen wird. Dieſen Gedanken haben Cyprian (ep. 55, 15. 24.) und Pacian (epist. ad Sympron. in fine) ſehr beſtimmt ausgeſprochen. Da nun darnach das abſolvirende Urtheil der Kirche ein ſehr ungewiſſes iſt, das erſt im Weltgericht beſtätigt oder aufgehoben wird, ſo mußte noch ein weiterer Gedanke ergänzend hinzutreten. Die Reconciliation war nämlich mit Gebet verbunden, mit dem Gebete, daß Gott dem Büßenden ſeine Sünden vergeben, ſeine Buße, die ja möglicherweiſe nur eine annähernde Satisfaktion für das begangene Verbrechen bot, als eine vollgültige anſehen und ihm aufs Neue die verlorenen Gaben ſeines Geiſtes geben möge. Darum war ſie denn auch mit der Handauflegung verbunden, denn von dieſer ſagt Auguſtin (de baptismo III. c. 16.), ſie ſey oratio super hominem (d. h. das ſymboliſche Unterpfand, daß der Erfolg des Gebetes dieſer beſtimmten Perſon angeeignet werden ſolle), und durch ſie werde der heilige Geiſt verliehen. (Vgl. Ketzertaufe VII, 528.) In dieſem Sinne ſpricht Cyprian von einer remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata — denn er

kennt nur eine vergebende Thätigkeit Gottes und alles abſolvirende Thun der Kirche beſchränkt ſich ihm auf die Reſtitution der äußeren Gemeinſchaft und auf die Fürbitte der Kirche, nämlich der Prieſter und der ihnen zur Seite ſtehenden Märtyrer und Gläubigen. Wie verſchieden auch Pacian und Ambroſius das Recht der Prieſter zur Sündenvergebung gegen die Novatianer befürworten, ſo wiſſen ſie doch, ſo oft ſie ſich darauf einlaſſen, den Inhalt dieſer Berechtigung darzulegen, nur den Weg der Fürbitte, und die Fürbitte der Gemeinde ſteht bei ihnen der Fürbitte des Klerus wirkſam zur Seite.

Erſt ſeit Auguſtin nehmen wir das Beſtreben wahr, die prieſterliche Thätigkeit in Ausübung der Schlüſſelgewalt in eine beſtimmtere Beziehung zu der göttlichen Gnade zu ſetzen. Die älteren Väter, Cyprian und Ambroſius, hatten die Wirkung der Todſünden darauf beſchränkt, daß ſie den Gefallenen nur zum Tode verwunden — man erinnerte an jenen Mann, der zwiſchen Jeruſalem und Jericho unter die Mörder fiel — und ſomit betrachtete man auch die kirchliche Buße nur als ein Heilmittel für Kranke. Seit Auguſtin dagegen legte man der Sünde meiſt eine ertödtende Macht bei und dachte demnach den Gefallenen als einen Geſtorbenen, der erſt wieder erweckt werden müſſe. Da dies begreiflicherweiſe nicht die Kirche vermachte, ſo nahm man eine vorgängige Gnadenwirkung im Herzen an, deren Werk durch die ſpäter hinzutretende Wirkung der Schlüſſelgewalt vollendet wurde. Auguſtin findet in mehreren Stellen ſeiner Schriften (z. B. Tract. 22. in Ev. Joh.; Tract. 49. Nr. 24.) dieſen Proceß an der Auferweckung des Lazarus veranſchaulicht; der Todſünder iſt, wie Lazarus, todt und ruht gleichſam gebunden im Grabe; die Gnade weckt ihn und macht ihn lebendig, indem ſie ihn innerlich verwundet und unter tiefem Schmerz zur Erkenntniß ſeiner Vergehen führt; er ſchreitet auf ihren Ruf, wie Lazarus, aus dem Grabe und kommt gebunden an das Licht, indem er ſeine Schuld vor dem Biſchof bekennt und um das Heilmittel der Bußübung nachſucht; er wird zuletzt, wie dort Lazarus von den Jüngern, durch die Thätigkeit der Prieſter gelöſet. Dieſes Bild geht von nun an durch die meiſten Darſtellungen des Bußproceſſes bis in das Mittelalter hindurch, und namentlich haben die Viktoriner daran ihren Abſolutionsbegriff gebildet. Wenn in dieſem Bilde das Löſen nur das geſammte Thun der Kirche an dem Gefallenen, nämlich die Auferlegung der Bußübung, die Fürbitte, die Aufhebung der Excommunikation und die Zulaſſung zu den Gnadenmitteln bezeichnen kann, ſo ſcheint in anderen Stellen Auguſtin die Sündenvergebung entſchieden durch die Kirche vermittelt zu denken — allein auch hier iſt ihm die Kirche nicht die amtliche Gnadenanſtalt, ſondern die Gemeinſchaft der Heiligen oder der Prädeſtinirten, in denen der Geiſt Gottes wirkt. So ſagt er (Serm. 99. cap. 9.): „Der Geiſt vergibt, nicht ihr; der Geiſt aber iſt Gott; Gott wohnt in ſeinem Tempel, d. i. in ſeinen heiligen Gläubigen, in ſeiner Kirche vergibt er durch ſie die Sünden, weil ſie lebendige Tempel ſind.“ Aber auch dieſe Vergebung war ihm ſicher nur die Frucht ihrer Gott angenehmen und darum von ihm erhörten Gebete. Während ſomit Auguſtin die Vergebung bei der Recanciliation lediglich auf die Fürbitte der gläubigen Gemeinde zurückführt, ſo ſteht dagegen Leader Große in den Prieſtern die ſpecifiſchen Fürbitter für den Gefallenen, ohne deren Interceſſion keine Vergebung zu erlangen ſey (ut indulgentia nisi supplicationibus sacerdotum nequeat abtineri), und zwar gründet er dieſe ausſchließliche Interceſſionsbefugniß des Prieſters darauf, daß der Erlöſer nach ſeiner Verheißung Matth. 28, 20., die er naiv auf den Klerus beſchränkt, ſtets bei allen Handlungen ſeiner Prieſter mitwirke und durch ſie die Gaben ſeines Geiſtes ertheile (ep. 82. al. 108 ad Theod. cap. 2.). Damit hat denn der katholiſche Begriff des klerikalen Prieſterthums, das, unabhängig von der Gemeinde, in ſpecifiſcher Kraftausrüſtung Gottes Gnade vermittelt und an deſſen Vermittelung alle Gnadenwirkung gebunden iſt, ſeinen ſcharfen, bewußten Ausdruck erhalten, und was die ſpätere Zeit in dieſer Richtung weiter zugefügt hat, iſt nur vollſtändige Entwickelung der Grundgedanken Leo's. Gleichwohl kennt auch er eine förmliche Ertheilung der göttlichen Sündenvergebung durch die Prieſter noch nicht. Eine Abſolutionsformel aus den erſten Jahrhun-

derten der Kirche ist uns nicht mehr erhalten, doch kann dieselbe nach dem Gesagten nur deprecativ gewesen seyn. Augustin erklärt sogar den Ausdruck „ich vergebe die Sünde", dessen sich die Donatisten bedienten, für häretisch (Serm. 99. c. 7—9.)*).

Wenn die zuletzt geschilderte Anschauung von der Reconciliation der Sünder auf dem Wege der Fürbitte ihre Spitze darin erreichte, daß die Priester die allein berechtigten Deprecatoren seyen, so tritt uns bei anderen Vätern eine ganz abweichende Anschauung entgegen. Anschließend an 3 Mos. 14, 2., sagt Hieronymus, die Priester könnten den Aussätzigen nicht rein, den Reinen nicht aussätzig machen, sondern nur unterscheiden, wer rein und wer unrein sey (Comm. in Matth. lib. III.). Da er nun Matth. 16, 19. den Bischöfen und Aeltesten keine andere Gewalt anvertraut sieht, so ergibt sich, daß er dem kirchlichen Amte nur die Vollmacht der Unterscheidung zugesteht, d. h. die richterliche Gewalt, diejenigen für gelöst zu erklären, die Gottes Gnade innerlich gelöst hat, die für gebunden, welche noch nicht durch Gottes Gnade gelöst sind — also eine richterliche Entscheidung, deren Gültigkeit sich lediglich auf das Forum der Kirche beschränkt, nicht aber auf das Forum Gottes erstreckt. Ganz so sagt Gregor d. Gr. (hom. 26. in Ev. Nr. 6.): „Man muß untersuchen, welche Schuld vorangegangen und welche Buße der Schuld gefolgt ist, damit der Spruch des Hirten diejenige löse, welche der allmächtige Gott durch die Gnadengabe der Reue heimsucht. Dann nämlich ist die Lösung des Vorstehers eine wahrhafte, wenn sie dem Urtheile des inneren Richters folgt." Wenn er dann daran nach Augustin's Vorgang die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus anknüpft, so ergibt sich, daß ihm das Lösen und Binden des Bischofs bei Todsünden nichts Anderes war, als die Constatirung des inneren Zustandes des Sünders; diejenigen, welche Gott im Herzen lebendig gemacht hat, soll der kirchliche Richter für gelöst, die innerlich noch todten für gebunden erklären.

Wie in der älteren Zeit nur einmal die große Buße gewährt wurde, so auch nur einmal die kirchliche Reconciliation. Bei Sozomenus (lib. VII, 16.) finden wir zum erstenmal den Grundsatz bezeugt, daß man auch die Rückfälligen wieder zur Bußübung und zur Reconciliation zuließ. Diese veränderte Praxis war die nothwendige Folge von der Erweiterung der Pönitentiargesetzgebung, welche den Begriff der Todsünde auch auf solche Vergehungen ausdehnte, die früher für läßliche gegolten hatten.

III. Das Mittelalter und der römische Lehrbegriff.

Die alte Kirche hatte in ihren Gliedern drei Stände unterschieden: die Gläubigen, die Katechumenen, die Pönitenten. Hauptsächlich für die letzteren, in gewissem Sinne auch für die zweiten, war die Schlüsselgewalt im engeren Sinne eingesetzt, nur sie bedurften der kirchlichen Reconciliation oder Absolution. Keine Spur deutet darauf hin, daß die Gläubigen ein Bekenntniß ihrer Sünden, etwa vor dem Abendmahle, dem Priester abgelegt hätten. Dagegen finden wir seit dem Beginn des Mittelalters unter den neubekehrten germanischen Völkern die Tendenz, die Bußanstalt zu einer allgemeinen Anstalt der gesammten Kirche, die Schlüsselgewalt, welche es allein mit den Pönitenten zu thun hatte, zu einer allgemeinen Richter- und Gnadeninstanz über alle Gläubigen zu erweitern. Dies ist zunächst dadurch geschehen, daß auch die Gedankensünden, welche in der alten Kirche der Schlüsselgewalt in keiner Weise unterlagen, derselben unterworfen wurden. Die Entstehung dieser Neuerung hat Wasserschleben mit Evidenz in der Mönchsdisciplin nachgewiesen. Das Mönchthum war eine durch das ganze Leben fortgesetzte Bußübung.

---

*) Das Gebet in den apostolischen Constitutionen VIII, 8. 9. ist kein Reconciliationsgebet, sondern eine Fürbitte für die Pönitenten im sonntäglichen Gottesdienste. Kliefoth hat (S. 77) wunderbarerweise die von Cyprian de laps. 31. citirte Exomologese Daniel's (Dan. 3, 4—7). für ein Deprecationsgebet der alten Kirche gehalten.

Längſt galt es in den Klöſtern als Akt der Aſceſe, den Brüdern die geheimſten Regungen der Sünde aufzudecken. In der altbrittiſchen und irländiſchen Kirche war der Bildungstrieb vorzugsweiſe auf die Ordnungen und Intereſſen des praktiſchen kirchlichen Lebens gerichtet, und Sitte und Disciplin wurde meiſt durch die Klaſterzucht beſtimmt, welche ſamit auch in weiteren Lebenskreiſen Einfluß errang und in die allgemeine Geſetzgebung eingriff. Schon in den Bußkanones des Irländers Vinniaus, der gegen das Ende des 5. Jahrhunderts wahrſcheinlich in der altbrittiſchen Kirche gewirkt hat, wird die Vorſchrift gegeben, daß Gedankenſünden trotz der verhinderten Abſicht der Ausführung durch ein halbes Jahr ſtrengen Faſtens und durch Enthaltſamkeit von Wein und Fleiſch während eines ganzen Jahres zu ſühnen ſeyen. Das angelſächſiſche Pönitentiale, welches den Namen Theodor's von Canterbury trägt, ſetzt für Fornicationsgelüſte 20—40 Tage an. Die Bußordnung des irländiſchen Mönchs Columban († 615) verpflanzte dieſe Beſtimmungen auf den Continent und belegte ſämmtliche in Gedanken gehegte ſündliche Begierden mit Buße bei Waſſer und Brod von 40 Tagen bis auf ein halbes Jahr. (Vgl. Waſſerſchleben, Bußordn. der abendländ. Kirche. 108. 109. 185. 353.) Schon im 5. Jahrhundert hatte der Semipelagianer Johannes Caſſian zu Marſeille acht Haupt- oder Wurzelſünden (vitia principalia) aufgeſtellt, aus denen die aktuellen Sünden entſpringen: Unmäßigkeit, Unzucht, Geiz, Zorn, Traurigkeit (acedia), Bitterkeit, Eitelkeit, Stolz (Coll. S. S. Patrum V.; de octo principalibus vitiis). In der Inſtruktion des Columbanus (Biblioth. P. P. maxim. Tom. XII, 23.) kommen ſie bereits unter dem Namen crimina capitalia vor, womit die ältere Kirche nur die der öffentlichen Pönitenz unterliegenden aktuellen Todſünden zu bezeichnen pflegte, und gingen unter dieſem Namen in mehrere angelſächſiſche und fränkiſche Bußordnungen über. Die Synode von Chalons im J. 813 weiſt im 32. Canon den Prieſter an, vorzugsweiſe nach den Hauptſünden der Beichtenden zu forſchen, was ſchon Alkuin in ſeiner Schrift de divinis officiis cap. 13. empfohlen hatte. Aus den acht Wurzelſünden haben ſich ſpäter die ſieben Todſünden der Schalaſtik gebildet. In dieſen Bußordnungen finden wir auch bereits die für die Geſchichte des Ablaſſes (ſ. d. Art.) ſo wichtigen Bußredemptionen, die nur durch eine Uebertragung des altgermaniſchen Compoſitionenſyſtems auf das kirchliche Leben entſtanden ſind.

Die Ausdehnung der Binde- und Löſegewalt auf alle Chriſten mußte unter dieſen Einflüſſen ſich ſicher anbahnen. Schon in der Beichtanweiſung des Abtes Othmar von St. Gallen († 761) leſen wir den Grundſatz: Ohne Beichte keine Sündenvergebung. In dem Beichtbuche Columban's (can. 30.), an der Gränze des 6. und 7. Jahrhunderts wird verordnet, vor jedem Abendmahlsgenuſſe zu beichten, namentlich über die Gemüthsbewegungen. Nach Regino von Prüm († 915; de discipl. eccles. II, 2.) ſoll Jeder in der Gemeinde wenigſtens einmal im Jahre beichten. Die erſte Provinzialſynode, welche die allgemeine Beichtpflicht verordnet, iſt die zu Aenham 1109 (Can. 20. in zwei ſehr abweichenden Recenſionen*)). Erſt Innocenz III. iſt der Urheber des allgemeinen Beichtgebotes (vgl. d. Art. „Beichtgebot“) und ſamit der periodiſch regelmäßigen Ausübung der Schlüſſelgewalt an allen Chriſten. Seine Verordnung hatte ohne Zweifel die Abſicht, durch die kirchliche Feſſelung der Gewiſſen der drohend um ſich greifenden Häreſie zu ſteuern, wie die Verwandtſchaft des Canon XXI. der 4. Lateranſynode mit dem 12. Canon der berüchtigten Synode von Toulouſe im J. 1229 augenſcheinlich zeigt.

*) Katholiſche Theologen berufen ſich für die allgemeine Beichtpflicht häufig auf eine Synode von Lüttich im Jahre 710 und auf eine Synode zu Toulouſe im J. 1129. Die Beſchlüſſe der erſteren (Hartzheim, Conc. Germ. I, 32.) ſind unächt und wahrſcheinlich vom Jeſuiten Robert fabricirt. Dagegen iſt die Synode von Toulouſe nicht 1129, ſondern 1229 gehalten (vgl. Mansi Suppl. ad Conc. Veneto Labbeana Fol. 391 und meine Schrift: „das römiſche Bußſakrament“, S. 122 u. 158 Anm.). Darnach ſind die entgegenſtehenden Angaben im Artikel „Beichtgebot“ zu berichtigen.

Trotz des Kampfes, der ſich gegen die Pönitentialbücher und ihre den älteren Canones widerſprechende Beſtimmungen im fränkiſchen Reiche erhob (vgl. den Art. „Bußbücher“ Bd. II. S. 467), drangen dennoch die darin ausgeſprochenen Grundſätze durch und bewirkten eine durchgreifende Umgeſtaltung der in der Buße und in der Reconciliation üblichen Praxis. Wenn auch ſeit dem 4. Jahrhundert neben die öffentliche Buße die Privatbuße für geheime Vergehungen getreten war, ſo war doch die Reconciliation immer öffentlich geweſen. Jetzt wurde zwiſchen öffentlicher und geheimer Buße ſo geſchieden, daß dieſe für die freiwillig gebeichteten geheimen, jene für die durch Zeugen nachgewieſenen öffentlichen (Capit. Regg. Francor. ed. Baluz. lib. V. cap. 112) oder überhaupt für beſonders ſchwere Vergehen, wie Mord, verhängt wurde (ibid. addit. 4. c. 56.); der öffentlichen Buße folgte die öffentliche Reconciliation, für welche allmählich der Name Abſolution üblich wurde. Da indeſſen die Ausdehnung und Erweiterung des Buß- und Beichtweſens auch eine Vermehrung der beichtväterlichen Geſchäfte zur unvermeidlichen Folge hatte, ſo blieb die Auferlegung der öffentlichen Buße und die Ertheilung der ihr entſprechenden Reconciliation das Vorrecht des Biſchofs, während die Privatbeichte und Privatabſolution in die Hände der Presbyter überging, die jedoch, da das Recht der Sündenvergebung principiell nach immer als Attribut des Biſchofs galt (vergl. Ratramn. contr. Graecorum opposit. lib. IV. cap. 7.) nur als Delegirte des Biſchofs (jussione episcopi, capitular. Regg. Franc. VI, 206) handeln konnten. In älterer Zeit wurde die Reconciliation erſt nach Vollendung der Buße ertheilt; dagegen geſtattete bereits die Bußordnung des Gildas die Privatconciliation nach halb abgelaufener Bußzeit (§. 1.); die des Theodor von Canterbury nach einem Jahr oder nach ſechs Monaten (I. cap. 12. § 4.). Bonifacius verordnete in ſeinen Statutis, daß ſie unmittelbar nach der Beichte gegeben werde. (Gieſeler II, 1, §. 19. Anm. b.). Alle dieſe Veränderungen vollzogen ſich bereits im carolingiſchen Zeitalter.

Die öffentliche Reconciliation der Pönitenten fand in der römiſchen Kirche ſchon im 5. Jahrhundert am grünen Donnerſtag (Epist. Innocentii I. ad Decentium c. 7.) in der mailändiſchen und ſpaniſchen am Charfreitage ſtatt (Morin. lib. IX. cap. 29.). Nachdem die Pönitenten am Aſchermittwoch die Aſche auf das Haupt empfangen und vom Biſchof feierlich aus der Kirche verwieſen worden waren, wurden ſie nach dem Pontificale Romanum am grünen Donnerſtag wieder feierlich in die Kathedrale geführt und von dem Biſchof nach vorgängiger Anrufung der göttlichen Gnade unter Beſprengung mit Weihwaſſer und Beräucherung losgeſprochen und geſegnet. Es lag in der Natur der Sache, daß die öffentliche Reconciliation mit der öffentlichen Buße im Laufe des Mittelalters immer mehr von der Privatbeichte und Privatabſolution verdrängt wurde. Seit der Reformation iſt ſie zur bloßen Antiquität geworden und die Formulare für dieſelbe nehmen eine müßige Stelle in dem biſchöflichen Ritualbuche ein. Wer ſich dafür näher intereſſirt, findet ſie in Daniel's Codex liturgicus I, 279 bis 288.

Ueber die theologiſche Bedeutung der Abſolution und die Stellung, die der Prieſter in der Ertheilung derſelben einnimmt, laufen durch die erſte Hälfte des Mittelalters dieſelben beiden entgegengeſetzten Anſichten, die wir ſchon in der patriſtiſchen Periode kennen gelernt haben, unvermittelt neben einander her. Nach der einen derſelben, deren Vertreter hauptſächlich Hieronymus und Gregor der Große geweſen waren, iſt der Prieſter Richter in foro ecclesiae und hat durch ſein Urtheil den in der bußfertigen Seele bereits vollzogenen göttlichen Gnadenakt nur nachträglich für die Kirche zu ermitteln und zu beſtätigen, keineswegs aber zu der ſchon empfangenen Sündenvergebung mitzuwirken. So heißt es in den dem Eligius von Noyon zugeſchriebenen Homilien, die wahrſcheinlich der carolingiſchen Zeit angehören (hom. IV.): die Prieſter, welche Chriſti Stelle vertreten, hätten diejenigen durch ihr Amt in ſichtbarer Weiſe (äußerlich oder kirchlich) zu verſöhnen, welche Chriſtus durch die unſichtbare (innerlich gewirkte) Abſolution ſeiner Verſöhnung würdig erkläre. So ſagt Hayma von Halberſtadt († 853) in einer Predigt

(hom. in octav. Pasch.), nachdem er von den Verrichtungen des altteſtamentlichen Prieſters gegenüber den Ausſätzigen geſprochen: „Denn diejenigen kann der Seelenhirte durch ſeinen Spruch abſolviren, welche er durch Reue und würdige Beſſerung innerlich gelöſt ſieht.“ Nach dieſer Auffaſſung tritt demnach die göttliche Vergebung nicht bloß vor der prieſterlichen Abſolution, ſondern bereits vor der Beichte ein; ſie wird dem Sünder von dem Augenblick an zu Theil, wo er im Herzen bereut und ſich zu Gott bekehrt. Die kirchliche Abſolution iſt nur die Beſtätigung deſſen, was Gott zuvor gethan hat. Wie wenig dieſer Standpunkt im 12. Jahrhundert überwunden war, zeigt Gratian's Behandlung im Dekrete (caus. XXXIII. qu. III.). Er wirft darin die Frage auf: Ob Jemand durch bloße Reue und geheime Genugthuung ohne Beichte (und folglich auch ohne Abſolution) Gott genügen könne. Er führt zuerſt die Gründe und Auktoritäten an, welche zur Bejahung dieſer Frage drängen, dann diejenigen, welche ſie zu verneinen nöthigen. Am Schluſſe überläßt er es dem Leſer, ſich für das Eine oder das Andere zu entſcheiden, da jede von beiden Anſichten die Zeugniſſe weiſer und frommer Männer für ſich habe. Peter der Lombarde, Gratian's Zeitgenoſſe, läßt (lib. IV. Sent. Dist. 17.) die Vergebung ſchon vor dem Bekenntniß der Lippen eintreten, mit dem Augenblicke, wo ſich das Verlangen im Herzen regt. Der Prieſter hat darum die Gewalt, zu binden und zu löſen, nur in dem Sinne, daß er die Menſchen für gebunden oder gelöſt erklärt, ſowie die Jünger den Lazarus erſt dann von ſeinen Banden befreien konnten, als ihn Chriſtus lebendig gemacht hatte. Der Spruch des Prieſters aber hat nur die Bedeutung, daß er den vor Gott Gelöſten auch vor der Kirche löſt. Nach dem Cardinal Robert Pulleyn († im J. 1150; Sentt. lib. VII, 1.) wird dem Todſünder die göttliche Vergebung zu Theil, ſobald er bereut; die Abſolution iſt ein Sakrament, d. h. das Zeichen einer heiligen Sache, denn ſie ſtellt im äußeren Ausdruck die Vergebung dar, welche ihm die Reue bereits im Herzen erwirkt hat, nicht als ob der Prieſter wirklich vergäbe, ſondern durch das äußere Zeichen vergewiſſert er nur den Beichtenden zu ſeinem größeren Troſte der bereits empfangenen Vergebung. Wenn zugleich noch die im Herzen zurückgebliebene Unruhe gelindert und gehoben wird, ſo iſt dies eine Wirkung der Abſolution, die nicht ſowohl von der Thätigkeit des Prieſters, als von Gott ſelbſt durch ihn ausgeht (VI, 61). Durch die dem Reuigen unmittelbar von Gott zufließende Vergebung wird aber die Schuld nur ſo weit erlaſſen, daß ſie ihm nicht mehr zur Verdammniß gereicht, ſeine Strafe iſt noch nicht aufgehoben, ſondern er muß ſie durch eigene Leiſtungen abbüßen (VII, 1), daher legt der Prieſter ihm ein beſtimmtes Maß von Satisfaktionen auf, deren Leiſtung ihn indeſſen nur dann ſtraffrei macht, wenn es der Größe ſeiner Schuld entſpricht; iſt dieſe geringer, ſo belohnt Gott den Satisfacienten für das, was er zu viel gethan hat, im Himmel; iſt die Satisfaktion zu niedrig gegriffen, ſo darf ſich der Pönitent nicht für abſolvirt vor Gott anſehen, er muß entweder auf Erden oder jenſeits im Fegfeuer das Reſtirende abbüßen (VI, 52). Der Moment der vollſtändigen Löſung vor Gott iſt daher der Kirche ſchlechthin unerkennbar; ihr Urtheil iſt nur darüber competent, ob ſie den Sünder von den durch ſie verhängten Strafen freiſprechen darf; rückſichtlich der göttlichen Strafen ſteht ihr kein Richterſpruch zu (VI, 61. VII, 1). Dem Abſolutionsbegriff des Robert Pulleyn ſteht am nächſten die Anſicht des Peter von Poitiers, Kanzlers der Univerſität Paris († um das Jahr 1204), in ſeinen fünf Sentenzenbüchern. Auch er hält unbedingt feſt an der Anſicht, daß die Vergebung der Sünde der Beichte vorangehe und bereits durch die Reue erwirkt werde. Er beſtreitet es nachdrücklich, daß der Prieſter dem Beichtenden die Schuld oder die ewige Strafe erlaſſen könne. Beides gebührt Gott allein. Der Prieſter hat nur die Vollmacht zu zeigen oder zu erklären, daß dem Pönitenten die Sünde von Gott vergeben ſey. Doch erläßt Gott die ewige Strafe nur gegen beſtimmte Satisfaktionen, deren Maß der Prieſter nach der Größe des Vergehens zu beſtimmen und aufzuerlegen hat; darum muß dieſer nicht bloß den Löſe-, ſondern auch den Unterſchei-

dungsſchlüſſel (clavis discretionis) beſitzen, der nicht jedem verliehen iſt*); der Pönitent wird daher in allen Fällen wahlthun, wenn er ſich mit der von dem Prieſter auferlegten Satisfaktion nicht begnügt, ſondern dieſelbe ſteigert, denn was er hier zu wenig thut, hat er im Fegfeuer nachzuholen. Es iſt ſehr karakteriſtiſch, daß dieſer Scholaſtiker die Beichte für ein Sakrament des alten Teſtaments hält — denn der ganze Bußproceß beruht ihm auf der eigenen Thätigkeit des Pönitenten (III. cap. 13 u. 16.).

Neben dieſer Auffaſſung, nach der der Beſitzer der Schlüſſelgewalt lediglich als Richter in foro ecclesiae fungirt, läuft eine andere her, die ihren ſchärfſten Ausdruck durch Leo den Großen erhalten hat und nach der er als Fürbitter und Mittler (mediator) für den Pönitenten bei Gott intercedirt. Sie iſt in ihrer ſucceſſiven Entwickelung für die Ausbildung der Lehre von der Schlüſſelgewalt am folgereichſten geweſen. Dieſe Stellung nimmt der Prieſter allenthalben in den Pönitentialbüchern ein. Sie iſt ihrem Weſen nach klar bezeichnet bei Alkuin, der aus der Analogie des Leviticus, in welchem (5, 12.) der Sünder angewieſen wird, ſich mit ſeinem Opfer an den Prieſter zu wenden, die Folgerung zieht, daß auch die Pönitenten das Opfer ihres Bekenntniſſes durch den Prieſter Gott darzubringen haben, damit es ihm angenehm werde und ſie die Vergebung von Gott empfangen. (Ad fratr. in provinc. Gothorum. Ep. 96.) Eben deshalb nennt er in ſeiner Schrift de officiis divinis den Prieſter sequester ac medius inter Deum et peccatorem hominem ordinatus, pro peccatis intercessor. Dieſe ſacerdotale Interceſſion erhielt eine erhöhte Bedeutung durch die dem 11. oder 12. Jahrhundert angehörige, dem Auguſtin untergeſchobene Schrift: de vera et falsa poenitentia, in welcher ſich bereits die Gedanken finden: 1) der Prieſter vertritt in der Beichte Gottes Stelle, durch ihn wird Gott gebeichtet, ſeine Vergebung iſt Gottes Vergebung, denn Chriſtus ſagt nicht: wen ihr für gelöſt und gebunden haltet, ſondern an wem ihr das Werk der Gerechtigkeit oder Erbarmung übt (cap. 25.); 2) Gregor der Gr. hatte bereits den Gedanken ausgeſprochen, daß durch die Buße (aber nicht die Abſolution) die Sünde, die an ſich unvergebbar (irremissibile) ſey, zur vergebbaren (peccatum remissibile), d. h. eine durch die eigene Thätigkeit des Büßenden ſühnbare Schuld werde. Dieſer Gedanke wird in der erwähnten Schrift dahin modificirt, daß in der Beichte der Sünder vor Gott zwar nicht rein, aber die begangene Todſünde in eine läßliche Sünde umgewandelt werde (cap. 25.); 3) dieſe reſtirenden läßlichen Sünden wirken nicht mehr ewige, ſondern nur zeitliche Strafen, welche entweder auf Erden durch Bußwerke oder nach dem Tode im Fegfeuer gebüßt werden müſſen, deſſen Schmerzen Alles weit hinter ſich zurücklaſſen, was jemals die Märtyrer an Qualen erduldet haben (cap. 35). Dieſe Gedankenbildung nahmen zunächſt die Victariner auf, um ſie in einem vollſtändigen Syſteme zu gliedern. Dem Hugo von St. Victor vertritt der Prieſter die Stelle der zum Himmel entrückten Menſchheit Chriſti, er iſt das ſichtbare Medium, deſſen der durch die Sinne gebundene Menſch bedarf, um Gott zu nahen, und deſſen ſich wiederum Gott bedient, um ſeine Gnade in das menſchliche Herz auszugießen; ja vermöge dieſer ihrer Stellung nimmt er keinen Anſtand, 2 Maſ. 22, 28. auf die Prieſter zu beziehen und ſie Götter zu nennen (vgl. lib. II. de sacr. P. XIV. cap. 1.). Und warum ſollte er es nicht? Hatte doch ſchon Johann VIII. im J. 878 (epist. 66.) ſich kraft der Binde- und Löſegewalt des Petrus die Vollmacht zugeſchrieben, die im Kampfe für die Kirche Gefallenen von allen Sünden zu abſolviren, und der Biſchof Jordanus von Limoges auf dem im Jahre 1031 in dieſer Stadt gehaltenen Concile den Grundſatz entwickelt: eine ſolche Macht habe Chriſtus ſeiner Kirche verliehen, daß ſie die nach ihrem Tode löſen könne, die ſie lebend gebunden habe. (Mansi XIX. p. 539. Gieſeler II, 1. §. 35. Anm. k.) Wie raſch

*) Daher denn die bei Theologen und Canoniſten des Mittelalters ſo häufige Unterſcheidung zwiſchen clavis errans und non errans. Nur wer clavi non errante abſolvirt iſt, iſt wirklich abſolvirt; eine Anſchauung, welche die ganze Unſicherheit der alten katholiſchen Lehre verräth.

verbreiteten ſich die Vorſtellungen Huga's unter ſeinen Zeitgenoſſen. Schon der Cardinal Pulleyn ſagt, was man dem Prieſter beichte, beichte man gewiſſermaßen (quasi) Gott (VI, 51), und Alexander III. erklärt: „Was der Prieſter durch die Beichte wiſſe, wiſſe er nicht als Richter, ſondern als Gott (ut Deus; cap. 2. ap. Greg. de offic. judicis ordin. I. 31.). Sah man aber in dem Prieſter ein Mittelweſen zwiſchen Gott und Menſch, umſtrahlt von einem Glanze, vor dem die Laien geblendet ihr Auge niederſchlagen müſſen, ſo mußte auch ſein Thun immer mehr an Bedeutung gewinnen und die Wirkungen ſeines Amtes immer mehr zu einer Stellvertretung des göttlichen Wirkens ſich erheben. Huga ſieht den Sünder durch ein zweifaches Band gebunden, durch ein inneres und ein äußeres, durch die Verhärtung und die verſchuldete Verdammniß, jenes löſt Gott allein durch die Contrition, dieſes durch die Mitwirkung des Prieſters, als des Werkzeuges, durch das er wirkt. Die Auferweckung des Lazarus dient auch hier ebenſowohl zur Exemplifikation, als zum Beweis. Mit Nachdruck erklärt er ſich gegen die von Hieronymus, Eligius, Hayma, dem Lombarden vertretene Anſicht. Mit Entſchiedenheit vindicirt er den Prieſtern, die Gott zu Göttern gemacht habe, die Gewalt der Sündenvergebung (lib. II. P. XIV. c. 8.). Einen Schritt weiter geht ſein Schüler Richard von St. Victor in ſeinem Traktat: de potestate ligandi et solvendi. Die Löſung von der Schuld, deren Wirkung in Gefangenſchaft (Ohnmacht) und Knechtſchaft (Sündendienſt) beſteht, bewirkt Gott ſelbſt, entweder unmittelbar oder mittelbar durch die Menſchen, die nicht nothwendig Prieſter ſeyn müſſen; ſie erfolgt ſchon vor der Beichte durch die Contrition. Die Löſung von der ewigen Strafe vollzieht Gott durch den Prieſter, dem dazu die Schlüſſelgewalt verliehen iſt; er verwandelt ſie in eine zeitliche (transitoria), die entweder auf Erden oder im Fegfeuer verbüßt werden muß. Die Löſung von der tranſitoriſchen Strafe bewirkt der Prieſter allein; indem er dieſelbe in eine Bußübung verwandelt, was durch die Auferlegung der entſprechenden Satisfaktion geſchieht.

Wenn bisher zwei Vorſtellungen, nach denen der Ausüber der Schlüſſelgewalt entweder als Richter in foro ecclesiae oder als intercedirender Fürbitter gedacht wurde, unvermittelt neben einander hergingen, ſo konnte der Fortſchritt der Lehrbildung nur darin beſtehen, daß beide dialektiſch verbunden und geeinigt wurden. Schon Richard von St. Victor hat dieſe Verſchmelzung ſichtlich angeſtrebt; die großen Scholaſtiker des 13. Jahrhunderts haben ſie vollzogen, und insbeſondere iſt Thomas von Aquino der Begründer des zu Trient diffinirten Lehrbegriffs geworden. Alexander von Hales ſtellt in ſeiner Summa Theologiae (P. IV. qu. 20. membr. III. art. 2.) an die Spitze den Satz: die Gewalt, zu binden und zu löſen, komme an ſich Gott allein zu, der Prieſter könne dabei nur mitwirkend (cooperative) verfahren. Aber worin ſoll dieſe Mitwirkung beſtehen? Er wirft (qu. 21. membr. 1.) die Frage auf: ob ſich die Schlüſſelgewalt bis zur Tilgung der Schuld erſtrecke? und antwortet darauf: allerdings, aber nur ſo, daß ſie fürbittet und die Abſolution erlangt, aber nicht ſie ertheilt (per modum deprecantis et impetrantis absolutionem, non per modum impertientis). „Durch den Prieſter", ſagt er, „ſchwingt ſich der Sünder zu Gott empor, und ſo iſt der Prieſter der Mund des Sünders; durch ihn läßt ſich Gott zum Menſchen herab, und ſo iſt der Prieſter der Mund Gottes und ſcheidet das Koſtbare von dem Gemeinen. In erſterer Beziehung erſcheint der Prieſter als der Niedere: er bittet, in der zweiten als der Höhere: er richtet. In der erſteren Stellung erwirkt er die Gnade kraft ſeines Amtes, in der zweiten kann er die Ausſöhnung mit der Kirche vollziehen. Niemals würde der Prieſter Jemanden abſolviren, wenn er nicht vorausſetzte, er wäre von Gott gelöſet." Hierin finden wir alſo zum erſtenmale die Alternative aufgehoben, ob der Prieſter als Deprecator oder als Richter anzuſehen ſey; er iſt beides in einer Perſon, jenes gegenüber von Gott, dieſes gegenüber dem Pönitenten, aber löſen kann er nur dann, wenn Gott zuvor gelöſt hat, er interpretirt nur dem Schuldigen, was Gott in ihm bereits gethan hat oder auf die prie-

ſterliche Fürbitte in ihm thut. Sodann geht Alexander von Hales zu der Frage über, ob der Prieſter die ewige Strafe erlaſſen könne? Er antwortet darauf (membr. II. art. 2.): „Da die ewige Strafe unendlich iſt und von der Schuld nicht getrennt werden kann, ſo kann ſie in keiner Weiſe vom Prieſter erlaſſen werden, ſondern nur von Gott, deſſen Kraft keine Gränzen hat. Dagegen erſtreckt ſich (membr. II. art. 1.) die Schlüſſelgewalt auf die zeitlichen Strafen, inſofern der Prieſter als Schiedsrichter (arbiter) von Gott geſetzt iſt, um einen Theil derſelben erlaſſen zu können.“ Er erörtert dies näher dahin: „Gottes Barmherzigkeit vergiebt ſo, daß ſie ſeiner Gerechtigkeit nicht zu nahe tritt; ſeine Gerechtigkeit würde ein unſere Kräfte überſteigendes Strafmaß fordern, darum ſetzte ſeine Barmherzigkeit den Prieſter als Arbiter und gab ihm die Vollmacht, die göttliche Strafe zunächſt zu taxiren, dann aber einen Theil derſelben kraft des Leidens Chriſti zu erlaſſen, ſo daß Gottes Gerechtigkeit dafür keine Löſung mehr fordert.“ Im dritten Artikel giebt er auf die Frage: ob die Schlüſſel ſich auch auf das Fegfeuer erſtrecken? die Antwort: nur per accidens, inſofern der Prieſter die Fegfeuerſtrafe in eine zeitliche, alſo in eine Bußübung verwandeln kann. Ganz in derſelben Weiſe erklären ſich Bonaventura (in lib. IV. Dist. XVIII. art. II.) und Albert der Gr. (Comment. in lib. IV. Dist. XVIII. art. XIII.), der Erſtere oft mit wörtlicher Wiederholung des von Alexander Geſagten.

Auf dieſer Grundlage hat Thomas die Lehre der römiſchen Kirche von der Schlüſſelgewalt vollendet. Wie Thomas in der Kirchengewalt überhaupt die potestas ordinis und potestas jurisdictionis unterſcheidet (Suppl. Part. III. Summae qu. 20. a. 1. Resp.), ſo giebt es auch eine doppelte clavis, nämlich die clavis ordinis und die clavis jurisdictionis (qu. 19. art. 3. Resp.). Die Kirchenſchlüſſel ſelbſt nämlich ſind die Gewalt, das Hinderniß hinwegzuräumen, welches dem Einzelnen vermöge der Sünde den Eintritt in den Himmel unmöglich macht (qu. 17. art. 1. Resp.), Die clavis ordinis, ſo genannt, weil ſie der Prieſter in der Ordination empfängt, öffnet den Einzelnen unmittelbar den Himmel durch die Sündenvergebung (ſakramentale Abſolution), während die clavis jurisdictionis nur mittelbar dieſen Effekt cauſirt, nämlich durch die Vermittelung der ſtreitenden Kirche vermöge der Excommunikation und Abſolution vor dem kirchlichen Forum. Sie iſt daher nicht im eigentlichen Sinne clavis coeli, ſondern nur quaedam dispositio ad ipsam (qu. 19. art. 3. Resp.).

Zu den Akten der clavis jurisdictionis gehört ferner auch die Ertheilung von Abläſſen (qu. 25. art. 2. ad 1m.), Nur die clavis ordinis iſt ſakramentaler Natur (ibid.), daher können auch Laien und Diakonen die clavis jurisdictionis beſitzen und handhaben, wie die Richter in foro ecclesiae. Z. B. die Archidiakonen (qu. 19. art. 3. Resp.) und die päbſtlichen Legaten (qu. 26. art. 2. Resp.). Dagegen ſetzt der Gebrauch der ſakramentalen clavis ordinis nothwendig den Beſitz der clavis jurisdictionis voraus, weil der Prieſter in der Ordination nur die Vollmacht der Sündenvergebung empfängt, zum Gebrauche derſelben aber ein beſtimmter Kreis von Menſchen (gleichſam die Materie oder das Objekt der Schlüſſelgewalt) gehört, welche ſeiner Jurisdiktion unterworfen ſind (plebs subdita per jurisdictionem. qu. 17. art. 2. ad 2 m.). Durch die Verleihung der clavis jurisdictionis kann daher erſt die clavis ordinis zur Ausübung gelangen (qu. 20. art. 1 u. 2. Resp.), und umgekehrt kann der Biſchof einem Schismatiker, Häretiker, Exkommunicirten, Suſpendirten und Degradirten durch die Entziehung der clavis jurisdictionis die ihm Untergebenen und eben damit die Möglichkeit zur Ausübung der clavis ordinis entziehen (qu. 19. art. 6. Resp.).

Die ſakramentale Schlüſſelgewalt (clavis ordinis) kommt zu ihrer Anwendung in der prieſterlichen Abſolution, und es iſt ganz beſonders des Thomas Werk, daß in der römiſchen Lehre dieſe Schlüſſelgewalt eine ſolche Stellung gewonnen hat, daß alle einzelne Momente des Bußſakramentes in ihr ihre Einheit gewinnen. Thomas bleibt zunächſt dabei ſtehen, daß Gott allein die Schuld und die ewige Strafe erläßt, und zwar auf die bloße Contrition hin; allein nur dann kann die Contrition dieſe innerlich ſich

dem Herzen bezeugende Vergebung erwirken, wenn ſie vollſtändig iſt durch die Fülle der Liebe (alſo die fides formata), und wenn ſie verbunden iſt mit dem Verlangen nach der ſakramentalen Beichte und Abſolution. Wer ſo bereut, dem wird bereits vor der Beichte Schuld und ewige Strafe erlaſſen, weil in dem in ſeiner Reue mitgeſetzten Verlangen ſich der Schlüſſelgewalt zu unterwerfen, dieſe bereits ihre Kraft entfaltet (in voto existit, obgleich ſie nicht in actu so exercet). Kammt ein ſolcher in den Beichtſtuhl, ſo wird durch die nun auch in actu geübte Schlüſſelgewalt die ihm verliehene Gnade vermehrt (augetur gratia). Iſt aber die Contrition in dem Sünder nicht genugſam vorhanden (aus Mangel an Liebe, wie dies namentlich bei der bloßen attritio der Fall iſt) und ſomit ſeine Dispoſition eine unzulängliche, ſo gewinnt die aktuell geübte Schlüſſelgewalt die weitere Bedeutung, daß ſie das noch vorhandene Hinderniß für das Einſtrömen der ſündenvergebenden Gnade hinwegräumt; ſie giebt dem Pönitenten die volle Dispoſition, vorausgeſetzt, daß er nicht ſelbſt einen Riegel vorſchiebt. In allen dieſen Beziehungen wirkt der Prieſter in dem Bußſakramente daſſelbe, was das Waſſer in dem Taufſakramente; jener iſt instrumentum animatum, wie dieſes instrumentum inanimatum, ſeine Gewalt, ſey es, daß ſie nur in voto begehrt oder auch in actu geübt wird, bricht dem von dem Haupte in die Glieder übergehenden Gnadenſtrom Bahn und giebt die für ſeine Aufnahme erforderliche Dispoſition (ibid. qu. 18. art. 1 u. 2.). Die Schlüſſelgewalt iſt ſamit der rothe Faden, der ſchon in der Contrition anſetzt, durch die Beichte ſich fortzieht und in der Abſolution auch für das äußere Auge erkennbar hervortritt; ſie giebt die eigentliche Form, den Rahmen ab, welcher allen Bußakten, die durch ſie erſt partes sacramenti werden und einen ſakramentalen Karakter empfangen, ihren inneren Zuſammenhang ſichert und jedem ergänzend zufügt, was ihm noch an ſeiner Vollendung abgeht (cf. qu. 10. art. 1. Resp.). Dies tritt hervor in den Wirkungen der Abſolution. Durch die Schlüſſelgewalt wird nämlich (nach qu. 18. art. 2.) die zeitliche Strafe erlaſſen (ganz der Gedanke Richard's von St. Victor), aber nicht vollſtändig, wie in der Taufe, ſondern nur zum Theil; der nach reſtirende Theil muß durch die eigenen Satisfaktianen des Pönitenten verbüßt werden, durch ſein Gebet, Almoſen, Faſten, nach dem Maße, als es ihm der Prieſter auferlegt (qu. 18. art. 3.). Das Auferlegen der Satisfaktionen nennt Thomas (a. a. O.) binden, d. h. zur Abbüßung der noch vorbehaltenen Strafen verpflichten. Die Satisfaktionen haben den zwiefachen Zweck, der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun und als Heilmittel den Hang zur Sünde in der Seele zu entkräften. Die noch vorbehaltenen Strafen (poenae satisfactoriae) kann aber die clavis jurisdictionis wieder mittelſt des Ablaſſes aufheben (qu. 25. art. 1. Resp.), der vor dem Forum Gottes dieſelbe Geltung hat, wie vor dem Forum der Kirche, und nach der Idee der ſtellvertretenden Satisfaktion, auf der er beruht, auch den im Fegfeuer befindlichen Seelen zu Gute kommen kann.

Durch dieſe weitere Entwickelung der Lehre von der Schlüſſelgewalt mußte auch die Form der Abſolution weſentlich alterirt werden. Schon Alexander von Hales führt an, daß man zu ſeiner Zeit die deprecative Formel vorausgeſchickt und dann die indicative hinzugefügt habe, was er von ſeinem Standpunkte mit der Sentenz gerechtfertigt: et deprecatio gratiam impetrat et absolutio gratiam supponit (cf. P. IV. qu. 21. membr. 1.). Doch muß die indicative Form der Abſolution eine Neuerung geweſen ſeyn, da der ungenannte Gegner, den Thomas in ſeinem opusculum XXIII. (bei Anderen XXII.) bekämpft, ausdrücklich behauptet, die bis vor dreißig Jahren von allen Prieſtern gebrauchte Abſolutionsformel ſey folgende geweſen: Absolutionem et remissionem tibi tribuat Deus. Thomas vertheidigt mit allem Nachdruck die Formel: Ego te absolvo etc., weil ſie überhaupt die Analagie anderer Sakramente für ſich habe, die wie die Taufe und die Firmelung in ähnlicher Weiſe geſpendet werden, und weil ſie den Effekt des Bußſakraments, beziehungsweiſe der Schlüſſelgewalt, die Entfernung der Sünden präcis ausdrücken. Er interpretirt ihren Inhalt mit den Worten: Ego impendo tibi sacramentum absolutionis. Doch billigt auch er, daß der indicativen Form

die deprecative vorausgeſchickt werde als Gebet, damit nicht von Seiten des Pönitenten der ſakramentale Effekt gehindert werde, was mit ſeiner Anſicht von der diſponirenden Wirkung der Abſolution weſentlich zuſammenſtimmt und noch heute nach dem Rituale Romanum geſchieht (vgl. Daniel, Cod. Liturg. I, 297).

Der Lehrbegriff des Thomas wurde im Weſentlichen bereits von Eugen IV. im Jahre 1439 auf dem Florentiner Concile (Mansi XXXI. Fol. 1057) und in den einzelnen Beſtimmungen noch eingehender von der Verſammlung zu Trient in der vierzehnten Sitzung vom 25. November 1551 dogmatiſch diffinirt. Der feſte Rahmen, der die katholiſche Lehre vom Bußſakrament umſchließt, iſt auch hier die prieſterliche Schlüſſelgewalt, wie ſie ideell im votum, thatſächlich aber im Akte der Abſolution geübt wird. Das Tridentinum hat in dem Dekrete (cap. 6.) und den demſelben angehängten Canones (9 u. 10.) nur antithetiſch die ausſchließliche Berechtigung des Prieſters zur Abſolution ausgeſprochen und das Weſen der letzteren dahin erklärt, daß ſie nicht eine bloße Ankündigung der Vergebung, ſondern ein *richterlicher* und *ſakramentaler Akt* ſey. Weit eingehender erklärt ſich der römiſche Katechismus über dieſen Gegenſtand: da der Prieſter in allen Sakramenten Chriſti Amt verwaltet, ſo hat der Pönitent in ihm die Perſon Chriſti zu verehren. Die von ihm verkündigte Abſolution bedeutet nicht bloß, ſondern bewirkt geradezu die Vergebung der Sünden (P. II. cap. V. qu. 17 u. 11,), denn durch ſie fließt das Blut Chriſti zu uns hernieder und tilgt die nach der Taufe begangenen Sünden (qu. 10.). Tritt in der Contrition, der Beichte und der Satisfaktion vorzugsweiſe die eigene Thätigkeit der Pönitenten hervor (das opus operans), ſo hat er dagegen gegenüber der Abſolution (durch welche, als die forma sacramenti, eigentlich jene Bußakte erſt einen ſakramentalen Karakter annehmen und partes sacramenti werden) ſich nur paſſiv, rein hingebend, ausſchließlich empfangend zu verhalten, ſie wirkt ganz ex opere operato. Von dieſem Geſichtspunkte aus ſcheinen denn auch die von katholiſcher Seite gegen die proteſtantiſche Polemik ſo häufig erhobene Einrede: die Abſolution ſey weder hypothetiſch noch abſolut; ſie ſey ein ſakramentaler Akt, auf welchen dieſe Unterſcheidung durchaus keine Anwendung erleide, wohl begründet denn in der That gewährt ſie, ſo aufgefaßt, eine ſo unbedingte Sicherheit, daß ihre Wirkungen gar nicht ausbleiben können, ſondern unfehlbar bei Jedem eintreten müſſen, der keinen Riegel ſetzt, ſie nicht in bewußtem Widerſtand ablehnt.

Allein das iſt nur die eine Seite (nach welcher der Prieſter intercedirend zwiſchen Gott und dem Pönitenten ſteht, nicht mehr, wie früher, bloß als Deprecant, ſondern als Spender der Gnadenwirkung); der römiſche Abſolutionsbegriff bietet der Betrachtung noch eine andere Seite dar, und noch dieſer iſt der Prieſter weſentlich *Richter* (jene andere, durch das Mittelalter hindurchgehende Anſchauung), nicht bloß in foro ecclesiae, ſondern zugleich in foro Dei: *Richter an Gottes Statt*. Als ſolcher unterſucht er die Sünden, um die ihnen entſprechenden Strafen zu beſtimmen, und prüft den Seelenzuſtand des Confitenten, um zu wiſſen, ob er binden oder löſen ſoll. Er iſt alſo nicht bloß Vollzieher des opus operatum, ſondern auch Richter über das opus operans. Als ſolcher fällt er aber ein Urtheil, und dies muß entweder ein *hypothetiſches* oder *abſolutes* ſeyn. Achten wir auf die Form der Sakramentverwaltung: Ego te absolvo, und halten damit die Verſicherungen des römiſchen Katechismus zuſammen, daß die Stimme des abſolvirenden Prieſters ganz ſo anzuſehen ſey, wie das Wort Chriſti an den Gichtbrüchigen: deine Sünden ſind dir vergeben! (l. c. qu. 10.), ſo können wir das prieſterliche Urtheil nur als ein *abſolutes* nach Form und Inhalt, als ein unfehlbares Gottesurtheil betrachten. Allein wenn wir auf der anderen Seite bedenken, daß der Prieſter — was katholiſcherſeits ſtets zugeſtanden wird — auch irren kann, daß die Beichte immer ein ſehr unvollkommenes Surrogat für die ihm fehlende Allwiſſenheit iſt, ſo, daß er nur ſehr ſelten über den Seelenzuſtand des Confitenten zur vollen Gewißheit gelangt, dann kann ſein Urtheil wieder nur ein *bedingtes* ſeyn, und nicht minder *hypothetiſch* wird der ganze Sakramentakt, der ſich darauf ſtützt. So ſchwankt

das katholiſche Dogma zwiſchen zwei entgegengeſetzten Polen, die nothwendige Folge des bisher beobachteten geſchichtlichen Entwickelungsganges, in welchem zwei diſparate, urſprünglich getrennte Anſchauungen über die Stellung des Prieſters in der Abſolution combinirt wurden, ohne doch wahrhaft in einander aufzugehen. Indeſſen iſt dieſer Mangel mehr für die kritiſche Betrachtung als für die kirchliche Praxis fühlbar, denn nach der engen Beziehung, in welche die ſcholaſtiſche Dialektik und die ihr folgende Tridentiniſche Lehre die einzelnen Bußakte zu einander geſetzt hat, bilden dieſe einen Proceß, deſſen einzelne Momente ſich gegenſeitig ebenſowohl unterſtützen als aufheben; zur vollſtändigen und vollkommenen Sündenvergebung werden nämlich auch von Seiten des Pönitenten die Contrition (die in der Liebe vollendete Reue), die Confeſſion und die Satisfaktion gefordert, allein der Contrition wird ſofort die Attrition, die bloße Straffurcht, ſubſtituirt, die, wenn ſie den Vorſatz der Beſſerung nicht ausſchließt, ſchon zum Empfang der Gnade diſponirt; was dem aus ihr entſpringenden Schmerze an Ernſt und Tiefe abgeht, erſetzt die Beichte in ihrer Integrität und die ihr folgende prieſterliche Abſolution; die letztere verwandelt die ewigen Strafen in zeitliche, die zeitlichen in Bußübungen, der Ablaß aber erläßt gegen den zeitweiligen Beſuch einer privilegirten Kirche und ähnliche Leiſtungen auch dieſe Uebungen und hebt damit zugleich den ſittlich wohlthätigen Einfluß, den ſie üben könnten, ohne Seelenſchaden auf. An wem kann alſo die Wirkung der Abſolution verloren gehen? Nicht an dem leichtſinnigen Sünder, ſondern nur an dem bewußten Heuchler, der gefliſſentlich, was er gethan hat, verhehlt und deſſen Fiktion nach Thomas (de formula absolutionis cap. 3.) allein im Stande iſt, die ſichere Wirkung der Abſolution als Riegel zu hemmen, wird das unfehlbare Urtheil des Prieſters zu einem fehlbaren. Iſt aber die Kirche die Macht, die kraft ihrer Schlüſſelgewalt die vollkommene Reue fordert und ihr doch die unvollkommene ſubſtituirt; die von der ewigen Strafe löſt und durch das Auferlegen der Satisfaktionen die Gewiſſen bindet; die dieſe Satisfaktionen gebietet und ſie im Ablaß wieder nachläßt; ſo ergiebt ſich, daß die Abſolutheit und Unfehlbarkeit ihrer bindenden und löſenden Gewalt zuletzt das einzige Feſte und Unbewegliche iſt, was aus dieſem wirren Gedränge geſetzter und aufgehobener Beſtimmungen reſultirt, der einzige unveränderliche Kern des ganzen Dogma von der Schlüſſelgewalt und von dem Bußſakrament, und daraus erklärt ſich zur Genüge das blinde, unbedingte Vertrauen, welches gläubige Katholiken auf die prieſterliche Abſolution und die Unfehlbarkeit des darin verkündigten Urtheils ſetzen.

Die griechiſche Kirche hat ihre Lehre von der Schlüſſelgewalt und der Abſolution der römiſchen während des Mittelalters nachgebildet und unterſcheidet ſich von dieſer nur durch die Unbeſtimmtheit und Allgemeinheit ihrer Lehrbeſtimmungen, mit der ſie ſich bei ihrer vorherrſchend praktiſch-rituellen Richtung begnügt.

IV. Die Reformation und der Proteſtantismus.

Eine ganz neue Stufe der Entwickelung beginnt mit der Reformation, und namentlich iſt Luther's Vorgehen um ſo beachtenswerther, da er zwar die Privatbeichte und Privatabſolution, die der älteſten Kirche unbekannt war, aus der römiſchen Kirche beibehalten, mit dieſer den Beichtſtuhl als eine Anſtalt für die geſammte Chriſtenheit aufgefaßt und ſelbſt den ſakramentalen Karakter der Abſolution niemals ganz aufgegeben, aber nichtsdeſtoweniger das ganze Inſtitut im reformatoriſchen Geiſte und aus dem Principe deſſelben umgeſtaltet und gleichſam neugeboren hat. Je lebhafter und gründlicher in den letzten Jahren von den verſchiedenſten Seiten her dieſer Gegenſtand erörtert worden iſt, um ſo mehr dürfen wir uns an dieſer Stelle der gedrängten Kürze befleißigen und unſere Aufgabe auf die Angabe der geſicherten Reſultate beſchränken.

Die Schlüſſelgewalt iſt auch Luthern identiſch mit der Binde- und Löſegewalt. Die Schlüſſel ſelbſt ſind ihm nichts Anderes, als die Vollmacht oder das Amt, „dadurch man das Wort in Brauch und Uebung kehret". Da das Wort Gottes ſeinem Inhalte nach ſich theils als Geſetz, theils als Evangelium darſtellt, ſo hat auch die Predigt deſ-

ſelben die zweifache Aufgabe, den ſicheren Sünder durch die Drohungen des Geſetzes zu ſchrecken und die erſchrockenen Gewiſſen durch den Troſt des Evangeliums, durch den Troſt der Sündenvergebung aufzurichten; jenes geſchieht durch den *Bindeſchlüſſel*, dieſes durch den *Löſeſchlüſſel*, die beide der Kirche gleich nothwendig ſind, um ihre Glieder „auf der Mittelſtraße zwiſchen Vermeſſenheit und Verzagen in rechter Demuth und Zuverſicht zu erhalten“ (Pfiſterer S. 71). Schon die Predigt iſt ihm daher ein Akt (ja der eigentliche Akt) der Schlüſſelgewalt und der in ihr dargebotene Troſt, eine vollkommen wirkſame Abſolution. Von dieſer iſt zunächſt zu unterſcheiden die *gemeine* Abſolution am Schluſſe der Predigt, der Luther die Beſtimmung zuweiſt, alle Zuhörer zu ermahnen, daß ſie ſich die Vergebung der Sünden aneignen; weiter die *Privatabſolution*, welche in dem Beichtſtuhle ertheilt wird und gleichſam nur eine Predigt an die Einzelnen iſt. Das Vorhandenſeyn dieſer verſchiedenen Arten der Ausübung der Schlüſſelgewalt motivirt er theils mit dem Reichthum Gottes, der mit ſeinem Troſte nicht kargen wollte, theils mit dem Bedürfniß des blöden Gewiſſens und des verzagten Herzens, das zu ſeiner Stärkung gegen den Teufel und Gott viel Abſolution haben müſſe. Der Werth der Privatabſolution beruht ihm auf ihrem gewiſſermaßen ſakramentalen Karakter, denn wie das Sakrament, ſo gewährt auch ſie den reellen Vortheil, daß das Wort in ihr allein auf eine beſtimmte Perſon geſtellt iſt und ſomit ſicherer trifft, als in der Predigt, wo es in die Gemeinde dahinfleucht; eben darum kann zwar die Privatabſolution keine abſolute Nothwendigkeit zur Vergebung der Sünde beanſpruchen, wohl aber iſt ſie ungemein heilſam und räthlich und darum nicht muthwillig zu verachten (Steitz, Privatbeichte und Privatabſolution, S. 7—14). Wie Luther den Beichtſtuhl überhaupt nicht als Richterſtuhl, ſondern als Gnadenſtuhl auffaßte, ſo war ihm auch die Abſolution, in der er das wichtigſte Stück der Beichte erkannte, um deſſentwillen er dieſe allein beibehalten wiſſen wollte, nicht ein richterliches Urtheil, ſondern die einfache Verkündigung des Evangeliums: dir ſind deine Sünden vergeben! die Zutheilung der Sündenvergebung an eine *beſondere* Perſon, die Stellung ihres Troſtes auf die individuellſten Bedürfniſſe des einzelnen Herzens. Ihre Kraft und Wirkſamkeit beruht ihm nicht auf dem prieſterlichen Karakter, noch auf dem prieſterlichen Spruche deſſen, der ſie ertheilt, ſondern auf dem Worte Chriſti, das in ihr verkündigt, und auf dem Befehle Chriſti, der in ihr vollzogen wird. Eben darum ſchwindet ihm in ihr jeder Unterſchied zwiſchen menſchlicher und göttlicher Thätigkeit; weder wird der Spruch des Abſolvirenden nachträglich von Gott beſtätigt, noch verkündigt jener auf Erden das im Himmel gefällte Urtheil Gottes, ſondern in der Vergebung des Abſolvirenden wird unmittelbar Gottes Vergebung dargereicht. Die einzige Bedingung, an welche die Wirkung der Abſolution geknüpft iſt, kann darum keine andere ſeyn, als die, durch welche die Wirkſamkeit des Wortes Gottes oder der Predigt überhaupt bedingt iſt, nämlich der Glaube; denn im Glauben eignet ſich der Menſch das von Gott wahrhaft dargebotene Heil, die Vergebung der Sünden an; nicht um des Glaubens willen wird die Abſolution ertheilt, ſondern im Glauben wird ſie empfangen; die Reue iſt nur inſoweit nothwendig, als ſie die unumgängliche Vorbedingung des Glaubens iſt, kann aber an ſich keine Vergebung erwirken, da ſie ohne den Glauben nur die lebendig gewordene und im Herzen empfundene Sünde, ein Judasſchmerz der Verzweiflung bleibt (Steitz a. a. O. §. 6. 13. 15—18.). Trotz dieſer unerläßlichen Nothwendigkeit des Glaubens iſt Luther weit entfernt, die Kraft der Abſolution auf ihn zu gründen; auch der ſchwache Glaube erfährt ſie zu ſeiner Stärkung; ja ſelbſt dem Ungläubigen iſt ſie *wahrhaftig* dargeboten und gewährt ihm kraft des in ihr enthaltenen Gotteswortes wenigſtens für den Augenblick die Vergebung, wenn dieſelbe auch nicht an ſeinem Unglauben haften kann und ihm darum zum Gerichte gereicht (a. a. O. S. 36 f.). Die Wirkung der Abſolution iſt Troſt des Gewiſſens und Friede mit Gott in Vergebung der Sünden und Reſtitution in die Unſchuld des Taufbundes (§. 20.). Die Privatabſolution muß nach Luther einem Jeden gegeben werden, der ſie begehrt, und darf nicht verſagt werden

(§. 19.), darum ſteht dem Löſen in der Privatabſalution kein Binden zur Seite (§. 21.); darauf beruht die Wichtigkeit der der Privatabſalution entſprechenden Privatbeichte; denn beichten heißt an ſich nichts Anderes, als im Gefühle ſeiner Sünde und Schuld die Abſalution begehren (19 u. 27.); die Beichte kann darum nicht gebaten werden, wie ſie auch von Gott nicht gebaten iſt (§. 24.), ſondern muß aus innerem Bedürfniß und freiem Antrieb hervorgehen (§. 25.); eben darum kann von dem Beichtenden keine Enumeration aller ſeiner einzelnen Sünden gefordert werden (§. 28.), wohl aber iſt es rathſam und für ihn ſelbſt wohlthuend, daß er diejenigen Sünden bekenne, die er im Herzen empfindet und von denen er ſich beunruhigt und beſchwert fühlt, damit auf ſie vor Allem der Troſt der Abſalution bezogen werde (§. 29.). Die Abſalution des Laien hat für Luther dieſelbe Kraft, wie die des Amtes, und mit Recht hat jüngſt Pfiſterer dieſen auch von mir aufgeſtellten Satz gegen den unevangeliſchen Amtsbegriff Löhe's, Wucherer's, Kliefath's, Sartorius' und Karl Lechler's vertreten; dagegen erſchöpft ſich Luther's Anſicht von dem Verhältniß beider keineswegs durch die an ſich richtige Behauptung, daß er die Laienabſalution in den meiſten Stellen auf den Nothfall beſchränkt habe; nach ihm kann der Menſch nie genug Abſalution und Troſt der Vergebung empfangen, daher hat es Gott nach dem Reichthum ſeiner Gnade ſo geordnet, daß ihm dieſer Troſt nicht bloß in dem Gotteshaus, ſondern ſo weit nur die brüderliche Gemeinſchaft der Gläubigen reicht, allenthalben, im Hauſe, im Garten, im Felde u. ſ. w., dargereicht werden kann; ja ſo ſehr ſteht ihm dieſe brüderliche Gemeinſchaft des myſtiſchen Leibes Chriſti in erſter Linie, daß ihm ſelbſt der Träger des Amtes in der Abſalution nur als „gemeiner Bruder und Chriſt“ in Betracht kommt (§. 15.). Demnach iſt der Unterſchied zwiſchen der Laien- und amtlichen Abſalution in ſeinem Sinne dahin zu fixiren, daß jene den Privat-, dieſe den öffentlichen Karakter trägt, jene etwas Zufälliges und Gelegentliches, dieſe in nothwendiger Ordnung Feſtbegründetes iſt, woraus denn von ſelbſt folgt, daß beide ſich ergänzen und daß dieſe nicht ordentlicher, ſondern nur ausnahmsweiſe durch jene erſetzt werden kann (§. 12.).

Der Bindeſchlüſſel, für welchen Luther in der Privatbeichte keine Stelle fand, kam ihm vorzugsweiſe in der Jurisdiktion, nämlich bei dem Banne zur Anwendung. Luther's Anſichten darüber laſſen ſich in folgende Sätze zuſammenfaſſen: der Bann darf nur wegen öffentlicher Sünde und Aergerniß und wegen notoriſcher Unbußfertigkeit verhängt werden; er iſt die öffentliche Erklärung der Kirche, daß der Sünder ſich ſelbſt gebunden, d. h. aller Gemeinſchaft der Liebe beraubt und dem Teufel übergeben habe; er ſchließt nur von der äußeren Gemeinſchaft der Kirche und ihrer Sakramente aus, nicht von der inneren Gemeinſchaft, von der ſich der Sünder allein ſelbſt ausſchließen kann; er iſt nur eine äußere Strafe der Kirche und hat keinen anderen Zweck, als den Sünder zu beſſern; darum iſt der Gebannte nur vom Sakrament, nicht von der Predigt und eben ſo wenig von der Fürbitte der Kirche ausgeſchloſſen; die Löſung vom Bann iſt die öffentliche Erklärung der Kirche, daß der Gebannte innerlich mit ihr verſöhnt und in ſie wieder aufgenommen iſt; dieſe Löſung iſt dem zu gewähren, der ſie reumüthig und gläubig ſucht, und iſt dieſe Abſalution der Kirche kraft der Schlüſſelgewalt Gottes Abſalution; ungerechter Bann ſchadet nicht, ſoll aber geduldig ertragen werden; eben ſo kann auf der anderen Seite die äußere Mitgliedſchaft an der Kirche ſehr wohl neben dem Ausſchluß von der inneren Gemeinſchaft des Heiles beſtehen (vgl. §. 21. Anm.).

Es kann bei ſchärferer Prüfung Niemandem entgehen, daß Luther's Anſicht von der Abſalution und vom Bann nicht ganz auf einem Principe beruhen. Die Abſalution iſt ihm nicht ein Urtheil, das die Ueberzeugung von der heilsgemäßen Verfaſſung des Sünders zur Vorausſetzung hätte, ſondern eine völlig vorausſetzungsloſe Zutheilung der Sündenvergebung, die ihm auf ſein freies Begehren gegeben werden muß, damit ſie ſeinen Glauben ſtärke und von ihm im Glauben aufgenommen werde. Er ſieht darin einen Akt der Predigt oder des Sakramentes. Anders aber geſtalten ſich

ihm die Begriffe des Bindens und Löſens, ſobald ſie auf öffentliche Sünden und Aergerniſſe bezogen werden. Hier tritt ein richterlicher Akt ein, ein Urtheil der Kirche über die thatſächliche Stellung, in die der Sünder durch ſeine Unbußfertigkeit zu Gott getreten iſt, indem er ſich von ſeiner Gemeinſchaft ausgeſchieden hat, ein Urtheil, das aber auch als ein menſchliches der Möglichkeit des Irrthums unterworfen iſt und darum nur in dem Fall von Gott beſtätigt wird, wenn es gerecht iſt. Auf der anderen Seite iſt die öffentliche Löſung, welche die Kirche über den Gebannten ausſpricht, ihr freilich nur auf moraliſcher Ueberzeugung beruhendes Urtheil, daß ſie ihn als einen durch die Kraft der Predigt oder des göttlichen Wortes vor Gott bereits Gelöſten betrachtet und darum keinen Anſtand nimmt, ſich mit ihm zu verſöhnen. Daraus ergiebt ſich im Allgemeinen für die Lehre von der Schlüſſelgewalt Folgendes: Löſen und Binden geſchieht nach Luther einmal durch die Predigt, welche den Gläubigen die Vergebung, den Unbußfertigen aber Gottes Ungnade und Zorn verkündigt. Binden und Löſen geſchieht ferner durch die Jurisdiktion, indem die Kirche das Verhältniß, in welches ſich der Sünder zu Gott geſetzt hat, auf den Grund notoriſcher Thatſachen beſtätigt oder ihr Urtheil auf ſeine bezeugte Reue und ſein ausgeſprochenes Verlangen zurücknimmt. Zwiſchen dieſen beiden Akten, dem der Predigt und der Jurisdiktion, liegt die Privatabſolution in der Mitte, auf welche Luther vorzugsweiſe den Sakramentsbegriff verwendet. Obgleich auch ſie an ſich nur eine Species der Predigt iſt, ſo ſteht ihr doch kein Binden zur Seite, ſie theilt nach dem Grundſatz: de occultis non judicat ecclesia, die Vergebung Jedem zu, der nicht durch conſtatirte Aergerniſſe Unbußfertigkeit an den Tag legt, und überläßt es dem Abſolvirten, ob er dieſen ihm geſchenkten Troſt im Glauben feſtzuhalten und die Kraft deſſelben in ſeinem Herzen zur Wirkſamkeit zu bringen vermag.

Melanchthon ſtimmte mit Luther in der Lehre von der Schlüſſelgewalt überein, nur betrachtete er vom Standpunkte ſeines ſtrengeren Amtsbegriffes aus die Schlüſſel als weſentliches Attribut des biſchöflichen oder Pfarramtes. Auch die Kirchenordnungen wiederholen nur Luther's Grundſätze, doch finden ſich auch bei ihnen bereits merkliche Abweichungen; ſo enthält der unter Melanchthon's Einfluß zu Stande gekommene Kölniſche Reformationsentwurf von 1543 bereits die Beſtimmung, Niemanden zur Communion zuzulaſſen, „er habe denn zuvor von ſeinem Pfarrer oder den anderen ordentlichen Dienern der Sakramente die Privatabſolution empfangen“ (Richter, K.-Ordn. II, 45), welche auch in andere Kirchenordnungen übergegangen iſt. Ferner wird ausdrücklich dem abſolvirenden Geiſtlichen die Befugniß eingeräumt, unter beſtimmten Vorausſetzungen die Abſolution dem Beichtenden zu verſagen. Dagegen wurde der Bann in Folge des Mißbrauchs, den man von demſelben gemacht hatte, den Händen der Pfarrer frühzeitig entzogen und in die der landesherrlichen Conſiſtorien gelegt. Die Abſolution wurde nach der Samſtagsveſper unter Handauflegung in der Kirche ertheilt; die Abſolutionsformeln der Kirchenordnungen ſind theils annuntiativ, theils exhibitiv, nicht ſelten ſtehen beide zur Auswahl unmittelbar neben einander. Chemnitz iſt der erſte, der es beſtreitet, daß die Abſolution in dem Sinne wie Taufe und Abendmahl ein Sakrament ſey, und zwar darum nicht, weil ſie auf der reinen Verheißung im Worte Gottes beruht und kein durch die göttliche Einſetzung mit ihr verbundenes Zeichen hat; nur im uneigentlichen Sinne geſteht er ihr einen ſakramentalen Karakter zu (Schmidt, Dogmatik §. 53. Anm. 5), auch ihm iſt die Ertheilung der Abſolution ein ſpecifiſches Vorrecht des Amtes, obgleich er noch an dem altproteſtantiſchen Grundſatze feſthält, daß die Schlüſſel der Kirche ſelbſt übergeben ſeyen (Heppe, Dogmatik III, 250; Kliefoth S. 278); eben ſo ſpricht er es unumwunden aus, daß dem abſolvirenden Geiſtlichen das Urtheil und die Cognition darüber zuſteht, ob dem Beichtenden vermöge des Standes ſeiner religiöſen Einſicht, ſeiner Buße und ſeines Glaubens die Abſolution zu gewähren oder zu verſagen ſey (ſ. Kliefoth S. 279). Dagegen reden Quenſtedt und Hollaz bereits von einer den Dienern des göttlichen Wortes nach ihrem amtlichen Karakter übertragenen Gewalt der Sündenver-

gebung, und der letztere ſtellt geradezu den unproteſtantiſchen Satz auf: Wie die Diener durch das Wort Gottes die Sünder realiter und effektiv bekehren, erneuern und beſeligen, ſo vergeben ſie auch realiter und effektiv die Sünden (Heppe S. 252). Als Verkehrung der urſprünglichen proteſtantiſchen Anſchauungsweiſe müſſen wir es endlich betrachten, wenn Baier die Abſolution als jurisdictionellen Akt auffaßte und demnach zwiſchen potestas ordinis und potestas clavium s. jurisdictionis unterſchied und jene als potestas publice docendi et sacramenta administrandi, dieſe als potestas remittendi et retinendi peccata beſtimmt, wozu freilich ſchon Gerhard den Grund gelegt hatte, der (XIII, 16) die potestas jurisdictionis in den Gebrauch der Schlüſſel ſetzte und unter dieſelbe ausdrücklich ſowohl die allgemeine als die Privatabſolution ſubſumirte (vgl. Schmidt §. 59. Anm. 9).

Die Schweizer Reformation bezog von vorn herein die Schlüſſelgewalt vorzugsweiſe auf das Recht zur Ausübung des Kirchenregiments und beſonders der Kirchenzucht und hat in dieſem Sinn die einſchläglichen Beſtimmungen in ihren Bekenntniſſen formulirt. Dagegen bezog Calvin die Schlüſſelgewalt überhaupt auf die Predigt des Evangeliums und die Handhabung der Kirchenzucht mit Fernhaltung des Sakramentbegriffs. Daraus ergeben ſich ihm folgende Sätze: 1) Es giebt eine zweifache Abſolution, die eine dient dem Glauben, die andere gehört zur Kirchenzucht. 2) Die Abſolution iſt nichts Anderes, als das der Verheißung des Evangeliums entnommene Zeugniß von der Vergebung der Sünden (Instit. lib. III. cap. IV. §. 23.). 3) Die Abſolution iſt conditional, ihre Bedingungen ſind Buße und Glaube. 4) Ueber das Vorhandenſeyn dieſer Bedingungen müſſen Menſchen ungewiß ſeyn, ſo daß die Gewißheit des Bindens und Löſens von keinen Richterſprüchen menſchlichen Gerichtes abhängt. Die Diener des göttlichen Wortes können darum auch nur bedingungsweiſe abſolviren (§. 18.), kraft dieſes Wortes nämlich können ſie Allen, wenn ſie an Chriſtus glauben, die Vergebung zuſagen, wenn ſie Chriſtum nicht ergreifen, die Verdammniß ankündigen (§. 21.). 5) In dieſer Ausübung ihres Amtes können ſie darum auch nicht irren, weil ſie nicht mehr verkündigen, als was Gottes Wort ihnen befiehlt, der Sünder aber kann dieſe in ſich gewiſſe und unzweifelhafte Abſolution mit voller Sicherheit ſich aneignen, ſobald die einfache Bedingung: Ergreifung der Gnade Chriſti, ihr beigefügt wird in dem Worte des Herrn: Dir geſchehe, wie du geglaubt haſt! (§. 22.). 6) Die andere Abſolution, welche einen Beſtandtheil der Kirchenzucht bildet, hat nichts mit den geheimen Sünden zu thun, ſondern tilgt nur das der Kirche gegebene Aergerniß (§. 23.); auch darin folgt die Kirche der untrüglichen Regel des göttlichen Wortes: kraft dieſes Wortes verkündigt ſie, daß alle Ehebrecher, Diebe, Mörder, Geizige, Ungerechte keinen Theil am Reiche Gottes haben. und in dieſem Binden kann ſie nicht irren; mit eben dieſem Worte löſt ſie die Bußfertigen, denen ſie Troſt bringt (§. 21.). Nach dieſen Grundſätzen, welche das Weſen der Abſolution mit Beſeitigung jeder Einwirkung von Seiten des Sakramentbegriffs einfach als Species der Predigt bezeichnen und eben damit die Lehre des deutſchen Proteſtantismus in geläuterter Geſtaltung reproduciren, konnte Calvin die Privatabſolution nicht verwerfen, nur konnte er in ihr nicht ein allgemeines Inſtitut der Kirche erkennen, ſondern mußte ihre Ertheilung von dem individuellen Bedürfniſſe derer abhängig machen, welche ſie begehren. Ihre Zweckmäßigkeit begründete er übrigens in derſelben Weiſe, wie die lutheriſche Kirche. „Es geſchieht bisweilen, daß Jemand die allen Gläubigen gegebenen Verheißungen hört und nichtsdeſtoweniger in Zweifel bleibt, ob auch ihm die Sünden vergeben ſeyen. Wenn ein ſolcher ſeine geheime Wunde ſeinem Seelſorger aufdeckt und jene Stimme des Evangeliums: Sey getroſt, deine Sünden ſind dir vergeben! (Matth. 9, 2.) in ſpecieller Beziehung auf ſich vernimmt, ſo wird er im Herzen beruhigt und von ſeinem Zagen befreit. Nur müſſen wir uns hüten, daß wir nicht von einer Schlüſſelgewalt träumen, die von der Predigt des Evangeliums verſchieden wäre“ (§. 14.). Allerdings ergiebt dies, wie Hr. Kliefath (S. 416) richtig einſieht, nicht ganz die lutheriſche Privatabſolution, wohl aber die einzig evangeliſche, von

der allein die Schrift, die apoſtoliſche Kirche und die der folgenden Jahrhunderte bis zum Mittelalter etwas weiß.

Calvin's Grundſätze hatten entſchieden die Zukunft für ſich. Die Allgemeinheit der Privatabſolution konnte nur ſo lange in Segen wirken, als jenes ſpecifiſch-religiöſe Intereſſe, jene Unmittelbarkeit der Gewiſſensregung, wie ſie die Reformation in allen Kreiſen erweckt hatte, friſch und lebendig blieb; mit der Ermattung dieſer mußte auch jene ſammt der von ihr vorausgeſetzten Beichte zu einer todten kirchlichen Form herabſinken und, ſtatt den Glauben zu ermuthigen, eine falſche Sicherheit begünſtigen. Schon früher ließ man ſie in einzelnen lutheriſchen Landeskirchen fallen. Zwei von Brenz entworfene Kirchenordnungen, die von Schwäbiſch-Hall von 1543 und die württembergiſche von 1553 halten zwar die Privatbeichte feſt, ordnen dagegen an, daß die Abſolution nach geſchehener Beichte und Gewiſſensberathung allen Confitenten insgemein ertheilt werde; die württembergiſche aber beſchränkt die Privatabſolution ausdrücklich auf die Fälle, wo ſie von Einzelnen in ſonderlicher Gewiſſensbeſchwerde als ſonderlicher Troſt begehrt werde (Steitz a. a. O. S. 151—155). In der reformirten pfälziſchen Kirchenordnung vom Jahre 1563 endlich tritt an die Stelle der Privatbeichte und Privatabſolution die gemeinſame Beichte in dem Ja der Gemeinde auf die Frage nach ihrer Buße, ihrem Glauben und dem Gelübde ihres Gehorſams und die gemeinſame Abſolution in der annuntiativen Form. Sie war gleichſam eine Weiſſagung für die zukünftige Umgeſtaltung des Beicht- und Abſolutionsweſens (Steitz S. 159 f.).

Der friſche und lebendige Geiſt der Reformation war entflohen, die Privatbeichte und Privatabſolution zur bloßen gedankenloſen Form herabgeſunken, der Kirchenbann zur Strafe, die öffentliche Reconciliation zur öffentlichen Proſtitution geworden; dieſe Kirchenſtrafe wurde durch die landesherrlichen Conſiſtorien verhängt und thatſächlich nur auf fleiſchliche Vergehen geſetzt. Da erhob ſich mit lautem Proteſte der Pietismus und forderte eine entſchiedene Reform in der Ausübung der Schlüſſelgewalt. Der Vorläufer in dieſer Richtung war Theophilus Großgebauer, Profeſſor in Roſtock, in ſeiner im J. 1661 erſchienenen „Wächterſtimme aus dem verwüſteten Zion", der für die geheimen Sünden nur die Beichte vor Gott, für die öffentlichen Sünden aber, auf welche er allein die Binde- und Löſegewalt bezog, die öffentliche Beichte und Reconciliation vor der beleidigten Gemeinde für nothwendig hielt, die Beurtheilung der letzteren aber im altkirchlichen Sinne durch ein von der Gemeinde gewähltes Aelteſtencollegium (Seniores plebis) gehandhabt wiſſen wollte. Spener wollte zwar die Privatbeichte und Privatabſolution in veränderter Form, nämlich in der Anmeldung vor dem Paſtor, und hauptſächlich zum Zweck der Gewiſſensberathung und der Erforſchung des Seelenzuſtandes des Confitenten beibehalten, drang aber darauf, daß der Beichtvater, deſſen Wahl er dem perſönlichen Vertrauen anheim gab, nur die Bußfertigen abſolviren und den Unbußfertigen die Sünden behalten, dagegen die Zweifelhaften an ein zu errichtendes Aelteſtencollegium zur Beurtheilung und zur Handhabung des Bannes verweiſen ſolle. Mit großem Nachdrucke erklärte er die Schlüſſelgewalt für ein Recht der ganzen Kirche oder Brüderſchaft, das nur auf dem Wege des Mißbrauchs ausſchließlich in die Hände des geiſtlichen Standes und der Obrigkeit gekommen ſey. Mit weit größerer Entſchiedenheit traten ſeine Anhänger gegen das Inſtitut der Privatbeichte auf; die Angriffe des Predigers Johann Kaſpar Schade in Berlin auf den Beichtſtuhl, den er Satansſtuhl und Höllenpfuhl nannte und die eigenmächtige Aufhebung der Privatbeichte, die ſich derſelbe erlaubte, hatten zunächſt eine Unterſuchung, am 16. November 1698 aber eine kurfürſtliche Reſolution zur Folge, kraft deren die gemeinſame Beichte und Abſolution aller Confitenten angeordnet, dagegen die Privatbeichte und Privatabſolution dem individuellen Bedürfniß anheimgegeben wurde. Daß im Kampfe gegen den Pietismus die lutheriſche Orthodoxie die göttliche Einſetzung der Privatbeichte und Privatabſolution zu erweiſen ſuchte, konnte nur dazu beitragen, den Streit heftiger zu entzünden und das altlutheriſche Inſtitut mehr zu discreditiren. Der Vorgang Preußens fand bald in an-

Digitized by Google

deren Landeskirchen Nachfolge. Was der Pietismus begonnen hatte, ſetzte der Rationalismus fort, nach deſſen Anſchauung zwar nicht, wie Herr Kliefoth meint, der Menſch ſich ſelbſt, ſo oft er es bedarf, die Sünden vergiebt, wohl aber die Sündenvergebung ohne die Abſolution des Pfarrers von Gott empfängt, wenn er ihm mit aufrichtiger Reue und herzlichem Glauben naht. Mit der Privatabſolution zerfiel auch die Kirchenzucht zum Nachtheil der Gemeinden, durch deren eigene organiſirende Thätigkeit allein dieſe in das Leben gerufen werden kann, wie das Beiſpiel der reformirten Kirche in manchen deutſchen Ländern zeigt.

In die Dogmatik hat zuerſt Schleiermacher wieder den Begriff der Schlüſſelgewalt eingeführt, jedoch ſeinen Inhalt mit ausdrücklicher Ausſchließung der Predigt auf die geſetzgebende und richterliche (verwaltende) Gewalt der Kirche beſchränkt, die er als weſentlichen Ausfluß aus dem kirchlichen Amte Chriſti anſieht und deren Beſtehen er durch das Zuſammenſeyn der Kirche mit der Welt motivirt (§. 144. 145.). Wenn man indeſſen erwägt, wie vag und widerſprechend ſich die Bekenntnißbücher der evangeliſchen Kirche über dieſen Begriff äußern (man vergleiche nur die von Schleiermacher geſammelten Stellen unter dem Lehrſatze §. 145.), wie diſparate Dinge unter denſelben ſubſumirt ſind und wie wenig ſich ſelbſt auf exegetiſchem Wege die Gränzen deſſelben mit Sicherheit beſtimmen laſſen, ſo ſcheint es am geeignetſten, den Verſuch völlig aufzugeben, ſo bildliche Bezeichnungen, wie „Schlüſſel des Himmelreichs“, „Binden und Löſen“, zu dogmatiſchen Begriffen auszuprägen. Was man bis jetzt darunter behandelt hat, läßt ſich in der Dogmatik unter den Begriffen der Sündenvergebung und Rechtfertigung, in der praktiſchen Theologie unter der Vorbereitung zum Abendmahl (wie es Nitzſch, prakt. Theol. II, 2. 428 mit richtigem Takte gethan hat) und in dem Kirchenrecht unter der Disciplin weit bequemer behandeln, ohne daß man beſürchten müßte, mit vieldeutigen Begriffen, über deren Gränzen ſich nichts Allgemeingültiges feſtſtellen läßt, die Vorſtellungen zu verwirren. Das Kirchenrecht hat damit einen anerkennenswerthen Anfang gemacht, vergebens ſucht man in den neueren trefflichen Darſtellungen bei Richter u. A. eine Rubrik: Schlüſſelamt oder Schlüſſelgewalt.

Was den unter der Schlüſſelgewalt hauptſächlich hervortretenden Begriff der Abſolution betrifft, ſo iſt er in den letzten acht Jahren wieder vielfach Gegenſtand der Verhandlung geworden. Den Anſtoß dazu gab beſonders der Vortrag des Hofpredigers Dr. Ackermann über die Privatbeichte auf dem Kirchentage zu Bremen im Jahre 1852; obgleich er die Abſolution nicht betonte, ſondern die Beichte nur um ihrer ſelbſt willen als pſychologiſches Bedürfniß rechtfertigte, ſo konnte es doch nicht fehlen, daß ſchon in der Verſammlung ſelbſt die Debatte ſich auf die Abſolution lenkte und der Gegenſatz der lutheriſchen und reformirten Anſchauung ſich in ſeiner vollen Schärfe aufdeckte. Seitdem wurde lutheriſcherſeits Alles aufgeboten, die Privatabſolution wieder in ihre alten, von ſelbſt erloſchenen Rechte einzuſetzen und ihre Wiedereinführung in die Ordnungen des kirchlichen Lebens wenigſtens anzubahnen. Man ging ſo weit, ihr die göttliche Inſtitution zu vindiciren; man begründete die allgemeine Beichtpflicht, deren Entſtehung im Mittelalter man ſich doch nicht bergen konnte, mit der Berufung auf die Tradition der Kirche, die auch in der allgemeinen Erkrankung des kirchlichen Lebens dennoch ein innerlich geſundes Inſtitut aus ihren ewig friſchen Wurzeln habe erzeugen können; man ließ ſich bis zur Behauptung fortreißen, daß die Abſolution unter allen Umſtänden in göttlicher Kraft wirkſam ſey und vermöge dieſer nicht bloß dem Gläubigen ſeine Sünde wirklich vergebe, ſondern auch den Unbußfertigen verſtocke; man überſah dabei aber völlig den Widerſpruch, in welchen ſich die neulutheriſche Doktrin mit ſich ſelber ſetzt: während dieſe nämlich ſonſt die Wirkung des Wortes Gottes gegen die der Sakramente möglichſt abzuſchwächen bemüht iſt und demgemäß jenem nur eine deklarative und auffordernde, dieſen dagegen die vollziehende und gewährende Funktion beilegt, ſo wird umgekehrt in der Privatabſolution, die doch nur als ſpecielle Applikation des Wortes Gottes gefaßt wird, dem letzteren eine geradezu magiſche Gewalt beigelegt.

Zum Glück bewegen ſich alle dieſe Theorien innerhalb der Gränzen der theologiſchen Verhandlung und ſind ein Sonderbeſitz einzelner Glieder des geiſtlichen Standes; das Leben der Gemeinden bleibt davon unberührt, und jeder praktiſche Verſuch eines oder des anderen Kirchenregimentes, jene alten, abgelebten Ordnungen wieder zur zwingenden Geltung zu bringen, würde nicht bloß an dem Widerſtande der Gemeinden, ſondern auch an dem Proteſte der wahrhaft evangeliſchen Theologie ſcheitern. Was an der Privatabſolution wahren und bleibenden Werth hat, liegt nicht an ihrer Form, ſondern in ihrem Weſen, und läßt ſich auf einem ganz anderen Gebiete, als dem des Beichtſtuhles, nämlich in der freien individuellen Seelſorge, am ſicherſten erreichen.

Zur Litteratur: J. Morinus, de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. Paris 1651. Antw. 1682. — Steitz, das römiſche Bußſakrament. Frankf. 1854. — Steitz, die Privatbeichte und Privatabſolution, aus den Quellen des 16. Jahrhunderts dargeſtellt. Frankf. 1854. — Kliefoth, Beichte und Abſolution. Schwerin 1856 (die dogmenhiſtoriſchen Angaben ſind mit Vorſicht zu benutzen).— Pfiſterer, Luther's Lehre von der Beichte. Stuttgart 1857. **Georg Eduard Steitz.**

Schmalkaldiſche Artikel. Nachdem die Häupter der Proteſtanten am 27. Februar 1531 zur Vertheidigung der Glaubensfreiheit ihren erſten Bund von Schmalkalden geſchloſſen hatten, wiederholten ſie die ſchon von Luther zur Beilegung des Streites ausgeſprochene Forderung „eines allgemeinen freien Conciliums, worin nach dem reinen Worte Gottes determinirt würde", um ſo nachdrücklicher, je mehr ſich der evangeliſche Glaube ſelbſt über die Gränzen von Deutſchland verbreitete und der Bund von Tage zu Tage an Umfang und Stärke gewann. Auch der Kaiſer Karl V. ſchien, wiewohl zweideutig und nur durch politiſche Gründe bewogen, dieſe billige Forderung zu unterſtützen, während von päbſtlicher Seite alle Mittel angewandt wurden, ein deutſches Nationalconcilium und mit demſelben eine freie Beſprechung der Mißbräuche in der Kirche zu hindern. Zwar ließ es weder der Pabſt Hadrian VI., noch deſſen Nachfolger Clemens VII. an unbeſtimmten Verſprechungen fehlen, um den immer dringender werdenden Forderungen der Proteſtanten auszuweichen, aber ſie waren ebenſo wenig ernſtlich darauf bedacht, dieſelben zu erfüllen, als der ſtaatskluge und diplomatiſche Paul III. aus dem Hauſe Farneſe, obgleich er ſich bald nach ſeiner am 13. Oktober 1534 erfolgten Wahl mit einem mißbilligenden Rückblick auf ſeine Vorgänger entſchloſſen erklärte, das verlangte Concilium zu Stande zu bringen, indem er im Voraus davon überzeugt war, daß die Proteſtanten ſelbſt eine Kirchenverſammlung, zu welcher der Vorſchlag von Rom ausginge und auf der ſich der Pabſt, der Sitte älterer Concilien gemäß, die Leitung vorbehielte, am kräftigſten hintertreiben würden. In dieſer Vorausſetzung ſchickte er im folgenden Jahre den Nuntius Vergerio, einen gebildeten und gewandten Weltmann, der vor Allem die Kunſt, durch gewinnende Höflichkeit zu täuſchen, in hohem Grade beſaß, nach Deutſchland, um zunächſt wenigſtens den Ort, wo das Concilium ſich verſammeln ſollte, vorläufig zu verabreden. Unter dem Vorwande, daß er dabei auf andere chriſtliche Mächte, beſonders auf Frankreich, Rückſicht nehmen müſſe, beſtimmte er die Stadt Mantua in der Lombardei, welche ja auch noch zum deutſchen Reiche gehöre, zum Verſammlungsorte.

Es war ſchon ſpät im Jahre, als Vergerio in Sachſen ankam, um im Namen des Pabſtes den Kurfürſten zu begrüßen und mit ihm wegen des Concils Rückſprache zu nehmen. Da dieſer indeſſen abermals ſich auf einer Reiſe nach Wien zum Könige Ferdinand befand, ſo eilte der Nuntius, ihn noch unterwegs zu ſprechen, und erreichte ihn in Prag. Hier trug er ihm und den übrigen Proteſtanten ein freies, allgemeines Concilium an und verlangte vor der Hand nichts weiter, als das Verſprechen, daß ſie es beſchicken wollten. Dabei wußte er ſich ſowohl gegen den Kurfürſten mit ſo einnehmender Ehrerbietung, als auch gegen deſſen Begleiter mit einem ſo feinen, von allem Ketzerhaſſe freien und doch ſeiner geiſtlichen Würde nichts vergebenden Anſtande zu benehmen, daß er ſich die Achtung Aller erwarb. Auch auf Luther, den er bei ſeinem kurzen Aufenthalte in Wit-

tenberg zu einer mündlichen Beſprechung über das Concilium einlud, um dem Pabſte von der Perſönlichkeit dieſes größten aller ſeiner Gegner einen ausführlichen Bericht abſtatten zu können und die Geſinnungen und Abſichten der Proteſtanten genauer auszuforſchen, hatte er durch ſein wohlberechnetes Benehmen einen keineswegs ungünſtigen Eindruck gemacht. Nichtsdeſtoweniger erregte ſein Betragen ebenſowohl als die Bereitwilligkeit des Pabſtes zu einem bisher mit aller Hartnäckigkeit verweigerten Schritte ein ſo wohlbegründetes Mißtrauen bei den Proteſtanten, daß es ihnen immer noch zweifelhaft blieb, ob man von päbſtlicher Seite ein Concilium, wie ſie es forderten, im Ernſte beabſichtige. Indeſſen hatte der Kurfürſt den Legaten auf die nächſte Zuſammenkunft ſeiner Bundesgenoſſen in Schmalkalden verwieſen und dabei im Allgemeinen geäußert, daß man ſich vielleicht zur Beſchickung eines ſelbſt in Italien abzuhaltenden Concils entſchließen würde, wenn man rückſichtlich der verſprochenen Freiheit die nöthige Sicherheit erhielte. Als daher der Kaiſer im April 1536 bei ſeiner Anweſenheit den Gegenſtand aufs Neue in Anregung brachte, wurde das Concilium vom Pabſte in aller Form auf den 23. Mai 1537 nach Mantua ausgeſchrieben und nach im Herbſte der Nuntius van der Varſt aus Antwerpen, Biſchof von Acqui, beauftragt, daſſelbe nicht nur den katholiſchen, ſondern auch den proteſtantiſchen Fürſten Deutſchlands anzukündigen.

Hatten die Proteſtanten bisher nur Mißtrauen gegen die Abſichten des Pabſtes gehegt, ſo mußten ſie jetzt die Ueberzeugung gewinnen, daß das ausgeſchriebene Concilium nicht ein ſolches ſeyn würde, wie ſie es immer im Sinne gehabt und wiederholt auf den Reichstagen gefordert hatten. Denn ſo vorſichtig und ängſtlich auch die Ausdrücke in der päbſtlichen Ankündigungsbulle gewählt waren, um allen Anſtoß zu vermeiden, ſo deuteten doch die Worte des Pabſtes: er wolle dem Beiſpiele ſeiner Vorgänger nachfolgen, klar genug darauf hin, daß Paul III. eben ſo gut, wie irgend einer ſeiner Vorgänger, entſchloſſen ſey, die päbſtlichen Präragativen und das ganze bisherige Syſtem ohne die geringſte Rückſicht auf die Gegner aufrecht zu erhalten. Dazu kam, daß in dem Ausſchreiben weniger von einer freien Erörterung der Glaubensartikel als von der gänzlichen Ausrottung der Ketzerei die Rede war. Unter dieſen Umſtänden erklärten ſich auf der zahlreichen Verſammlung der Proteſtanten zu Schmalkalden im Februar 1537 alle Stände für die Meinung des Kurfürſten Johann Friedrich von Sachſen, welcher jetzt wegen der gefährlichen Abſichten des Pabſtes feſt entſchloſſen war, das Concilium ganz einfach zu verwerfen und die Gefahr, die er dadurch ſich, ſeinem Lande und ſeinen Unterthanen zuziehen würde, Gott anheim zu ſtellen. Zwar hatte Luther, der unter Allen die Politik des heiligen Vaters am klarſten durchſchaute, um ſeine Meinung befragt, geantwortet, daß es beſſer ſey, die Kirchenverſammlung anzunehmen, auf derſelben vor der ganzen Chriſtenheit aufzutreten, die heilige Wahrheit gegen die päbſtliche Rotte zu vertheidigen und, nachdem man öffentlich den Staub von den Füßen geſchüttelt, ſtolz hinwegzugehen. Gleichwohl wurden, dem Willen des Kurfürſten gemäß, die Einladungsſchreiben des Pabſtes an die proteſtantiſchen Fürſten von der Verſammlung dem päbſtlichen Nuntius Varſt, der ſich zugleich mit dem kaiſerlichen Vicekanzler und Orator Doktor Matthias Held auf derſelben eingefunden hatte, mit auffälligen Zeichen der Verachtung zurückgegeben, dem Kaiſer aber in einer beſonderen Druckſchrift die Gründe dargelegt, warum die Proteſtanten dieſes Concilium nicht beſchicken könnten. Um jedoch ihre Geneigtheit zur Theilnahme an den Verhandlungen eines Concils, wenn daſſelbe nur einigermaßen ihren gerechten und billigen Erwartungen entſpräche, ſowohl dem Kaiſer als den Reichsſtänden zu beweiſen und zugleich ihre von der römiſch-katholiſchen Kirche abweichenden Glaubensſätze nochmals darzuſtellen, wurde den zu Schmalkalden verſammelten Bundesgenoſſen ein von Luther auf den Wunſch des Kurfürſten Johann Friedrich vorher in deutſcher Sprache verfaßtes Glaubensbekenntniß vorgelegt und am 15. Febr. 1537 von ſämmtlichen anweſenden ſächſiſchen, heſſiſchen, ſchwäbiſchen, ſtraßburgiſchen und anderen Theologen unterzeichnet, welches dem angekündigten Concilium übergeben oder doch, wenn dies nicht geſchehen könnte, als ein Denkmal ihrer Eintracht öffentlich

bekannt gemacht werden ſollte. Dieſes unter dem Namen der ſchmalkaldiſchen Artikel bekannte und ſpäter unter die ſymboliſchen Bücher der evangeliſch-lutheriſchen Kirche aufgenommene Bekenntniß iſt in der Hauptſache des Lehrbegriffs mit der augsburgiſchen Confeſſion und deren Apologie vollkommen übereinſtimmend, wie dies das Ausſchreiben des Bundestages auch ausdrücklich bemerkt. Da aber die Proteſtanten es hierbei nicht ſowohl mit dem Kaiſer als vielmehr mit dem Pabſte zu thun hatten, ſo war es den Verhältniſſen durchaus angemeſſen, daß Luther jetzt den Gegenſatz ihrer Lehre wider die römiſche Kirche aufs ſchärfſte hervorhob und die Frage über die Prärogativen des Pabſtthums, die man zu Augsburg in den Bekenntnißſchriften anzuregen gefliſſentlich vermieden hatte, um ſo ernſtlicher und freier vornahm. Deshalb hielt er es auch, als er dieſe Artikel im folgenden Jahre zu Wittenberg drucken ließ, für zweckmäßig, ihnen eine Vorrede hinzuzufügen, in welcher er nicht nur die Veranlaſſung zu denſelben mittheilt, ſondern auch zeigt, wie viel auf einem rechten Concilium in der Kirche und in allen Ständen gebeſſert werden könne und müſſe.

Die darauf folgenden Artikel ſelbſt beſtehen aus drei Theilen. Der erſte Theil enthält kurz die Erwähnung der nicht ſtreitigen Lehren von der Dreieinigkeit. Im zweiten werden die wichtigſten Streitfragen zwiſchen beiden Religionsparteien in den das Amt und Werk Jeſu oder die Erlöſung betreffenden Artikeln mit gründlicher Prüfung der entgegengeſetzten Glaubenslehren auseinandergeſetzt. Zuerſt wird die Lehre vom Verdienſte Chriſti und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben vorgetragen und nachdrücklich hervorgehoben, daß auf dieſem Artikel Alles beruhe, „was die Evangeliſchen wider den Pabſt, Teufel und alle Welt lehren und leben“. Darauf folgt der Artikel von der Meſſe, die Luther den größten und ſchrecklichſten Gräuel im Pabſtthum nennt, welcher am entſchiedenſten mit dem Hauptartikel des chriſtlichen Glaubens im Widerſpruch ſtehe und doch die höchſte und ſchönſte aller päbſtlichen Abgöttereien ſey. Wie ſehr die Meſſe vom wahren Abendmahle abweiche, wird ausführlich entwickelt und beſtimmt darauf hingewieſen, daß die Gegner auf einem Concilium eher alle andere Glaubensartikel als dieſen nachgeben würden und könnten. „Sie fühlen wohl“, ſagt er, „wo die Meſſe fällt, ſo liegt das Pabſtthum; ehe ſie es laſſen geſchehen, ſo tödten ſie uns alle, wo ſie das vermögen.“ Aus dieſem Glaubensartikel ſind ſodann in der römiſchen Kirche die Lehren vom Fegefeuer, der Erſcheinung der Verſtorbenen, der Heiligen- und Reliquien-Verehrung, den Wallfahrten, den Brüderſchaften und dem Ablaß hervorgegangen, welche von Luther in kräftigen Ausdrücken als verabſcheuungswerthe Irrthümer und Mißbräuche verworfen werden, da die heilige Schrift, die einzige Quelle des Glaubens, ſie nicht zulaſſe*).

Nachdem ſich Luther hierauf im dritten Artikel mit wenigen Worten über die Stifter und Klöſter erklärt hat, welche ſeiner Anſicht nach nur dann beibehalten werden ſollten, wenn ſie zu ihrer urſprünglichen Beſtimmung, die Jugend zu bilden und Gottesfurcht und Sittlichkeit im Volke zu befördern, wieder zurückkehrten; ſpricht er ſich im vierten deſto ausführlicher über das Pabſtthum aus und verwirft mit aller Entſchiedenheit die Lehre vom päbſtlichen Primat. Daß der Pabſt ſeine Gewalt nicht nach göttlichem Rechte beſitze, beweiſt er nicht nur aus der Geſchichte, indem er erwähnt, daß die heilige Kirche Jahrhunderte lang ohne Pabſt geweſen ſey und die griechiſche Kirche, die ihn auch jetzt noch nicht anerkenne, gleichwohl für eine chriſtliche ge-

*) „Ueber das alles“, heißt es in den Artikeln wörtlich, „hat dieſer Drachenſchwanz, die Meſſe, viel Ungeziefers und Geſchmeiß mancherlei Abgötterei gezeuget.“ — „Es heißt Gottes Wort ſoll Artikel des Glaubens ſtellen, und ſonſt niemand, auch kein Engel.“ — „Und in Summa, was die Meſſe iſt, was daraus kommen iſt, was daran hanget, können wir nicht leiden, und müſſens verdammen, damit wir das heilige Sacrament rein und gewiß, nach der Einſetzung Chriſti, durch den Glauben gebrauchet und empfangen, behalten mögen.“

Digitized by Google

halten werden müſſe; ſondern er zeigt auch, wie der Pabſt ſich an dem einfachen Inhalte der chriſtlichen Lehre, ſo wie ſie in der heiligen Schrift enthalten ſey, nicht genügen laſſe, vielmehr fordere, daß man ihm gehorchen müſſe, um ſelig zu werden, und folgert daraus, „daß Alles, was derſelbe aus ſolcher falſcher, freveler, läſterlicher, angemaßter Gewalt gethan und fürgenommen habe, eitel teufliſch Geſchicht und Geſchäfte geweſt und noch ſey, zu Verderbung der ganzen heiligen chriſtlichen Kirchen und zu verſtören den erſten Hauptartikel von der Erlöſung Jeſu Chriſti.“ „Die Kirche“ — ſagt er — „bedarf nur Eines Hauptes, Chriſti; der Pabſt aber, der Allen die Seligkeit abſpricht, welche ihm nicht gehorchen wollen, iſt der rechte Antichriſt.“ Schließlich erinnert er die Bekenner des Evangeliums daran, daß ſie auf dem Concilium nicht vor dem Kaiſer und weltlicher Obrigkeit, ſondern vor dem Pabſt und dem Teufel ſelbſt ſtehen werden, der nichts gedenket zu hören, ſondern ſchlechts verdammen, morden und zur Abgötterei zwingen. „Darum müſſen wir hie nicht ſeine Füße küſſen, oder ſagen: Ihr ſeyd mein gnädiger Herr! ſondern, wie im Zacharia der Engel zum Teufel ſprach: Straſe dich Gott, Satan!“ (Zachar. 3, 2.).

Im dritten Theile ſind die Artikel von der Sünde, vom Geſetze, von der Buße, wobei auf die argen Irrthümer der Papiſten in dieſer Glaubenslehre aufmerkſam gemacht wird; von dem Evangelium, von der Taufe, vom Sakrament des Altars, von den Schlüſſeln, von der Beichte, vom Banne, von der Weihe und Vocation, von der Prieſterehe, von der Kirche, von der Gerechtigkeit vor Gott und von guten Werken, von Kloſtergelübden und Menſchenſatzungen zuſammengeſtellt, da dieſelben, wie Luther im Voraus ausdrücklich erklärt, Meinungen und Anſichten enthalten, welche zwar der Pabſt und ſein Reich nicht viel achteten, da bei ihnen das Gewiſſen nichts, dagegen Geld, Ehre und Gewalt Alles gelte; über die aber die Proteſtanten mit Gelehrten und Vernünftigen oder unter ſich verhandeln und ſich um ſo leichter verſtändigen und vergleichen könnten.

Obgleich Melanchthon dieſes ohne ſeine Theilnahme verfaßte und dem Bundestage zu Schmalkalden übergebene Bekenntniß gleich den übrigen anweſenden Theologen unterſchrieb, ſo fühlte er ſich doch durch die Schärfe, mit welcher Luther ſeine Erbitterung gegen das Pabſtthum an mehreren Stellen ausgeſprochen hatte, in ſeinem milden, friedliebenden Sinne unangenehm berührt und hatte allein unter Allen den Muth, ſeiner Unterſchrift die Bemerkung beizufügen, daß dem Pabſte, wenn er das Evangelium zulaſſen wolle, um des Friedens und gemeiner Einigkeit willen die frühere Superiorität über die Biſchöfe derjenigen Chriſten, die unter ihm bleiben möchten, nach menſchlichem Rechte zugeſtanden werden könne*). Zugleich verfaßte er im Auftrage der Bundesverſammlung einen Aufſatz von der Gewalt und Obrigkeit des Pabſtes, worin er mit mehr Ruhe und Würde als Luther gezeigt hatte, aber immer noch kräftig genug, den mit den Abſichten Chriſti und mit der Verfaſſung der erſten Kirche ſtreitenden Urſprung und ſo verderblich gewordenen Fortgang des Pabſtthums durch Thatſachen der Geſchichte darſtellte und auf dieſe Weiſe auch den ſcheinbaren Widerſpruch ſeiner Meinung gegen des Freundes Denkungsart, wie ſie ſich in den ſchmalkaldiſchen Artikeln äußerte, völlig ausglich. Dieſer Aufſatz, den die zu der Zeit noch anweſenden Theologen ebenfalls unterzeichneten, um ihre Zuſtimmung zu erklären, wurde den ſchmalkaldiſchen Artikeln angehängt und bildet eine beachtungswerthe Zugabe derſelben.

Indeſſen hatte Luther, von den heftigſten Steinſchmerzen niedergebeugt, ſchon früher Schmalkalden und ſeine Glaubensgenoſſen mit dem Segensſpruche: „Gott erfülle euch mit dem Haſſe des Pabſtes!“ verlaſſen und war nach Wittenberg zurückgekehrt. Nun

*) Zwar hatte auch der treffliche Superintendent Johann Aepinus (Hoeck) aus Hamburg, ein Schüler und Landsmann Bugenhagen's, zuerſt ſeiner Unterſchrift hinzugefügt, daß er in Betreff der Gewalt des Pabſtes mit Melanchthon übereinſtimme; er ließ ſich aber bald überreden, den Zuſatz ſelbſt wieder auszuſtreichen.

trugen auch die Theilnehmer der Bundesverſammlung nicht länger Bedenken, ſich zu dem Beſchluſſe zu vereinigen, daß ein Concilium in Italien um ſo mehr abgelehnt werden müſſe, als ſchon in deſſen Ausſchreiben ihre Sache im Voraus verdammt ſey. Aber es zeigte ſich bald, daß ſie nicht nöthig hatten, ernſtliche Vorbereitungen zu einem nahe bevorſtehenden Concilium zu treffen, denn der Herzog von Mantua, in deſſen Hauptſtadt daſſelbe nach des Pabſtes Beſtimmung abgehalten werden ſollte, verlangte zum Schutze ſowohl der Stadt als der Kirchenverſammlung eine Beſatzung von Soldaten und Geld zu ihrem Unterhalte. Da ſich jedoch der Pabſt ſchon früher gegen ein bewaffnetes Concilium erklärt hatte, ſo verlegte er daſſelbe nach Vincenza im Venetianiſchen, wo er es noch ſicherer als in Mantua in ſeiner Gewalt behielt, und ſchob ſeine Eröffnung auf den Mai des Jahres 1538 hinaus. Ueberdies war es dem kaiſerlichen Geſandten und Vicekanzler Held nur zu gut gelungen, auf der Verſammlung zu Schmalkalden der gegenſeitigen Erbitterung neue Nahrung zu geben und die Proteſtanten gegen die Katholiſchen in eine ſo feindliche Stellung zu bringen, daß an eine Verſtändigung zwiſchen beiden Parteien durch ein allgemeines Concilium nicht weiter zu denken war.

Literatur. Die ſchmalkaldiſchen Artikel erſchienen zuerſt beſonders gedruckt zu Wittenberg 1538 in 4°; dann ebendaſelbſt 1543, 1559 und in Verbindung mit Melanchthon's Schrift: de potestate papae, 1575, ſowie in den Geſammtausgaben von Luther's Schriften: Wittenberg IV, 416; Jena VI, 544; Altenburg VI, 1227; Leipzig, XXI, 205; von Walch XVI, 2326. — Eine, jedoch nicht fehlerfreie, Ueberſetzung der Artikel ins Lateiniſche wurde 1541 von Petrus Geranus verfertigt, welche ſich in allen Ausgaben der ſymboliſchen Bücher der evangeliſch-lutheriſchen Kirche findet. — Ueber das Geſchichtliche iſt außerdem zu vergleichen: Sleidani de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare commentarii libri XL., 1555, und deutſch von am Ende. Frankf. 1785. 3 voll. 8. — Aonii Paloarii de Conc. univ. et liber. Ep. ed. et ill. Illgen. Lips. 1832. — Planck, Geſchichte des proteſtant. Lehrbegriffs. Bd. III. — Friedr. Hortleder, Handlungen und Ausſchreiben von den Urſachen des deutſchen Krieges Kaiſer Karl's V. wider die Schmalkaldiſchen Bundesverwandten. Frankf. 1617 u. 18. 2 Thle — Schroeckh, chriſtliche Kirchengeſchichte ſeit der Reformation. Leipz. 1804. Thl. I. — M. Meurer, der Tag zu Schmalkalden und die ſchmalkald. Artikel. Leipz. 1837 in 8. — Ranke, deutſche Geſch. im Zeitalter der Reformation. Bd. 4. S. 71 ff. der dritten Ausgabe. Berlin 1852. G. H. Klippel.

Schmalkaldiſcher Bund, ſ. Bd. XI. S. 524 ff.

Schmid, Chriſtian Friedrich, Profeſſor der Theologie in Tübingen, Verfaſſer der „bibliſchen Theologie des Neuen Teſtam.". — Er war im Jahre 1794 zu Bickelsberg in Württemberg geboren und der Sohn eines Pfarrers. In den Kloſter-Seminarien Denkendorf, Maulbronn und Tübingen gebildet, erhielt er im Jahre 1849 als Repetent in Tübingen einen Lehrauftrag für praktiſche Theologie, wurde 1821 außerordentlicher, 1826 ordentlicher Profeſſor und Doktor der Theologie, und wirkte als ſolcher bis zu ſeinem Tode im Jahre 1852. Er hat ſich während ſeines Lebens als Schriftſteller wenig bekannt gemacht (nur durch einige Diſſertationen und Abhandlungen in der Tübinger Zeitſchrift für Theologie), auch hat er keine Gelegenheit zu hervorragender kirchlicher Wirkſamkeit gehabt (doch hat er als Commiſſionsmitglied an der württemberg. Liturgie von 1840 und bei der Kirchenverfaſſungs-Berathung von 1848 ſich bethätigt), aber er hat in langer akademiſcher Wirkſamkeit zunächſt auf die Geiſtlichkeit und Kirche von Württemberg durch wiſſenſchaftliche Kraft wie durch ſeine Perſönlichkeit einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt. Der Tübinger bibliſche Supranaturalismus beſtand zur Zeit ſeines Auftretens in ziemlich abgeſchwächter Geſtalt. Er ging von demſelben aus, aber er behielt bald bloß die ſeit Bengel traditionelle bibliſche Richtung bei, ſtreifte den Reflexionskarakter des Standpunktes durch friſches Zurückgehen auf das kirchliche Bekenntniß

und die ungenügende Methode durch Aneignung philosophischer Elemente, namentlich Schleiermacher'scher Dialektik, ab. Bald wirkte neben ihm als Historiker Dr. Baur, und es gingen für Tübingen neue Zeiten auf, erst eine kürzere Periode, wo die Schleiermacher'sche Theologie, dann aber eine längere, wo die Hegel'sche Philosophie den Ton angab. In der letzteren Zeit zumal kämpfte er mit Erfolg gegen den herrschenden Strom für die positiven Grundlagen des evangelischen Christenthums, versammelte fortwährend einen nicht unbeträchtlichen Kreis von Anhängern um sich und gab für Alle, auch die dem Strome Folgenden, einen Sauerteig der Kritik zur Lösung des Tages. Theologen, wie Darner und Oehler, haben durch Widmungen öffentlich ausgesprochen, was sie ihm danken; und dem aufmerksamen Beobachter ist es nach Erscheinen seiner „Neutestamentlichen Theologie" nicht schwer, zu erkennen, wie viel Anregung von ihm schon zuvor auch in die Literatur übergegangen.

Schmid's Thätigkeit hat sich über praktische und exegetische Theologie und Moral erstreckt (nur kürzere Zeit zog er, aber mit großem Erfolg der Wiedereinführung in die symbolischen Bücher zu einer Zeit, da diese noch wenig aufgesucht wurden, die Symbolik in seinen Kreis). Seine Vorträge über die praktische Theologie und deren Theile zeichneten sich eben so sehr durch die organische Gestaltung des Entwurfs wie durch die Fülle der Gedanken und die geistvolle Belebung aller Stoffe aus. Als Leiter der praktischen Uebungen hat er durch ein außerordentlich anregendes Verfahren fruchtbar für die Ausbildung mehrerer Generationen von Geistlichen zu ihrem Amte gewirkt. In der exegetischen Theologie las er neben der biblischen Theologie des N. Testam. vorzüglich über paulinische Briefe, und verband dabei in seltener glücklicher Mischung die Befähigung zur sorgfältigsten Erklärung im Einzelnen mit der Gabe, die Ideen, Anlage und Gang der Schriften in lebendiger, geistiger Reproduktion zu entwickeln. Die christliche Moral hat er stets auf biblischem Grunde, aber in streng dialektischer Entwickelung des Systems des christlichen Lebens und unter allseitiger Auseinandersetzung mit anderen Ansichten, namentlich auch mit steter Rücksicht auf die Begriffe der Philosophie, dargestellt. In Allem hat er sich als ächt wissenschaftlich angelegter Theologe dadurch bewährt, daß kein Wissen und kein Gedanke bei ihm zufällig und vereinzelt auftrat, sondern Alles in organischer Verarbeitung und selbstbewußter Durchdringung einer höheren Idee. Eine lebendige Frömmigkeit wurde auf dem Boden der Wissenschaft zur schwungvollen Begeisterung für Christum und sein Reich. Und daß hiervon sein ganzes Denken getragen war, machte ihn zum christlichen Karakter im Lehramt und begründete die Wirksamkeit, mit der er sich in der Reihe württembergischer Theologen in seiner Zeit würdig an einen Bengel und Storr anschließt.

Seine Vorlesungen über biblische Theologie des Neuen Testaments sind nach seinem Tode 1853 und in zweiter Auflage 1859 herausgegeben. Die Herausgabe seiner Vorlesungen über Moral, wenigstens des grundlegenden Theiles, steht zu erwarten.

Seine „Neutestamentliche Theologie", welche, wenn sie zur Zeit ihrer Conception erschienen wäre, noch entschiedener Epoche gemacht haben würde, ist auch so noch nicht zu spät erschienen. Sie vereinigt, wie keine andere Bearbeitung ihres Gegenstandes, den historischen Begriff und den Gedanken der organischen Entwickelung mit dem entschiedensten Glauben an die absolute Offenbarung in Christo. Und wie man auch über die Ausführung im Besonderen denken mag, so hat sie jedenfalls bewiesen, daß eine lebendige historische Auffassung auf dieser positiven Grundlage und wohl nur auf ihr möglich ist. Aber sie hat auch jedenfalls so große Vorzüge in der Entwickelung der biblischen Lehrbegriffe, der Nachweisung ihrer Eigenthümlichkeit und Einheit, der Verfolgung der Gedanken in ihren Mittelpunkt und ihre Gliederung, daß sie ihren hohen Werth auch unter dem Fortschreiten der evangelischen Wissenschaft noch lange behaupten wird.

Ueber Schmid's Leben ist zu vergleichen: Blätter der Erinnerung an Chr. Friedr. Schmid (von Palmer, Landerer, Baur, Ege). Tübingen 1852. Ferner: J. Köstlin

in der Anzeige der bibl. Theol. des N. Teſtaments, Theol. Stud. u. Krit. 1856. I. S. 188 ff. Der Unterzeichnete hat darüber weiter geſprochen in einem Nekrolog im Schwäbiſchen Merkur vom 6. Juni 1852 (Schw. Chronik Nr. 133.) und im Vorworte zu der bibl. Theol. des N. T., wo auch ſeine gedruckten Arbeiten aufgezählt ſind.

C. Weizſäcker.

Schmid, Konrad, geb. 1476, eines Landmanns Sohn von Küßnach (am Züricherſee), wo ſeit 1358 ein Johanniter-Ordenshaus blühte. In dieſem Hauſe fand er, nachdem er ſeine Studien in Baſel vollendet hatte, Aufnahme als Prieſter und wurde nach dem Tode ſeines Vorgängers Andreas Gubelmann von den Conventualen einmüthig im März 1519 zum Commenthur ernannt. Es war daſſelbe Jahr, in welchem Zwingli als Leutprieſter nach Zürich war berufen worden. Mit dieſem trat er bald in ein enges Freundſchaftsverhältniß. Durch ihn war er auch mit Luther's Schriften bekannt geworden, und ſo neigte er ſich auch immer entſchiedener den Grundſätzen der Reformation zu. Bald erhielt er Gelegenheit, dieſe Grundſätze öffentlich auszuſprechen. Es wurde jeweilen in Luzern den 25. März zum Andenken an eine Feuersbrunſt ein feierlicher Gottesdienſt gehalten, zu welchem auswärtige Prediger berufen wurden. Im J. 1522 kam die Reihe an Schmid. Während die früheren Prediger lateiniſch gepredigt hatten, ſo wollte er (nach Bullinger's Ausdruck) „keinen Pracht treiben mit Latein-Schwatzen, ſondern gut deutſch reden, daß ihn jedermann verſtände und etwas Früchte davon empfinge". Sein Thema war das große Thema der Zeit, die Gnade Gottes in Chriſto. Schon in dieſer Predigt ſprach er ſich freimüthig gegen die Verehrung des Pabſtes als des Oberhauptes der Kirche aus; als Hirten, aber nicht als Herrn möge man ihn anerkennen. Sehr befriedigend äußerte ſich über dieſe Predigt Oswald Myconius von Luzern in einem Briefe an Zwingli. Dagegen trat der Leutprieſter Bodler gegen die Predigt auf, ſo daß Schmid ſich genöthigt ſah, ſchriftlich zu antworten*).

Eine eigenthümliche Stellung nahm Schmid auf dem berühmten Religionsgeſpräch in Zürich (im Oktober 1523) ein. Er trat zwiſchen der bilderfreundlichen und bilderſtürmenden Richtung als Vermittler auf. Man ſoll, lehrte er, den Schwachen und Blöden die Bilder als einen Stab laſſen, daran ſie ſich einſtweilen halten mögen, daneben aber Chriſtum aufrichten und auf ihn hinweiſen. Habe Einer dieſen Stab ergriffen, dann werde er das Rohr von ſelbſt fallen laſſen. Wer das wahre Bild Chriſti in ſeinem Herzen trage, dem könne ein äußerliches Bild nicht mehr ſchaden. Auch Paulus ließ bei den Athenern Bild Bild ſeyn**), belehrte aber das Volk, daß keine Gnade und Gottheit in den Bildern ſey. Zwingli wollte jedoch dieſe Gründe nicht gelten laſſen, ſondern widerſprach ſeinem Freunde ſehr ernſtlich. — Auch in Betreff der Meſſe rügte der Commenthur die grobe Weiſe, in der Manche ſich ausſprachen, als wäre dieſelbe vom Teufel u. ſ. w. Am Schluß der Disputation nahm er dann noch einmal das Wort, mahnte zur Mäßigung und warnte vor Uebereilung. Vor Allem ſey ein gründlicher Unterricht nöthig; dieſen herbeizuführen, ſey hohe Pflicht der Regierung. „Ihr lieben Herrn", ſagte er unter Anderem, „habt bisher manchem weltlichen Fürſten in ſeiner Herrſchaft geholfen um Geldes willen: helfet nun um Gottes willen Chriſto unſerm Herrn wieder in ſeiner Herrſchaft, daß er in euern Gebieten allein angebetet, geehrt und angerufen werde, daß er in uns Chriſten allein herrſche und regiere und von den Eurigen geachtet werde, wozu ihn ſein Vater gegeben, für den einigen wahren Mittler, Erlöſer und Erretter. Nehmet denn die Sache tapfer und chriſtlich zur Hand! Ließe man Chriſtum allein Herr und Meiſter ſeyn über alle Dinge, ihn ruhig regieren und ſein Werk in uns vollbringen, ſo hätten wir unter einander brüderliche Ruhe,

*) Antwort auf etlich Widerred derer, ſo die Predigt in löbl. Stadt Luzern gehalten, geſchmäht und ketzeriſch geſcholten. 1522. 4.

**) Daſſelbe Argument gebrauchte auch Luther in Wittenberg gegen die Bilderſtürmer.

christlichen Frieden, göttliche Huld und Gnade hie in Zeit und darnach das ewige Leben. Das verleihe Gott euch und allen Christen. Amen." — Der Präsident des Gesprächs, Sebastian Hofmeister von Schaffhausen, erwiederte: Gebenedeiet ist die Rede deines Mundes." —

Auch in der weiteren Reformationsgeschichte Zürichs erscheint Schmid an Zwingli's Seite als Mitarbeiter und Mitbeförderer des Werkes. Er wurde in die Commission gewählt, welche die Reformation zu Stadt und Land durchführen sollte. Im Jahre 1525 war er einer der Präsidenten der Disputation, welche mit den Wiedertäufern gehalten wurde, und veröffentlichte auch Schriften über diesen Gegenstand*). Auch auf der Berner Disputation (1528) nahm er einen der Präsidentenstühle ein. Zugleich trat er dort, gleich Anderen, als Gastprediger auf. Er sprach über die Aussendung der siebzig Jünger (Luk. 10.). — Im ersten Capellerkriege 1529 zog er als Feldprediger mit, und als Zwingli im Oktober desselben Jahres zum Religionsgespräch nach Marburg verreiste, versah er inzwischen dessen Predigerstelle am Großmünster in Zürich. Im zweiten Kriege (Oktober 1531) aber fand er, gleich seinem Freunde, den Tod auf blutiger Wahlstatt. Seine Leiche fand eine würdigere Behandlung als die Zwingli's. Oswald Sägesser, Conventual von Küßnach, ließ dieselbe in die St. Nikolaus-Capelle der Commenthurei beisetzen. — Ueber seinen Karakter schreibt Bullinger: „Dieser Conrad Schmid ist ein frommer Mann gsyn, hat viel zu der Reformation geholfen, wie man in allen Actis sehen mag. Er selbst war ein eifriger, tapferer, verrühmter Prediger. Er hielt sein Convent zu'n Studiis und zum Predigen. Die zeitlichen Güter des Hauses verwaltete er treulich und weislich, war den Armen und der ganzen Kilchhöri beholfen und deßhalb von dieser seiner Treue und Redlichkeit wegen mängklichen lieb."

Außer Bullinger's Reformationsgeschichte sind zu vergleichen: die Zwingli'sche Briefsammlung; J. J. Hottinger's helvetische Kirchengeschichte, herausgeg. von Wirz, Fortsetzung von Kirchhofer. — Hottinger, Forts. von Joh. v. Müller, Schweizergeschichte Bd. 6 und 7. und das 47ste der Züricher Neujahrsstücke von der Gesellschaft auf der Chorherrenstube. **Hagenbach.**

Schmid, Laurentius, s. Wertheimer Bibel.

Schminke, פוּךְ. Wie bei den medischen Frauen (Athen. 12. p. 529) und wie noch heute beim schönen Geschlechte im Morgenlande, so herrschte auch bei den Hebräerinnen die Sitte, nicht bloß die Wangen zu schminken, sondern namentlich auch die Augenbraunen mit Schminke zu färben und sie unter die Augenlider zu streichen, um dem Auge dadurch ein größeres Aussehen zu geben, was als besondere Schönheit galt, s. 2 Kön. 9, 30. Jer. 4, 30. Ezech. 23, 40. Joseph. bell. jud. 4, 9, 10. (er nennt es sehr bezeichnend *ὑπογράφειν τοὺς ὀφθαλμούς*); Mischna Schabb. 8, 3. Zu dieser Augenschminke bediente man sich wohl schon im Alterthume, wie noch in unseren Tagen, hauptsächlich des sogenannten Grauspießglanzerzes oder Schwefelantimons, das, gebrannt und gestoßen, ein schwarzes, glänzendes Pulver darstellt. Die Alten schrieben demselben zugleich eine arzneiliche Wirkung gegen Schwäche und Entzündung der Augen zu (Plin. Hist. Nat. 33, 34.), doch war der Hauptzweck seines uralten Gebrauchs immer der kosmetische. Zu gleichem Zwecke wird jedoch auch ein gemeines Bleierz und Graphit gebraucht. Dieses Pulver, das schon die alten Versionen richtig durch *στίμμις*, *στίβι*, stibium, deuten und das arabisch كُحْل heißt, wurde mit Oel oder einer anderen Feuchtigkeit angemacht und auf folgende Weise angewendet: ein feiner Pinsel oder eine kurze, glatte Sonde von Elfenbein, Silber oder Holz wird horizontal ans Auge gesetzt und zwischen den darüber zugeschlossenen Augenlidern hindurchgezogen, wodurch sich ein

*) Ein christlich Ermahnung zur wahren Hoffnung in Gott und Warnung vor dem Wiedertauf, der da abweichet von Gott; an die christlichen Amtleute zu Grüningen. — Verwerfen der Artikeln und Stücken, so die Wiedertäufer auf dem Gespräch zu Bern vor Ehrsamem Rath fürgewendet haben (1528).

ſchwarzer Rand um dieſelben bildet, vgl. ſchon Juven. 2, 93; Tertull. de cultu femin. 5. Die Operation heißt hebräiſch שִׂים עֵינַיִם בְּפוּךְ, 2 Kön. a. a. O., oder geradezu mit dem arabiſchen Worte כָּחַל, Ezech. a. a. O. Die Schminke wurde in eigenen hornförmigen Büchschen aufbewahrt, daher der Eigennome קֶרֶן הַפּוּךְ, Hiob 42, 14., und ſolche Büchschen fanden ſich noch in unſeren Tagen in altägyptiſchen Gräbern. In dichteriſchem Bilde ſoll Jeſ. 54, 11. פּוּךְ als kaſtbarer Mörtel für die Steine des neuen Jeruſalem dienen, die dadurch ein um ſo ſchöneres, ſchwarzberändertes Ausſehen bekommen würden. 1 Chron. 29, 2. ſind die אַבְנֵי פּוּךְ »wahrſcheinlich Steine, die durch ihre ſchwarze und glänzende Farbe dem Stibium und der daraus bereiteten Schminke ähnlich ſind" (Bertheau). Die Sitte des Schminkens kam aus dem Orient zu Griechen und Römern und wurde bei dieſen noch viel weiter getrieben, ja ſelbſt von Männern angewendet, worüber wir jedoch hier nicht einzutreten haben. Bei den Griechen in älterer Zeit wurden die hölzernen Götterbilder, zumal des Dionyſos, des Hermes und Pan roth gefärbt (Paus. 2, 2, 5; 7, 26, 4; 8, 39, 4.), und ebenſo pflegten die Römer, beſonders an Feſttagen, den Götzen die Wangen mit Zinnober oder Mennig zu röthen, eine Sitte, worauf Weish. Sol. 13, 14. angeſpielt iſt; vgl. Virg. Ecl. 10, 26 sq.

Man ſehe Ruſſell, Naturgeſch. von Aleppo I. S. 136 f. — Niebuhr's Reiſe I. S. 292. — Hortmann, die Hebräerin am Putztiſche II. 149 ff. III, 198 ff. — Winer im RWBuch und Pauly's R.-Encykl. III. S. 523 f., beſonders aber Wilkinson, manners and customs of ancient Egypt. vol. III. p. 380 sqq. (3. Ausg. Lond. 1847), woſelbſt eine Beſchreibung der Bereitung und Anwendung der Schminke nebſt Abbildungen, Lane, modern Egypt. I. p. 43 und Dr. Hille in der Zeitſchr. d. D. M. Geſellſch. V. S. 236 ff. — T. Tobler's Denkblätter aus Jeruſal. (St. Gallen 1853). S. 201 f. Rüetſchi.

Schmolck, Benjamin, einer der beliebteſten und fruchtbarſten Liederdichter unſerer Kirche, wurde zu Brauchitſchdorf im Fürſtenthum Liegnitz, wo ſein Vater Pfarrer war, am 21. Dezember 1672 geboren. Durch ein Gelübde ſeines Vater ſchon bei der Geburt dem Dienſte der Kirche geweiht, erhielt er in der Schule zu Steinau an der Oder und auf den Gymnaſien zu Liegnitz und Lauban eine gründliche Schulbildung und ſtudirte von Michaelis des Jahres 1693 ab vier Jahre auf der Univerſität Leipzig Theologie. Zur Unterſtützung ſeines ſchon hochbejahrten Vaters nach Hauſe zurückgekehrt, machte er ſich durch ſeine Predigten bei der Gemeinde bald ſo beliebt, daß die Gutsherrſchaft ſich bewogen fand, ihn 1701 ſeinem Vater förmlich zu adjungiren. Doch ſchon nach kurzer Zeit folgte er dem Rufe der evangeliſchen Gemeinde zu Schweidnitz, die ihn im Dezember 1702 zu ihrem Diakonus erwählte, und gehörte ſeitdem für ſeine ganze fernere Lebenszeit dieſer Gemeinde an, bei welcher er 1708 zum Archidiakonus, 1712 zum Senior und 1714 zum Paſtor primarius und Schulinſpektor befördert wurde. Bei dem großen Umfange dieſer Gemeinde, welche die geſammte evangeliſche Bevölkerung des Fürſtenthums Schweidnitz umfaßte, und unter den nie ruhenden, auf Unterdrückung der Evangeliſchen gerichteten Machinationen der mächtigen Jeſuitenpartei war ſeine amtliche Stellung mit ungewöhnlichen Aufgaben und Schwierigkeiten verbunden. Doch gelang es ihm, ſich auch unter dieſen ſchwierigen Verhältniſſen als einen reich begabten und treu verdienten Prediger und Seelſorger zu bewähren und nicht nur die Achtung und Liebe ſeiner Gemeinde in hohem Grade zu gewinnen, ſondern auch durch ſein vorſichtiges und friedfertiges Verhalten die Feinde ſeiner Kirche zu entwaffnen. So erfreute er ſich lange Jahre einer geſegneten Wirkſamkeit, bis im Jahre 1730 am Lätare-Sonntage ein Schlagfluß ſeine Kräfte lähmte. Zwar erhalte er ſich ſo weit wieder, daß er, wenn auch nur unter großen körperlichen Beſchwerden, noch bis 1735 ſein Amt verwalten konnte; jedoch nach wiederholten Schlaganfällen machte ihn die Abnahme ſeiner leiblichen und geiſtigen Kräfte zu jeder Thätigkeit unfähig, und er mußte ſeitdem, zuletzt ganz an das Lager gefeſſelt, noch eine lange und ſchwere Leidenszeit überſtehen, bis am 12. Februar 1737 ein ſanfter Tod ſeinem Leben ein Ende machte.

Als geistlicher Dichter erwarb sich Schmolck schon bei seinem Leben einen allgemein bekannten und gefeierten Namen, und auch die Nachwelt kann ihm eine ehrenvolle Anerkennung nicht versagen. Seine Lieder, die er seit 1704 in zahlreichen kleinen Sammlungen nach und nach herausgab, dichtete er in dem frommen Drange, seine poetische Gabe der Ehre Gottes und dem Dienste des Nächsten zu widmen, und er äußert sich selbst über den Werth derselben mit anspruchsloser Bescheidenheit. Es waltet in ihnen der schlichte, kunstlose Ausdruck eines von christlicher Frömmigkeit warm und innig ergriffenen Herzens, und viele derselben schließen sich dem ächten volksthümlichen Ton des älteren Kirchenliedes, z. B. Paul Gerhardt's, würdig an, wenn sie auch den Schwung und die körnige Kraft desselben nicht erreichen. Ohne eigentliche kirchliche Gemeindelieder zu seyn, stehen sie doch durchaus auf dem Standpunkte des allgemeinen kirchlichen Glaubens und unterscheiden sich darin von den gleichzeitigen mehr subjektiven Gesängen der pietistischen Schule, denen sie sonst in ihrer Innigkeit und biblischen Färbung, besonders auch in ihrer warmen persönlichen Liebe zu Jesu, nahe verwandt sind. Ihre Sprache ist im Ganzen edel und würdig gehalten, wenn sie auch vom Einflusse des Zeitgeschmacks nicht frei geblieben sind und nicht selten eine sorgfältige Feile vermissen lassen. Aus diesem Mangel an Sorgfalt sind die Schwächen der Schmolck'schen Poesie hauptsächlich hervorgegangen. Leider hat Schmolck seine schöne poetische Gabe zu handwerksmäßig gebraucht und häufig nur auf Bestellung als Gelegenheitsdichter gearbeitet, und so ist vielen seiner Lieder nur zu sehr anzumerken, daß sie, wie er selbst eingesteht, „aus einer eilenden Feder geflossen". Daher fehlt es unter der großen Menge seiner Lieder nicht an vielen unbedeutenden und matten Reimereien, und eine allzu behagliche Breite, stereotype Bilder und Lieblingsausdrücke und einzelne Trivialitäten stören nicht selten auch in seinen besseren Produkten den Eindruck. Solche Schwächen des Dichters haben mit den Jahren und den vermehrten Anforderungen an seine poetische Gabe zugenommen; die Erstlinge seiner Lieder, aus unmittelbarem Bedürfniß seines frommen Herzens hervorgegangen, sind von solchen Fehlern größtentheils frei, und wie sie seinen Ruhm begründet haben, sichern sie ihm auch jetzt noch eine ehrenvolle Stelle unter den geistlichen Sängern. Ein Verzeichniß der einzelnen von Schmolck herausgegebenen Liedersammlungen findet man in Wetzel's Hymnopoeographia, 3r Thl. S. 86 u. f. vergl. mit Rambach's Anthologie Bd. IV. S. 154. — Eine Gesammtausgabe seiner Schriften erschien in Tübingen 1740 u. 44. 2 Thle. Eine Auswahl aus seinen Liedern und Gebeten ist von L. Grote (2. Aufl. Leipz. 1860) veranstaltet.

Näheres über Schmolck's Leben und Lieder findet man in Klugo, Hymnopoeographia Silesiaca, Bresl. 1751. — Hoffmann (von Fallersleben), Barthol. Ringwaldt u. Benj. Schmolck. Breslau 1833. — Am ausführlichsten handelt darüber Grote in der der angeführten Auswahl vorausgeschickten Biographie. Dryander.

Schneckenburger, Matthias, wurde am 17. Januar 1804 geboren im Dorfe Thalheim bei Tuttlingen im Königreich Württemberg. Sein Vater, Tobias Schneckenburger, war dort angesessen als begüterter Hofbesitzer und verband mit dem Betrieb der Landwirthschaft ein Handelsgeschäft. Ein Mann von vielem praktischen Verstande, großer Energie, aber lediglich den Interessen seines Berufes zugewandt, betrachtete er seinen Erstgebornen als natürlichen Gehülfen und einstigen Nachfolger in seiner mehr und mehr sich ausbreitenden Geschäftsthätigkeit, und suchte denselben frühzeitig mit dem ganzen Nachdruck eines ernsten und strengen Karakters für diese Bestimmung zu erziehen. Aber weder zeigte die Körperlichkeit des zart gebauten und schlank aufschießenden Knaben sich dem väterlichen Beruf gewachsen, noch neigte dessen Sinn nach dieser Seite. Schon hatte er Eindrücke empfangen, welche seinem Leben und Interesse innerlich eine andere Richtung gaben. Im Hause der Eltern lebte der Großvater von mütterlicher Seite, Seidenfabrikant Haug, ein frommer Mann im wahren Sinne des Wortes, dabei wohlunterrichtet und im Besitz einer nicht unbeträchtlichen Sammlung von Büchern erbaulichen, aber auch allgemein belehrenden und erwecklichen Inhalts. Der würdige Greis

entdeckte frühzeitig die in dem Enkel ſchlummernde ungewöhnliche Begabung, nahm ſich ſeiner Erziehung mit Vorliebe an und ſuchte im Einverſtändniß mit der geiſtesverwandten Mutter den empfänglichen Knaben, welcher ſchon damals ſich nirgends ſo wohl fühlte, als unter den Büchern des Großvaters, für den geiſtlichen Stand zu gewinnen. Freilich war es ſchwer, den Vater dieſem Plane geneigt zu machen. Nur widerſtrebend gab er endlich zu, daß der Knabe die lateiniſche Schule in Tuttlingen beſuchen durfte, und nur dadurch, daß die treue Mutter die Koſten des dortigen Unterhalts großentheils aus heimlichen Erſparniſſen zu beſtreiten wußte, ward verhütet, daß der karge Mann eine Zeit lang geſchehen ließ, was er ſpäter nicht mehr ernſtlich verhindern konnte und mochte. Denn ſchon auf der lateiniſchen Schule zeichnete ſich Schneckenburger nicht nur in allen Prüfungen aus, ſondern offenbarte auch frühe eine beſondere Feinheit und Geſtaltungskraft des Geiſtes, die ſich in jener Periode des Lebens vorzüglich in dichteriſchen Produktionen geiſtlichen und weltlichen Inhalts nach den Muſtern, die er in des Großvaters Bücherſammlung kennen gelernt hatte, kund gab. Nach glanzreichen Leiſtungen in dem ſogenannten Landexamen in Stuttgart, wohin ihn der hochbeglückte Großvater das Geleite gab, wurde Schneckenburger im 15. Lebensjahre der Eintritt in das niedere Seminar zu Urach geſtattet, um hier nach württembergiſchem Gebrauch für das theologiſche Studium vorbereitet zu werden. Schneckenburger trat hier in der klöſterlichen Clauſur in einen lebhaften, äußerſt förderlichen Wechſelverkehr mit nicht wenigen Jünglingen, von denen ſich mehrere ſpäter ebenfalls ausgezeichnet haben; allein unter ihnen galt doch er in den Klaſſen ſtets als der erſte und tüchtigſte Arbeiter und war deshalb auch geſchätzt und geliebt von den Lehrern. Vier Jahre ſpäter rückte er vor in das höhere Seminar in Tübingen. Dort wirkten auf dem theologiſchen Katheder damals Bengel, Steudel, Wurm und Schmidt, erſt in der letzten Zeit von Schneckenburger's akademiſchem Studium kamen hinzu auch Kern und Baur; in der philoſophiſchen Fakultät lehrten Siegwart, Jäger, Haug u. A. Mit dem ganzen ihm eigenen Wiſſensdurſt warf ſich hier Schneckenburger auf die philoſophiſchen und theologiſchen Studien. Mancher unter den zumal damals ſchon alternden Lehrern konnte ihm nicht genügen; keiner von ihnen war dazu angethan, ihn in ein feſſelndes Abhängigkeitsverhältniß zu bringen. Um ſo emſiger war Schneckenburger's Privatfleiß und um ſo vielſeitiger anregend das enge, geſellſchaftliche Zuſammenleben mit den durch das Erſcheinen von Schleiermacher's chriſtlicher Glaubenslehre und manchen anderen Phänomenen am damaligen theologiſchen und philoſophiſchen Zeithorizont lebendig bewegten Zöglingen des Tübinger Stifts. Ueberhaupt war die ganze Einrichtung der Anſtalt mit ihren zahlreichen Disputationen, Examinatorien und ſonſtigen Gelegenheit zur geiſtigen Gymnaſtik, ſo wie mit der ihr eigenen Art von Wiſſenſchaftlichkeit und Lebenspoeſie vorzüglich geeignet, die Anlagen einer ſo reichbegabten und ſtrebſamen Natur zu raſcher Entwickelung zu bringen. Als ſprechendes Zeugniß dafür dient, daß Schneckenburger im Jahre 1824, alſo im zwanzigſten Lebensjahre, bereits den Magiſtergrad erlangte und zwar dabei unter 38 Mitpromovirten den erſten Rang erhielt; daß er 1825 alle drei Preiſe der evangeliſch-theologiſchen, 1824 faſt auch einen ſolchen in Bezug auf eine von ihm bearbeitete Aufgabe der katholiſch-theologiſchen Fakultät, wenn ihm nicht das entſcheidende Loos diesmal ungünſtig geweſen wäre, zu erringen wußte. Nach einer mit Auszeichnung beſtandenen Candidatenprüfung verließ Schneckenburger im Spätjahr 1826 Tübingen, um ſeine Studien in Berlin fortzuſetzen, welches damals durch die gefeierten Namen Schleiermacher, Neander, Marheinecke, Hegel nach allen Seiten hin ſeine Anziehungskraft übte. Durch ſeinen Landsmann, Lic. Rheinwald, bei Neander eingeführt und von letzterem ungeachtet eines ſogleich zu erwähnenden Umſtands fortwährend gern geſehen, auch mit einigen jungen Gelehrten aus dem Neander'ſchen Kreiſe, wie Bagt, v. Wegnern, Pelt u. A. in engere freundſchaftliche Verbindung tretend, verſäumte Schneckenburger gleichwohl nicht die Vortheile ſeines Aufenthalts in der damaligen Metropole der theologiſchen und philoſophiſchen Wiſſenſchaften aufs Vielſeitigſte auszubeuten.

So trat er zu Marheinecke in ein auf gegenseitige Hochschätzung gegründetes näheres Verhältniß und empfing von Hegel's Philosophie lebhafte, obwohl nur vorübergehende Eindrücke. Viel und gern verkehrte Schneckenburger ferner mit dem geistvollen und gelehrten Stuhr, ohne sich durch dessen Bizarrerieen beirren zu lassen. Selbst die damaligen geistreichen Berliner Kreise blieben ihm nicht fremd, indem er im Gefolge seines Reisebegleiters nach Berlin, des bekannten Epigrammatisten Haug von Stuttgart, in die sogenannte Mittwochsgesellschaft eingeführt und hier mit Chamisso, Gans u. A. bekannt wurde. Mit Schleiermacher, dessen Gefühlssubjektivismus Schneckenburger nie zusagte, scheint er bei aller gerechten Hochschätzung, welche er für ihn hegte, in nähere persönliche Berührung nicht getreten zu seyn. Alles dies zeigt, daß Schneckenburger auch in Berlin im Ganzen sich unabhängig zu halten wußte von den Fesseln der damals dort so stark hervortretenden Parteirichtungen. Er war davor durch Mancherlei geschützt, und zwar theils durch den nicht gewöhnlichen Grad von wissenschaftlicher Reife, den er nach Berlin bereits mitbrachte, theils durch den in seinem Naturell liegenden kritischen Zug, endlich durch jenen Mangel an „Pathos", welchen bekanntlich ein berühmter schwäbischer Aesthetiker als ein eigenthümliches Kennzeichen im Karakter seines Stammes im Unterschied von den Norddeutschen aufgestellt hat. So viel ist gewiß: Schneckenburger war auch in dieser Beziehung ein ächter Sohn seines Heimathlandes, jedoch ohne daß in diesem Mangel an Pathos, der ihm auch im späteren Leben eine entschiedenere Parteinahme selbst da erschwerte, wo sie durch die Umstände geboten gewesen wäre, jemals eine einseitige Bezogenheit auf sich selbst, eine scheue Zurückgezogenheit von dem Verkehr mit Anderen oder gar ein Zurücktreten der Empfängtichkeit für das ächt Humane, für warme Freundschaft und liebevolle Hingabe an Andere eingeschlossen gewesen wäre. Nichts weniger, als ein solches sprödes Verhalten lag in Schneckenburger's eher allzu weichem, zu wenig straff von einem bestimmten Willensmittelpunkt aus in sich zusammengehaltenen Wesen.

Als das Ende des Berliner Aufenthaltes nahte, hätte Marheinecke den intelligenten jungen Magister mit dem reich gefüllten württembergischen Schulsack gern dort zurückgehalten. Aber die Liebe zur Heimath war bei Schneckenburger überwiegend. Schon im Jahre 1827 finden wir ihn daher wieder in Tübingen, wo er sofort als Repetent im Stift angestellt wurde. Ueber die Zeit seines Repetentenlebens finden sich einige Details in Bischer's bekanntem Aufsatz über David Strauß und in des Letzteren Biographie von Märklin, alle drei damals Zöglinge des Tübinger Stifts. Wir glauben, daran erinnern zu sollen, natürlich ohne damit das Urtheil von Strauß über den späteren Schneckenburger als „bloßen Antiquar" unterschreiben zu wollen. Bemerkenswerth sind unter Anderem die von Schneckenburger damals gehaltenen Vorlesungen über evangelisches Kirchenrecht; in diesen sowie in einer damals von ihm verfaßten kleinen Schrift über das württembergische Kirchengut drückte sich vornehmlich der Einfluß aus, welchen Hegel's Rechtsphilosophie auf Schneckenburger gewonnen hatte. Neben der schriftstellerischen Thätigkeit auf dem gelehrten Gebiet, in welcher Schneckenburger mit der bekannten Untersuchung: „über das Alter der jüdischen Proselytentaufe" zuerst Aufmerksamkeit erregte, arbeitete er mit aller Anstrengung und Hingebung unter den Studirenden, so daß diese den geachteten und gern gehörten Lehrer bei seinem Abgange unter anderen Zeichen der Dankbarkeit durch das Geschenk eines werthvollen Ringes erfreuten. Im Jahre 1831 wurde Schneckenburger zum Helfer in Herrenberg ernannt und trat somit auf einige Jahre in den Wirkungskreis des praktischen Geistlichen. Als begabter Kanzelredner und durch die gewinnende Freundlichkeit seines Wesens wußte er sich in nicht geringem Grade die Anhänglichkeit besonders der Dorfgemeinde zu erwerben, deren Versehung mit seiner Stelle verbunden war. Allein zur Seelsorge als dauerndem Lebensberuf gingen Schneckenburger doch manche jener Eigenschaften ab, welche sich nur aus einem straffer zusammengehaltenen Wesen entwickeln. Geistesanlage und Neigung wiesen ihn entschieden zu wissenschaftlichen Beschäftigungen

und auf den akademiſchen Katheder. Bald ergab ſich der Anlaß, der ihm verſtattete, in dieſe ſeine eigenſte Sphäre zurückzukehren. Die Regierung des Cantons Bern hatte beſchloſſen, die dort beſtehende Akademie zu einer Hochſchule zu erweitern. Noch bevor dieſer Beſchluß zur Ausführung gelangt war, wurde Schneckenburger zu einer ordentlichen Profeſſur der Theologie dorthin berufen und trat im Sommerhalbjahr 1834 ſein neues Amt an. Im November deſſelben Jahres wurde die neue Hochſchule eröffnet, in deren theologiſche Fakultät mittlerweile neben Schneckenburger und Sam. Lutz (vgl. den Artikel) nach Zyro von Thun, Gelpke von Bonn und der Unterzeichnete von Gießen berufen worden waren. Hier eröffnete ſich für Schneckenburger ein der Zahl der Studirenden nach zwar nur kleines Feld akademiſcher Wirkſamkeit, allein es wird ſich zeigen, daß Schneckenburger daſſelbe in ſachlicher Beziehung zu einem der ausgedehnteſten zu machen und es wie ſelten Einer auszufüllen wußte. Zunächſt für Kirchengeſchichte und ſyſtematiſche Theologie berufen, zog Schneckenburger neben dieſen in ihrer vollen Ausdehnung gepflegten Fächern auch die Erklärung des Neuen Teſtaments in den Kreis ſeiner Vorleſungen. Er machte ſeinen Anfang in Bern mit einer Vorleſung über die Apoſtelgeſchichte und empfing dadurch den erſten Anſtoß zu ſeinen bekannten ſcharfſinnigen Unterſuchungen über den Zweck dieſes Buches. Später, beſonders ſeit den von Baur ausgehenden kritiſchen Anregungen, widmete ſich Schneckenburger mit beſonderem Intereſſe und einer jenem Gelehrten verwandten Methode, aber entgegengeſetzten Grundanſchauung und Endergebniſſen, den kleineren pauliniſchen und dem Hebräerbrief. Was Schneckenburger auf dem Gebiete der Kritik und Exegeſe des N. Teſtam. beſonders durch ſeinen eminenten Scharfſinn und ſeine ſeltene Combinationsgabe geleiſtet hat, iſt ſammt den gelegentlichen Uebertreibungen im Gebrauch dieſer Gaben allzubekannt, um hier wiederholt zu werden. In nächſter Verbindung mit den genannten ſtanden unter der Ankündigung: „Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte", regelmäßig wiederkehrende Vorträge über die Weltzuſtände zur Zeit der Stiftung und erſten Ausbreitung der chriſtlichen Kirche. Hier wie in den Vorleſungen über allgemeine Kirchengeſchichte offenbarte Schneckenburger unter Anderem ein glänzendes Talent geiſtvoller Zuſammenfaſſung und überſichtlicher Darſtellung einer faſt überwältigenden Mannichfaltigkeit von Stoff. An den kirchengeſchichtlichen Curſus reihte ſich zum Schluß eine ausführliche Vorleſung über kirchliche Geographie und Statiſtik, für welche, wie für eine mehrmals gehaltene kleinere Vorleſung über Miſſionsſtatiſtik Schneckenburger's raſtloſer Sammlerfleiß mit der Zeit ein reiches Material zuſammenzubringen gewußt hatte. Die dogmatiſche Profeſſur theilte Schneckenburger nicht bloß mit Gelpke, ſondern auch mit Lutz, welcher letztere die bibliſche Dogmatik mit einer Gründlichkeit und Originalität vortrug, welche ſeitdem auch im weiteren Kreiſe ihre gerechte Anerkennung gefunden hat. Schneckenburgern fiel daher die kirchliche Dogmatik zu; inſofern eine nicht ganz leichte Aufgabe, als ſie ihm, dem gebarenen Lutheraner, die Pflicht auferlegte, das Fach für das Bedürfniß künftiger Geiſtlicher der reformirten Kirche vorzutragen. Schneckenburger ſtellte ſich dieſe Aufgabe lebhaft vor Augen, und es wird ſich zeigen, welchen Einfluß ſein Streben, derſelben gerecht zu werden, mit der Zeit auf den Gang ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit gewann. Genug, ſeinen dogmatiſchen Vorleſungen legte Schneckenburger von Anfang an die zweite helvetiſche Confeſſion zu Grunde, indem er die einzelnen Lehrartikel dieſer ſyſtematiſch angelegten Bekenntnißſchrift unter Vergleichung mit der lutheriſchen Theologie, wie mit den neueren dogmatiſchen Syſtemen commentirte. Iſt nun auch ſo viel gewiß, daß Schneckenburgers eigenthümliche Gabe mehr der Scharfſinn war als der Tiefſinn, und dieſelbe auf dogmatiſchem Gebiet weniger in originaler Produktionskraft ſich äußerte, als in freilich ſtets freier und ſelbſtſtändiger Reproduktion und Aſſimilation von Fremdem, ſo hatten doch auch ſeine dogmatiſchen Vorträge einen nicht geringen Werth. Unter ſeiner Führung gewannen die Studirenden nicht bloß eine vielſeitige Orientirung auf dem Gebiete der kirchlichen und der philoſophiſchen Theologie, beſonders einen kritiſchen Einblick in die Mängel der damals dominirenden Schulen

von Schleiermacher und Hegel, sondern sie lernten auch von ihm und Lutz den ewigen Wahrheitsgehalt des biblisch-kirchlichen Lehrbegriffs sich wissenschaftlich aneignen. In letzterer Hinsicht übte auf Schneckenburger persönlich die geistige Atmosphäre, in welche er sich in Bern versetzt sah, unzweifelhaft einen beträchtlichen Einfluß. Für eine Wissenschaft, welche vermeint, eigentlich nur um ihrer selbst willen da zu seyn und demgemäß das Privilegium beansprucht, die Zwecke, denen sie in thesi dient, unter Umständen in praxi so gut als gänzlich außer Betracht sollen lassen zu dürfen, hatte der nüchterne Geist des Bernerthums kein Verständniß, und es läßt sich von mehr als einem der damals aus Deutschland neu berufenen Lehrer behaupten, daß er von der Bündigkeit der einfachen Argumente, mit welchen der sociale Geist des reformirten wie des republikanischen Lebens einem solchem Anspruche der Wissenschaft zu begegnen nicht umhin kann, innerlich keineswegs unberührt blieb. Aber auch abgesehen von der Unübertragbarkeit solcher aus der unnatürlichen geistigen Spannung des damaligen Deutschlands erwachsenen Gesichtspunkte auf die Schweiz, wie sie sich wenige Jahre später in dem sogenannten „Straußenputsch" in Zürich deutlich genug erwieß, ließen die kleinen Verhältnisse des schweizerischen Cantonalkirchenthums eine ähnliche Sonderung zwischen theologischem Katheder und kirchlichem Leben, wie sie um jene Zeit in Deutschland noch allgemein war, schlechterdings nicht zu. Schneckenburger und seine Collegen fanden in Bern ein im Ganzen in seiner altreformirten Eigenthümlichkeit noch wohlconservirtes kirchliches Leben vor. Durch seine geschichtliche Bestimmtheit und charaktervolle Geschlossenheit flößte dasselbe den Neuberufenen schon im ersten Anfang Respekt ein, aber nachdem ein anfängliches Gefühl der Fremdheit überwunden war, wandelte sich derselbe um in ein wachsendes Interesse; vollends nachdem die ersten Jahre verflossen waren, fühlten sie sich in demselben heimisch und zum Wirken im Geiste desselben je länger desto mehr lebendig angemuthet. Auch Schneckenburger fühlte sich mit seinen wissenschaftlichen Bestrebungen mehr und mehr in die Interessen desselben hineingezogen und seine bisher überwiegend intellektualistische Neigung erfuhr davon wohlthätige Rückwirkungen. Wenn Zwingli wiederholt Aeußerungen thut, wie: Res enim est et experimentum pietas, non sermo et scientia, und: Christiani hominis est, non de dogmatibus magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper ac magna facere, so durfte von der Berner Kirche wohl ausgesagt werden, daß jener Zwingli'sche Geist, der das Sachliche nicht hintanzustellen gewohnt ist hinter die bloße Doktrin, sich in ihr erhalten hatte. Daher trugen die Synoden, Classversammlungen, Predigergesellschaften und die mannichfachen Verzweigungen der damals aufblühenden christlichen Vereinsthätigkeit dazu bei auch der theologischen Fakultät jene Zwingli'sche res, als dasjenige, um was es sich in aller Theologie immer in letzter Instanz eigentlich handelt, stets von Neuem lebendig vor die Augen zu rücken. Genug für den einseitigen Intellektualismus deutscher Universitäten gab es weder in dem republikanischen Gemeinwesen noch in den kirchlichen Gewöhnungen Berns einen eigentlichen Boden; vielmehr übten beide praktisch-sociale Lebenskreise auf die neuen Mitglieder der theologischen Fakultät ihre natürliche Einwirkung, zwar nur still und ohne allen Zwang, aber dafür nur um so nachhaltiger, und kräftig unterstützt durch das freundliche Entgegenkommen und ehrende Vertrauen der damals hervorragendsten Repräsentanten des Berner Kirchenthums, wie Sam. Lutz; ferner der beiden ehemaligen Professoren der Theologie und nunmehrigen Pfarrer, des frommen und gelehrten Hünerwadel, des ächt praktischen und klaren K. Wyß, des geist- und gemüthvollen Archidiakon Bagge sen, um vieler Anderer nicht zu gedenken. Im Besonderen aber war die in Wissenschaft und Karakter gleich gediegene Persönlichkeit von Lutz ganz dazu angethan, auf einen Mann wie Schneckenburger die lebendigste Anziehungskraft zu üben, und er bekannte gern, diesem Collegen viel zu verdanken. Daß unter diesen Eindrücken die wissenschaftliche Thätigkeit Schneckenburger's immer reicher und mannichfaltiger sich entwickelte, ist leicht zu begreifen. Karakteristisch für die Richtung, welche dieselbe nahm, ist besonders die doppelte Reihe von Specialvorlesungen, welche sich mit der Zeit aus seiner

dogmatiſchen Hauptvorleſung abzweigte. Da Schneckenburger an allen den Fragen, welche durch die Schriften von David Strauß längere Zeit in der theologiſchen Discuſſion in erſte Linie traten, das lebhafteſte Intereſſe nahm und beſonders die reformirte Schweiz ſeit 1839 ſo lebhaft von denſelben berührt wurde, ſo nahm Schneckenburger Anlaß, die wichtigſten dieſer Materien eigends auf dem Katheder zur Sprache zu bringen. Auf dieſe Weiſe traten neben das Collegium über Apologetik und Religionsphiloſophie auch Vorleſungen über den Einfluß der neueren Philoſophie (ſeit Carteſius) auf die Theologie, ſowie über die Calliſtanen der modernen Spekulation mit dem Chriſtenthum. Beſonders in letzterer Vorleſung nahm Schneckenburger in dem großen Streite zwiſchen der theiſtiſchen und pantheiſtiſchen Weltanſchauung ſeine ganz beſtimmte Stellung auf Seite des Theismus und beurkundete ſeine Losſagung von Hegel. Neben dieſen Materien feſſelte ihn aber je länger deſto mehr die tiefere Erforſchung der confeſſionellen Lehrgegenſätze. Wahrhaft ausgezeichnet durch eine Menge neuer Geſichtspunkte und ſelbſtſtändiger Forſchungen war ſein Collegium über die damals durch Möhler, Baur, Nitzſch u. A. neu belebte Symbolik. Noch mehr aber wurde er in den letzten ſechs Lebensjahren einerſeits durch das Anſchwellen der altlutheriſchen Bewegung, andererſeits durch ſeinen Beruf als Dogmatiker an einer reformirten Fakultät, gereizt zu gründlicherem Eindringen in die Lehrunterſchiede der beiden proteſtantiſchen Schweſterkirchen. Mit unermüdlichem Fleiß ſtudirte Schneckenburger die Repräſentanten der altkirchlich reformirten Theologie und ihrer unterſchiedenen Schulen, und ſeitdem er die Ueberzeugung gewannen, daß faſt noch mehr als aus den Symbolen und Compendien der Geiſt des reformirten Bekenntniſſes aus Katechismen, katechetiſchen Erläuterungen, Predigt-, Gebet- und ſonſtigen Erbauungsbüchern zu erheben ſey, widmete er ſich auch dieſer aus Antiquariaten weit und breit aufgeſtöberten Lektüre, ungeachtet ihrer häufigen Trockenheit, mit einer nur ihm eigenen Ausdauer. So geſtaltete ſich durch umfaſſende Studien, was urſprünglich nur ein Abſchnitt ſeiner Symbolik geweſen war, mit der Zeit zu einer eigenen vier- bis fünfſtündigen Vorleſung über vergleichende Dogmatik. Leider iſt es Schneckenburger nicht beſchieden geweſen, ſeine Arbeiten auf dieſem ſo gut als noch völlig unbebauten Felde zu Ende zu führen. Aber der Ruhm wird ihm bleiben, Bahn gebrochen und die Arbeit ein gutes Stück daran gebracht zu haben, vornehmlich wenn zu dem vom Pfarrer Güder in Bern beſorgten Abdruck der Hauptvorleſung, Schneckenburger's beſonderes Collegium über die Lehrbegriffe der kleineren proteſtantiſchen Kirchenparteien als Ergänzung wird hinzugetreten ſeyn. Die Meiſterſchaft Schneckenburger's auf dieſem Gebiete, vor Allem die bewundernswerthe Schärfe und Feinheit, mit welcher Schneckenburger die dogmatiſchen Lehrbildungen und ihren inneren Zuſammenhang zu verfolgen verſtand, die Vertrautheit mit der dogmatiſchen Literatur, das kritiſche Verſtändniß der mannichfaltigen Wendungen, welche einer und derſelben Grundidee gedient haben, ja ſelbſt die Ausprägung des für ſo neue Unterſuchungsarten zu wählenden Styls, der unſtreitig neu, aber ſcharf bezeichnend und deutlich die Feinheit des Inhalts ausdrückt, die bei einer gewiſſen Vorliebe für den lutheriſchen Typus doch immer wiederkehrende Unparteilichkeit in der Beleuchtung der Vorzüge und Mängel des einen und des anderen der beiden proteſtantiſchen Lehrbegriffe,— alles dies hat von Seiten der mit dieſem Gebiet ſonſt vertrauteſten Gelehrten, wie A. Schweizer*) und Gaß**), die lebendigſte Anerkennung gefunden und werden dieſe Arbeiten vor Allem Schneckenburger's Namen eine bleibende Stelle in der Geſchichte der Theologie ſichern. Mit dieſem raſtloſen Eifer für die Pflichten ſeines akademiſchen Berufes verband Schneckenburger eine ſeltene Anſpruchsloſigkeit und Beſcheidenheit in Taxirung ſeiner Leiſtungen. Zum Theil daher erklärt ſich ſein ungeachtet großer Leichtigkeit und Virtuoſität der ſchriftlichen Darſtellung doch im Ganzen nicht eben häufiges Auf-

*) Ueber Schneckenburger's vergleichende Darſtellung des lutheriſchen und reformirten Lehrbegriffs; in den Theol. Jahrbüchern von Baur u. Zeller. 1856. Heft 1.

**) Rec. der „vergleichenden Darſtellung“ in den Studien u. Krit. 1857. Heft 1.

treten auf dem ſchriftſtelleriſchen Gebiet, wenigſtens mit größeren Arbeiten; aber auch daher, daß Schneckenburger ſehr hohe Anforderungen an ſich zu ſtellen gewohnt war und ſich nicht leicht Genüge that. Was der leichtere Sinn Anderer in einem vielleicht nicht zum zehnten Theile ſo vollendeten Zuſtande unbedenklich zum Verleger getragen haben würde, behielt Schneckenburger Jahre lang im Pult und widmete dafür ſeinen meiſt ſchon in der erſten Anlage trefflich redigirten Collegienheften immer neue Umarbeitungen. Das, was Gaß von Schneckenburger's comparativer Dogmatik ſagt: „Der Herausgabe liegt ein Collegienheft zu Grunde, wie es wohl für den Zweck des Auditoriums ſelten niedergeſchrieben wird", gilt von mehr als nur einem der Schneckenburger'ſchen Collegienhefte.

Auch läßt ſich nicht behaupten, daß Schneckenburger in ſeinem Wirkungskreiſe die verdiente Anerkennung verſagt geblieben wäre. Vor Allem lohnte ihm die kleine Zuhörerſchaar ſeine Treue mit der wärmſten Anhänglichkeit; viele junge Berner Theologen lernten den ſeltenen Mann vollends erſt recht ſchätzen, als ſie auf auswärtigen größeren Univerſitäten Gelegenheit zu Vergleichungen gefunden hatten. Von manchem ſeiner tüchtigſten Schüler wird ihm beſonders das nachgerühmt, daß er durch ſeine logiſche Schärfe und Beſtimmtheit in ungewöhnlichem Grade beſtimmend auf die Ueberzeugungen der Studirenden eingewirkt habe. Nicht minder wurde ſein anregender und belebender Einfluß unter der Geiſtlichkeit empfunden, ſowie in der Gemeinde, welche ihn zwar nur ſelten, aber gern von der Kanzel hörte. Den Verſammlungen des ſtädtiſchen Paſtoralvereins pflegte er regelmäßig beizuwohnen, und ſeiner Theilnahme an den dort mehrere Jahre hindurch gepflogenen Beſprechungen über den Heidelberger Katechismus werden ſich die Männer jener Zeit noch mit beſonderer Freude erinnern. Im Comité des mit auf Schneckenburger's Anregung zu Stande gekommenen Miſſionsvereins nahm er lange Jahre ſeine Stelle ein. Seitdem die aus dem Auslande berufenen Profeſſoren der Theologie von der Regierung in das Berniſche Miniſterium aufgenommen worden waren, ward Schneckenburger regelmäßig von der Claſſe Bern zur Generalſynode gewählt. Auch in die theologiſche Prüfungscommiſſion, welche er nach dem Tode von Lutz präſidirte, und in die damalige evangeliſche Kirchencommiſſion wurde er durch das Vertrauen der Regierung ſchon im Anfang berufen. Nicht minder wurde ihm auswärts vielſeitige Anerkennung zu Theil. Noch in den letzten Tagen hatte er zu Herrenberg in einer guten Stimmung nach der Zurückkunft vom Filial am Haustiſch den Entwurf einer militäriſchen Kirchenordnung niedergeſchrieben. Sie war durch Berliner Freunde Friedrich Wilhelm III. zu Geſicht gekommen, der Schneckenburger dafür mit einer goldenen Medaille und einem eigenhändigen Dankſchreiben erfreute. Im Jahre 1835 beehrte ihn die theologiſche Fakultät in Baſel mit dem Ehrendiplom als Doctor der Theologie. Etliche Jahre ſpäter wurde von ihm eine ehrenvolle Berufung nach Roſtock abgelehnt; eine bereits mehrfach angebahnte Berufung an eine preußiſche Univerſität aber wurde nur durch ſeinen frühen Tod vereitelt. Er würde für jede, auch die größte Univerſität eine Zierde geweſen ſeyn und gewiß auch anderwärts durch ſein geiſtvolles und dabei doch anſpruchloſes Weſen, durch die Vielſeitigkeit ſeiner Bildung, durch ſeine lebendige Theilnahme an allen Culturintereſſen, an allen kirchlichen und politiſchen Tagesereigniſſen, insbeſondere auch durch ſeine ſcharfſinnige und meiſt treffende Beurtheilung der letzteren, ſich in demſelben Grade die Schätzung und Freundſchaft ſeiner akademiſchen Collegen erworben haben, wie er ſie in Bern genoß.

Die ſelbſt bei Einrechnung der vollen Jugendkraft und Jugendfriſche immer ſtaunenswerth bleibende Leiſtungsfähigkeit Schneckenburger's, zu welcher noch eine ausgebreitete Lektüre von politiſchen Zeitungen und Zeitſchriften allgemein wiſſenſchaftlichen Inhalts und ein an das geſammte Leſegebiet ſich feſtſaugender Excerptenfleiß kam, wird freilich erklärlicher durch einen Blick auf Schneckenburger's häusliche Verhältniſſe. Gern würde der Unterzeichnete von dieſen ſchweigen, wenn es nur irgend möglich wäre, nicht davon zu reden.

Schneckenburger's Grundwesen war lichte Intelligenz; aber theils in Folge ererbter Naturanlage, theils der Erziehung wor die Entwickelung der Willenskraft bei ihm in unverhältnißmäßiger Weise zurückgeblieben. An die Stelle einer straffen ἀνδρεία trat bei ihm eine Biegsamkeit des Willens, eine Neigung zum Sichgehenlossen, welche er nie zu überwinden vermochte und durch welche er sich in späteren wie in früheren Zeiten manchen ernsten Vorwurf zuzog. Dozu war Schneckenburger, wie so viele Gelehrte, in Dingen des gewöhnlichen Lebens unpraktisch und der Leitung bedürftig, wie ein Kind. Als er doher in Herrenberg mit einer mindestens gleicholterigen, schon seit mehreren Jahren ihm verlobten Braut in die Ehe trot, so verstand es sich gewissermaßen von selbst, doß seiner Gottin die leitende Stellung im Houfe zufiel. So wenig eine solche Stellung in thesi die richtige seyn mag, so entsprach sie doch hier in praxi einem wirklichen Bedürfniß, und hätte bei richtigem Tokt auf der einen, bei nur mäßiger Widerstandskroft ouf der onderen Seite für Schneckenburger eine wohre Wohlthot werden können. Allein es mongelte an beiden, hier wie dort, und so wurde Schneckenburger im Zusommenleben mit einer Gottin, welche sost in ollen Stücken dos Widerspiel seiner eigenen Natur wor, der Sklave eines häuslichen Despotismus ohne Gleichen. Zwar trug Schneckenburger das Joch starrer Eigenwilligkeit mit beispielloser Geduld. Er flüchtete sich, ouf allen Seiten eingeengt durch die borocken Launen und Gewohnheiten seiner sich eben dorum selber von allem Lebensverkehr abscheidenden Frau, um so ausschließlicher in die Welt des Geistes. Aber theils die mit jedem Johre zunehmende Quol einer freude- wie kinderlosen Ehe, theils die unousgesetzten Anstrengungen, um in wissenschaftlicher Beschäftigung diese Qual zu vergessen, mußten nathwendig mit der Zeit auf seine nicht eben starke Canstitutian eine oufreibende Wirkung äußern. Eine in seiner Fomilie einheimische fehlerhafte Dispasition des Herzens entwickelte sich rasch zu schwerem Leiden und roffte in der Blüthe des Monnesalters den beklagenswerthen Dulder hinweg am 13. Juni 1848. Seine Collegen Gelpke und Wyß setzten ihm den würdigen Denkstein*).

Es entsprach ganz der unbengsamen Bizorrerie von Schneckenburger's Wittwe, daß sie den reichen literarischen Nachlaß des Gatten Jahre long unter Schlaß und Riegel hielt. Nur mit Mühe gelong es noch Abfluß etlicher Jahre das Collegienheft und die Sammlungen zur „comparativen Dogmatik" ihr obzukämpfen, welches seitdem von Herrn Pforrer Güder in Bern im Druck herausgegeben warden ist. Allein erst eine furchtbare Katastrophe, welche über Schneckenburger's Wittwe hereinbrach, befreite die übrigen Popiere ous ihrer Gefangenschoft. Die Ankloge, durch unmenschliche Behandlung den plötzlichen Tad eines Dienstmädchens verschuldet zu haben, brachte die unterdeß nach Württemberg zurückgekehrte Frou dort in Criminolhaft. Gegen Cantion freigelassen, wortete sie den Schluß der Unterfuchung nicht ob, sondern entwich nach Nordamerika. In Falge dessen gelang es dem Unterzeichneten, den Nachlaß des unvergeßlichen Freundes käuflich an sich zu bringen.

Wir lassen nunmehr ein Verzeichniß der Schriften Schneckenburger's folgen:

Ueber Glouben, Trodition und Kirche. Sendschreiben on Fridolin Huber. Stuttgort 1827. — Ueber das Alter der jüdischen Proselytentoufe und deren Zusommenhang mit dem johonneischen und christlichen Ritus. Berlin 1828. — Annotatio ad epistolam Jacobi perpetua, cum brevi tractatione isagogica. Stuttg. 1832. — Beiträge zur Einleitung in's Neue Testament und zur Erklärung seiner schwierigen Stellen. Stuttgart 1832. — Ueber dos Evongelium der Aegypter; ein histar.-kritischer Versuch. Bern 1834. — Ueber den Ursprung des ersten kananischeu Evongeliums; ein kritischer Versuch. (Aus den Studien der evongelischen Geistlichkeit Württembergs von Klaiber

*) Gedächtnißrede auf den Doctor und Professor der Theologie Matthias Schneckenburger, gehalten bei seiner Leichenfeier in der Aula der Hochschute zu Bern den 16. Juni 1848 von Dr. E. F. Gelpke; nebst der Grabrede von C. Wyß. Bern 1848.

abgedruckt.) Stuttg. 1834. — Ueber den Begriff der Bildung; eine akademiſche Feſtrede. Bern 1838. — Ueber den Zweck der Apoſtelgeſchichte. Bern 1841.

Ferner folgende drei ananym erſchienene Schriften, die erſte unter Mitwirkung des Unterzeichneten:

Das anglo-preußiſche Bisthum zu St. Jakob in Jeruſalem und was daran hängt. Freiburg (Bern) 1842. — Die arientaliſche Frage der deutſch-evangeliſchen Kirche. Bern 1843. — Die Berliner evangeliſche Kirchenzeitung im Kampfe für das Bisthum Jeruſalem. Ein Vorſchlag zum Frieden (Epheſ. 4, 25.). Bern 1844.

P. A. Stapferi, Theologi Bernensis, Christologia, cum appendice cognationem philosophiae Kantianae cum ecclesiae Reformatae doctrina sistente. Bern 1842. 4.— De falsi Neronis fama e rumore Christiano orta. Bern 1846. 4. — Zur kirchlichen Chriſtologie. Die orthadoxe Lehre vom dappelten Stande Chriſti nach lutheriſcher und reformirter Faſſung. Neue erweiterte Bearbeitung. Pfarzheim 1848.

Außerdem lieferte Schneckenburger zahlreiche größere und kleinere Abhandlungen in folgende thealogiſche Zeitſchriften:

1) in der Tübinger Zeitſchrift für Theologie, herausgeg. van Baur, Kern, Schmidt und Steudel: „über Jakabus, den erſten Vorſteher der Gemeinde in Jeruſalem", Jahrg. 1829; „über einen oft überſehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten von der Perſon Chriſti", Jahrg. 1830; „nach etwas über den behaupteten Widerſpruch zwiſchen Paulus und Jakobus", Jahrgang 1830;

2) in den Studien der evangeliſchen Geiſtlichkeit Württembergs, herausgegeben van Klaiber: außer der Abhandlung „über das erſte kananiſche Evangelium" (ſ. aben) eine weitere „über den Brief des Jakobus", Jahrg. 1833;

3) in den Theologiſchen Studien und Kritiken, herausgegeben van Ullmann und Umbreit: „über Luk. 3, 1.", Jahrg. 1833. Hft. 4.; „über die Gottheit Chriſti", Jahrg. 1829. Hft. 2.; „über die Irrlehrer zu Kaloſſä", Jahrg. 1832. Hft. 4.; „noch etwas über Galat. 3, 20.", Jahrg. 1833. Hft. 1.; eine eingehende Recenſian van „Baur's Manichäiſchem Religiansſyſtem", Jahrg. 1833. Hft. 3.; desgleichen van „Alex. Schweizer's Glaubenslehre der reformirten Kirche", Jahrg. 1847. Hft. 2.; endlich die Abhandlung: „die reformirte Dagmatik mit Rückſicht auf A. Schweizer's Glaubenslehre", Jahrg. 1848. Hft. 1 u. 3.;

4) in den Thealogiſchen Jahrbüchern, herausgegeben van Zeller: „die orthodaxe Lehre vam dappelten Stand Chriſti" (ſ. oben), Jahrg. 1844; „die neueren Verhandlungen, betreffend das Princip des reformirten Lehrbegriffs", Jahrg. 1848; „was iſt die „περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ Kol. 2, 11.?", ebendaſ.; „was ſind die στοιχεῖα τοῦ κόσμου?", ebendaſ.;

5) in dem Literariſchen Anzeiger van Tholuck: „zur Symbolik, mit beſanderer Rückſicht auf Guerike's allgemeine chriſtliche Symbalik", erſter Artikel Jahrg. 1847 Nr. 69—73; zweiter Artikel Jahrg. 1848 Nr. 28—31.

Endlich nahm Schneckenburger lebhaften Antheil an Rheinwald's Repertorium für theolag. Literatur und kirchliche Statiſtik; viele Recenſionen beſonders über Schriften kirchenrechtlichen Inhalts rühren van ihm her. — Nach ſeinem Tade erſchien Schneckenburger's Hauptwerk: „Vergleichende Darſtellung des lutheriſchen und reformirten Lehrbegriffs", aus dem handſchriftlichen Nachlaß herausgegeben van Güder. Stuttg. 1855. 2 Thle. — Ferner: „Beiträge zur Erklärung und Kritik der Apoſtelgeſchichte", herausgeg. van Rüetſchi in den Thealag. Stud. u. Kritiken, Jahrg. 1855; „Beiträge zur Erklärung des Briefes an die Philipper", herausg. v. Unterzeich-neten in der Deutſch. Zeitſchr. f. chriſtl. Wiſſenſch., Jahrg. 1855; „Ueber Abfaſſungszeit u. Leſerkreis des Hebräerbriefs", herausg. v. Haltzmann in den Theal. Stud. u. Krit., Jahrg. 1859; „Zur Lehre vam Antichriſt", herausg. v. Böhmer in den Jahrbüchern f. deutſche Theal. IV, 3. — Dieſe opera posthuma erſchöpfen aber den Nachlaß Schneckenburger's nicht; vielmehr haffen wir nach manches Werthvalle aus demſelben an's Licht zu fördern.

Endlich gehört Schneckenburger zwar nicht der erste Gedanke, aber doch der Anfang zur Ausführung der Theologischen Realencyklopädie. Die Verlagshandlung von Flammer und Haffmann forderte ihn zur Leitung eines derartigen Unternehmens auf. Schneckenburger übernahm dieselbe, und ein — so viel wir wissen — nicht unbeträchtlicher Theil der Vorbereitungen für das Erscheinen des ersten Bandes ist von ihm besorgt worden. Hundeshagen.

Schnepf, Erhard — bei Melanchthon scherzweise bisweilen Sunipes —, war am 1. November 1495 zu Heilbronn aus angesehener Familie geboren und als erster Sohn von der frommen Mutter zum geistlichen Stande bestimmt. Nach tüchtiger, viel versprechender Vorbildung auf der Schule seiner Vaterstadt bezog er die damals in hoher Blüthe stehende Universität Erfurt und gehörte hier zu dem geistig bewegten Kreise eines Eoban Hesse, Camerarius und Just. Jonas, in welchem er mehr den humanistischen Studien sich hingab. Nachdem er Erfurt mit Heidelberg vertauscht hatte, wendete er sich erst zur Jurisprudenz, dann aber, auf Bitten der Mutter, zur Theologie, in welcher er bald eine reformatorische Richtung nahm, die durch Luther's Disputation (April 1518) noch mehr befestigt ward. In ihr wirkte er zuerst als Prediger des Evangeliums in Weinsberg und, als er von dort vertrieben war, unter dem Patronat der evangelisch gesinnten Herren von Gemmingen zu Guttenberg im Kraichgau. Seit dem Jahre 1523 predigte er in der freien Reichsstadt Wimpfen und imponirte in dem ausgebrochenen Bauernkriege einem Haufen der Aufrührer so sehr, daß sie ihn dringend als ihren Feldprediger wünschten, um so mehr, da er noch unverheirathet war. Nur der schleunige Abschluß eines Ehebündnisses befreite ihn von der bedenklichen Zumuthung. Im Jahre 1525 unterschrieb er (21. Oktober) in Hall mit das Syngramma Suevicum und wurde noch in demselben Jahre, nach Anderen erst 1526, vom Grafen Philipp III. von Nassau nach Weilburg gerufen, die Reformation durchzuführen. Hier blieb er anderthalb Jahre und siegte u. A. durch seine Schriftkenntniß in einer öffentlichen Disputation über einen Dr. Tervich aus Trier so völlig, daß der Gegner scheltend fortlief (1. Nov. 1526). — Ende 1528, nach Anderen bereits 1527, rief ihn Landgraf Philipp von Hessen als Professor der Theologie auf seine neu gegründete Universität Marburg, wo er mit vielem Beifall lehrte und, wenn auch nur mittelbar, weiterhin, bis nach Westphalen, einen reformatorischen Einfluß übte. Der Landgraf hielt ihn wegen seiner Charakterfestigkeit sehr hoch und nahm ihn 1529 mit auf den Reichstag nach Speyer, 1530 nach Augsburg, wo er sich an den Verhandlungen über die Confession im Sinne Luther's mit großer Entschiedenheit betheiligte, was aber schwerlich ausreichen dürfte, um daraus mit den Vertretern des modernen exclusiven Lutherthums zu folgern, daß damals der Confessionsstand von ganz Hessen der lutherische gewesen sey.

Als Herzog Ulrich von Württemberg mit Hülfe Philipp's von Hessen sein Land wieder erobert hatte und die Durchführung der Reformation beschloß, erbat er sich dazu von ihm Schnepf, den er öfter in Marburg gehört, auch darum, weil derselbe, obwohl dem lutherischen Lehrbegriff anhangend, doch dem Streite mit den Oberländern ferner stand, welche Herzog Ulrich möglichst schonen wollte. Aus Rücksicht auf sie hatte er zum anderen Reformator Blaurer (s. d. Art.) gewählt. Ehe aber Beide ihre Thätigkeit begannen, erklärte Schnepf unumwunden: wenn Blaurer bei seiner Meinung vom Abendmahl beharre, könne er nicht mit ihm reformiren. Die Differenz betraf nicht sowohl die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl, als den Genuß des wirklichen Leibes und Blutes auch durch die Unwürdigen. Nach längeren Verhandlungen kam es am 2. Aug. 1534 zu der so bedeutungsvollen Stuttgarter Concordia, in welcher Blaurer die Formel annahm, die auf dem Marburger Religionsgespräch Luther's Beifall gefunden, wogegen Schnepf nachgab, daß der Punkt vom Genuß durch die Gottlosen bei Seite gestellt werde. Hierauf reformirte er das württembergische Unterland und nahm seinen Sitz in Stuttgart, während Blaurer ein Gleiches im Lande

ob der Steig mit dem Sitze in Tübingen that, verfaßte versuchsweise die erste württembergische Kirchenordnung von 1536, welche dann von Brenz revidirt ward, war mit auf dem Tage zu Schmalkalden, 1537, auf den Conventen in Hagenau und Worms, 1540 und 1541, und hatte als erster General-Superintendent für das ganze württemberger Land bis 1544 eine zwar sehr arbeitsvolle, aber auch reich gesegnete Wirksamkeit, die nur durch mancherlei Kabalen bei Hofe getrübt ward, so daß er einmal, im J. 1539, seine Stelle ganz aufgeben wollte. Daher kostete es ihm wahrscheinlich keinen großen Kampf, die höhere Stelle in Stuttgart mit einer theologischen Professur und dem Pfarramt in Tübingen zu vertauschen, als dort Dr. Käufelin allein in der Fakultät übrig geblieben war und Brenz den Ruf ausgeschlagen hatte. Schnepf ward am 23. Februar 1544 bei einer größeren Promotion zum Dr. Theol. creirt, vertrat neben seinen milderen Collegen die strengere lutherische Richtung und in seinen Vorlesungen alttestamentliche Exegese*), erbaute die Gemeinde durch seine auch durch äußere Beredsamkeit ausgezeichneten Predigten, nach denen sich namentlich Jak. Andreä gebildet haben soll, und betheiligte sich fortwährend an den allgemeinen kirchlichen Begebenheiten; so 1544 in einem sehr scharfen Bedenken wegen des Concils zu Trident, indem er jede Kirchenversammlung der Art unbedingt verwarf; 1546 auf dem Regensburger Religionsgespräch, wo er mit Malvenda tüchtig disputirte, freilich ohne Erfolg. Da kam der schmalkaldische Krieg und nach seinem verhängnißvollen Ausgange die Forderung, das Interim anzunehmen. Schnepf weigerte sich standhaft und zog, als nichts weiter übrig blieb, vor, zu resigniren. Am 11. November 1548 predigte er vor sehr zahlreicher Versammlung und zeigte an, es sey dies das letzte Mal, beurlaubte sich beim Herzog und verließ gegen Ende November, in langem Zuge von der klagenden Gemeinde geleitet, mit den Seinen Tübingen, ohne zu wissen, wo er eine bleibende Stätte finden sollte. Für den Augenblick gewährte ihm ein Herr v. Gemmingen bei Heilbronn einen Zufluchtsort.

Zu Anfang des nächsten Jahres wandte sich Schnepf nach Weimar, wo sich um die Söhne Johann Friedrich's des Großmüthigen mehrere landflüchtige Gegner des Interims sammelten, mit dem Wunsche, in ihre Dienste zu treten. Sofort berichten die jungen Herzöge deshalb an ihren gefangenen Vater, und dieser antwortet, Schnepf sey ihm als gelehrter Theolog wohl bekannt, „wissen auch, daß er der Religion und Sakrament halben ganz rein ist und der, wie man sagt, vor dem Feuer darf stehn". Er schlägt vor, ihn unter den erforderlichen Vorsichtsmaßregeln als Lehrer des Hebräischen an die neu errichtete Hochschule in Jena zu setzen, bewilligt auch demselben eine für die damaligen Verhältnisse ganz erkleckliche Besoldung, und so beginnt Schnepf am 22. Juli 1549 seine Vorlesungen mit einer Rede über den Nutzen der hebräischen Sprache. — Bald hat er über 60 Zuhörer, übernimmt die Verwaltung des vakant gewordenen Pfarramtes und der Superintendentur, wird mit dem Examen und der Ordination der Candidaten betraut, erhält 1553 einen Ruf nach Rostock und, damit er bleibe, wiederholte Zulagen, nimmt 1554 an der großen Kirchenvisitation der ernestinischen Lande Theil und ist neben seinem Schwiegersohn Strigel der bedeutendste Theolog der aufkeimenden Universität, neben Amsdorf die einflußreichste kirchliche Persönlichkeit in jenen Landen. Dabei erhielt er, ungeachtet der zunehmenden Spannung zwischen beiden Hochschulen, bis 1555 ein leidliches Verhältniß mit den Wittenbergern, namentlich mit dem ihm von früher her enger befreundeten Melanchthon.

Anders wurde es seit 1556. Schon im Januar nahm Schnepf an der „Flacianischen Synode" Theil, wie Melanchthon den Convent zu Weimar nannte, auf welchem den Wittenbergern so harte Bedingungen zu einer Vereinigung gestellt wurden,

*) Vgl. Commentarius in psalmos Davidis aureus in acad. Tubing. publico praelectus a Rev. Excell. Viro D. E. Schnepfio p. m. etc. nunc prima vice juris publici factus per M. Jo. Deucerum. Lips. 1619. Fol.

daß dieſelbe von vorn herein unmöglich ward. Im Laufe des Jahres läßt er Menius (ſ. d. Art) wenigſtens fallen, wenn er auch das gegen ihn eingeſchlagene willkürliche Verfahren nicht gerade billigte, und wurde daher van Joh. Major in der bekannten Satyre „die Vögel-Synode“ übel mitgenammen. Seit aber Flacius ſelbſt ſein Collega geworden war, ließ er ſich von ihm und anderen Gegnern Melanchthon's ſa „ins Spiel hineinziehen, daß er auf dem Wormſer Collaquium 1557 mit auf den öffentlichen Widerruf van Seiten der Wittenberger drang, wadurch denn das ganze Collaquium vereitelt wurde. Indeß proteſtirte er Anfangs ſehr ernſtlich wenigſtens gegen die Abfaſſung der von Flacius und der antiphilippiſtiſchen Partei beantragten Confutatian und gab nur nach, als Herzag Joh. Friedrich der Mittlere ſelbſt in ihn drang, ſuchte dann bei den zwiſchen Flacius und Strigel über die Sache entſtehenden Differenzen Frieden zu ſtiften, ſtarb aber, nachdem er die feierliche Eröffnung der Univerſität (2. Febr. 1558) erlebt, in der nun förmlich conſtituirten Fakultät das erſte Dekanat verwaltet und noch am 24. October gepredigt hatte, bereits am 1. Navember 1558 und ward mit graßer Feierlichkeit in der Stadtkirche beigeſetzt, wo ſich nach jetzt ſein Gedenkbild van Peter Gattland befindet, mit einem Elagium, in welchem es u. A. van ihm heißt:

„Proximus eloquio, simillis pietate Luthero,
Ut neque linguarum cognitione minor.
Magnus in imperii synodis confessor operta
Cum fuit humanâ traditione fides.“ —

Diedrich Schnepf, ſein älteſter Sahn, war am 1. November 1525 in Wimpfen gebaren, widmete ſich der Philaſaphie und Thealagie, dacirte neben dem Vater in Tübingen, blieb bei deſſen Abgang dart zurück, pramavirte 1554 zum Dr. Theol., ward Pfarrer in Nürtingen und 1557 als Profeſſar der Thealagie nach Tübingen zurückgerufen, vertrat beſanders die Exegeſe des Alten und Neuen Teſtaments, war mit beim Wormſer Collaquium, ward 1562 Pfarrer und General-Superintendent, u. A. nach Marburg gerufen, um das dart erlaſchene thealagiſche Daktorat durch Lonicer's Pramotian wieder aufleben zu laſſen und ſtarb am 9. Navember 1586.

Vergl. Jo. Rosae de vita clar. et rev. viri D. E. Schnepfii, recit. Jenae ed. Lips. 1562. — Melch. Adami Vitae Germ. Theol. S. 320 f. u. 578 f. — Strieder, heſſ. Gel. Geſch. Bd. 15. S. 82 f. — Fischlin, Mem. theol. Wirtemberg. I, 8 sq. — Schnurrer, Erläuterungen der würtemb. K. St. f. ä. Gel. Geſch. Tüb. 1798. S. 100 ff. u. 393 ff. — Heyd: Blaurer und Schnepf, in der Tübing. Zeitſchr. 1838. 4. und „Das erſte Jahrzehnd der Univerſität Jena“, daſelbſt 1858, van E. Schwarz.

Schönherr und ſeine Anhänger in Königsberg in Preußen *). Jo-

*) Es iſt bekannt, daß aus Veranlaſſung der gerichtlichen Unterſuchung wider die Prediger Ebel und Dieſtel in Königsberg die öffentliche Aufmerkſamkeit auf das theoſophiſche Syſtem Schönherr's, welchem ſie anhingen, gelenkt wurde und vielfache Streitſchriften für und wider erſchienen ſind. Eine zuſammenhängende Darſtellung der ganzen damit zuſammenhängenden religiöſen Bewegung findet ſich in dem Aufſatz: „Zuverläſſige Mittheilungen über Johann Heinrich Schönherr's Leben und Theoſophie, ſowie über die durch die letztere veranlaßten ſektireriſchen Umtriebe zu Königsberg in Preußen“, abgedruckt in Illgen's Zeitſchrift für hiſtor. Theologie VIII. 1838. S. 106—233. Der Verfaſſer iſt der als Pfarrer in Bartenſtein in Oſtpreußen geſtorbene v. Wegnern. So umfaſſend dieſe Darſtellung iſt, ſo iſt ſie doch von den Freunden Schönherr's ſtets in ihrer Richtigkeit beſtritten worden. Vgl. E. v. Hahnenfeld, die religiöſe Bewegung zu Königsberg in Preußen in der erſten Hälfte des 19. Jahrhunderts und die heutige Kirchengeſchichte, beleuchtet aus den v. Wegnern'ſchen „Mittheilungen, und ihre „authentiſchen Urkunden“. Braunsberg 1858. Leipzig (Klemm). Es kann auch nicht geleugnet werden, daß die ganze Darſtellung einſeitig und nicht unbefangen genug iſt, um ein volles Verſtändniß der ganzen Bewegung daraus zu gewinnen. Schon daß der Verf. ſich nicht die Mühe genommen hat, die eigenen Schriften Sch's einzuſehen, und ſich faſt nur an die parteiiſche Darſtellung Olshauſens (Lehre und Leben des Königsberger Theoſophen Joh. Heinr. Schönherr. Königsb. 1834) gehalten, läßt

hann Heinrich Schönherr gehört ohne Zweifel durch die Originalität seines Geistes und durch die ungemeine Anziehungskraft, die er auf verschiedene geistig bedeutende Menschen seiner Zeit ausgeübt hat, zu den merkwürdigsten Erscheinungen dieses Jahrhunderts. Von der früheren Entwickelung seines Lebens sind nur die äußerlichsten Thatsachen bekannt. Er ward als der Sohn eines allgemein geachteten Infanterie-Unterofficiers am 30. November 1770 zu Memel geboren. Sein Vater, der aus der Grafschaft Lippe herstammte, hieß ursprünglich Schönhagen, wurde aber von den Oesterreichern, in deren Gefangenschaft er gerieth, seiner Wohlgestalt wegen Schönherr genannt. Er behielt diesen Namen in der Folge bei und übertrug ihn auf seine Nachkommen. Bald nach der Geburt Heinrich Schönherr's siedelten seine Eltern nach Angerburg, einem kleinen Landstädtchen in Ostpreußen, über, woher die Mutter, eine geborne Olk, gebürtig war. Hier verlebte der junge Schönherr seine Jugendjahre und genoß daselbst den Elementarunterricht der dortigen Stadtschule. Bis zu seinem 15. Lebensjahre verblieb er dort und ward dann von seinen Eltern nach Königsberg (1785) geschickt, um daselbst bei einem mit seinem Vater befreundeten Kaufmann die Handlung zu erlernen. Nachdem er hierauf ein Jahr in diesem seiner Neigung und Anlage wenig entsprechenden Berufe zugebracht, faßte er den Entschluß, Theologie zu studiren. Die Mittellosigkeit seiner Eltern schien seinem Verlangen unübersteigliche Hindernisse in den Weg zu legen. Doch gelang es ihm, Aufnahme in einer Armenerziehungsanstalt (Pauperhaus) zu finden und so die Mittel zur Vorbereitung für das akademische Leben zu erhalten. Daß es ihm weder an natürlichen Gaben, noch an Ernst und Eifer gefehlt hat, um die Mängel seiner bisherigen Vorbildung zu überwinden, sieht man daraus, daß er im Laufe von fünf Jahren alle Klassen des von ihm besuchten Altstädtischen Gymnasiums durchmachte und schon zu Ostern 1792 mit dem Zeugniß der Reife zur Universität entlassen werden konnte. Diese Zeit seines Aufenthalts auf dem Gymnasium scheint für seine innere Entwickelung den ersten Anstoß gegeben zu haben. Aelter und reifer als seine Mitschüler, konnte er sich ihnen nicht enger anschließen, dagegen beschäftigten ihn schon damals Fragen und Zweifel über die höchsten Gegenstände des menschlichen Forschens. Auferzogen in strengem Offenbarungsglauben und von seinen frommen Eltern zur Ehrfurcht vor der heiligen Schrift angeleitet, kam er in Königsberg in eine geistige Atmosphäre, die nur geeignet war, den kindlichen Glauben zu zerstören. Denn hier herrschte damals die Kantische Philosophie und die Aufklärung. Schönherr konnte sich diesen Einflüssen nicht entziehen, und die Folge davon war, daß er den Entschluß, Theologie zu studiren, schon zwei Jahre vor seiner Entlassung aus der Schule zur Universität wieder aufgab. Dagegen beschäftigte er sich schon auf der Schule ernstlich mit der Kantischen Philosophie, ohne indeß ganz von ihr befriedigt zu werden. Ueberhaupt zeigte sich hier schon sein nach innen gerichtetes Streben auf bemerkenswerthe Weise. Er selbst sagt in Beziehung auf diese Zeit seines Lebens: „Als Schüler forschte ich mehr, als ich lernte. Was zugleich den Verstand beschäftigte, das war mir angenehm, das behielt ich am besten. Gedächtnißsachen lernte ich nur durch aufmerksames Anhören oder durch langsames Ueberlesen, wenn ich noch etwas dabei denken konnte; aber ein wiederholtes Wiedersagen derselben Worte, wenn der Verstand schweigen mußte, dies ward mir äußerst schwer.“ In solchem Zustande eines unbefriedigten Dranges nach Gewißheit höherer Erkenntniß verließ Schönherr zu Ostern 1792 die Schule, um in Königsberg Jurisprudenz zu studiren. Daß er dieses Fach ergriff, scheint nicht aus Neigung, sondern

---

eine erneute, rein objektiv gehaltene Darstellung des ganzen Vorgangs wünschenswerth erscheinen. Der Unterzeichnete, der ganz außerhalb der streitenden Parteien steht, hat sich bestrebt, eine solche zu geben. Es standen ihm außer fast sämmtlichen in dieser Sache herausgekommenen Druckschriften auch einige ungedruckte Aktenstücke zur Einsicht offen, worüber weiter unten nähere Auskunft gegeben werden wird. Das Aufsehen, welches diese Angelegenheit seiner Zeit erweckt hat, und die Bedeutung, die derselben noch jetzt von manchen Seiten beigelegt wird, werden die Ausführlichkeit dieser Darstellung rechtfertigen. E.

aus Verlegenheit, welchem Beruf er ſein Leben widmen ſollte, geſchehen zu ſeyn. Wenigſtens iſt nicht bekannt, daß er ſich mit der Rechtswiſſenſchaft jemals ernſtlich beſchäftigt habe. In der erſten Zeit ſeines akademiſchen Studiums wandte er ſich ganz von der Kantiſchen Philoſophie ab und ſuchte ſeine eigenen Wege zu gehen, um das Ziel, wonach er ſtrebte, Gewißheit der Unſterblichkeit und Aufſchluß über die Beſtimmung des Menſchen für die Ewigkeit, zu erreichen. Hier zuerſt entwickelte ſich in ihm der erſte Keim ſeines ſpäteren theoſophiſchen Syſtems. Es hatte bei ihm ſeine Wurzeln in dem Widerwillen gegen den abſtrakten Idealismus der Kantiſchen Philoſophie, der es nicht bis zur Erkenntniß der Dinge an ſich bringt, und in dem Verlangen nach Realismus. Darum wendete er ſich mit Vorliebe der Naturbetrachtung zu, in der Hoffnung, daß hier ihm die Räthſel des Daſeyns ſich löſen werden. Wie weit er in der weiteren Ausbildung ſeiner neu gefundenen Grundgedanken ſchon 1792 vorgeſchritten, läßt ſich aus Mangel an Nachrichten nicht mehr ausmitteln. Im Herbſte deſſelben Jahres unternahm er eine größere Reiſe nach Deutſchland, zunächſt um ſeine Verwandten väterlicher Seits im Lippe'ſchen zu beſuchen, ſodann um auf anderen Univerſitäten, wie er ſelbſt ſagt, „Männer kennen zu lernen, die in ihren Vorträgen, wenn gleich nicht eben Neues vorbrächten, doch das Bekannte in neue Formen kleideten, durch wiſſenſchaftliche Methode ſich empföhlen und Veranlaſſung gäben, zu löſen und zu verbinden, Sätze durch ihr Widerſprechendes zu prüfen, Widerſprüche auszugleichen.“ So begab er ſich zunächſt nach Greifswald und Roſtock, verweilte aber dort aus Mangel an äußeren Unterſtützungen nicht lange. Ueber Lübeck, Hamburg, Celle, Hannover und Hameln reiſte er nach Lemgo zu ſeinen Verwandten und ging dann, von ihnen unterſtützt, Ende Novbr. 1792 auf die Univerſität Rinteln, waſelbſt er bis Oſtern 1793 blieb. „Während“, ſagt er, „einer faſt ſechswöchentlichen Reiſe und nach manchen belehrenden Unterredungen über die Principien der Dinge entdeckte ich hier in Rinteln ſie in der Offenbarung, ſelbſt das Verſtändniß der Dreieinigkeit ging mir auf, und daß die Welt ein Bau ſey, der zur Vollkommenheit führe.“ Rinteln verließ er zu Oſtern 1793 und begab ſich über Hannover, Göttingen, Erfurt, Weimar, Jena nach Leipzig, wo er, ganz von allen Mitteln entblößt, im April ankam, um daſelbſt Philoſophie zu ſtudiren. Auf dieſer Reiſe verfehlte er nicht, in den Univerſitätsſtädten die namhafteſten Profeſſoren aufzuſuchen, um ſich mit ihnen über ſeine neu gefundene Wahrheit zu beſprechen. So beſuchte er in Göttingen den Profeſſor Feder, in Jena den Profeſſor Reinhold. In Leipzig ſcheint er ſich vorwiegend mit Mathematik und Naturwiſſenſchaft beſchäftigt zu haben, wenigſtens iſt bekannt geworden, daß er die mathematiſchen und philoſophiſchen Vorleſungen des Praſ. Fr. Aug. Carus beſuchte, ſo wenig er ſich auch von ihnen befriedigt fühlte. Er verweilte in Leipzig ein ganzes Jahr, führte aber daſelbſt ein ſehr zurückgezogenes Leben, nur mit einigen Freunden, die ihn lieb gewonnen hatten und auch unterſtützten, in engem Verkehr lebend. Durch ihre Vermittelung erhielt er auch eine Freiſtelle im dortigen Convictorium. Man hatte an ihm keine Spur von Ueberſpanntheit oder Schwärmerei wahrgenommen, als ein ſonderbarer Vorfall bewieß, wie ſehr in dem jungen Sch. eine neue Gedankenwelt gährte und zu ſeltſamen Entſchließungen trieb. Im Anfang Febr. 1794 kammt er des Morgens zu ſeinem Freunde Sachſe, fragt ihn nach dem höchſten Berge Thüringens und erklärt in feierlichem Tone, daß er ſogleich dahin eine Wanderung antreten müſſe. Die ernſtlichſten Zureden ſeines Freundes vermögen ihn nicht von ſeinem Entſchluſſe abzubringen, ſo daß dieſer in der Beſorgniß, daß hier eine plötzliche Geiſtesſtörung vorliege, Veranſtaltung trifft, um ſeinen Freund in das Jakobshoſpital zu Leipzig zu bringen. Hier verweigert er Anfangs Speiſe und Trank und läßt ſich erſt nach vielem Zureden bewegen, Nahrung zu ſich zu nehmen. Im Hoſpital blieb er bis zum 9. April deſſ. J. und begab ſich dann über Wittenberg und Berlin nach Königsberg zurück. Es ſcheint, daß er jetzt von dem Bewußtſeyn, eine neue, entſcheidende Wahrheit gefunden zu haben, erfüllt, den Entſchluß faßte, ſich ganz dem Berufe zu widmen, für die Verbreitung derſelben zu leben. Er ſetzte daher ſein

Universitätsstudium in Königsberg, obwohl er es noch nicht absolvirt hatte, nicht weiter fort, that auch keinen Schritt, um irgend eine äußerliche Lebensstellung zu gewinnen. Es wird erzählt, daß er in dieser Zeit Kant aufgesucht und ihm seine neuen Entdeckungen mitgetheilt, dieser ihn aber als einen unklaren Kopf abgewiesen habe, wodurch die schon längst bei Schönherr vorhandene Abneigung gegen die Kantische Philosophie nur verstärkt seyn mochte. Um seine äußere Existenz zu sichern, sah er sich genöthigt, Privatstunden zu geben und auch eine Zeit lang Hauslehrer auf dem Lande zu werden. Hier erst gelang es ihm, Freunde zu finden, die ihn lieb gewannen und seinen Worten Gehör schenkten. Seit dem Jahre 1800 war er durch sie in den Stand gesetzt, in Königsberg eine bescheidene Existenz zu gewinnen, die bei seiner äußersten Bedürfnißlosigkeit hinreichte, sich ganz der weiteren Ausbildung seines Systems zu widmen. Bald sammelte sich um ihn eine kleine Anzahl junger Männer, die, angezogen durch den tiefen Ernst seines ganzen Wesens, durch die von innigster Ueberzeugung getragene Gewalt seiner Rede, auch durch die Seltsamkeit seiner ganzen Erscheinung sich zu ihm hingezogen fühlten und ihm die Anregung zu tieferer Erkenntniß in religiösen Dingen verdankten. Denn so sehr Schönherr's Lehre zunächst auf naturphilosophische Spekulationen auszugehen schien, so hatte sie doch durchweg eine religiöse Färbung, und wie sie in ihm selbst auf einer innigen Verschmelzung sinniger Naturbetrachtung mit religiöser, an unablässigem Schriftstudium genährten Gemüthserhebung ruhte, so sollte sie nach seiner Meinung nur dazu führen, die biblische Wahrheit auch vor der denkenden Vernunft zu rechtfertigen. In Königsberg herrschte damals neben manchen unverstandenen Erinnerungen an orthodoxes Christenthum durchweg der gewöhnliche Rationalismus jener Zeit, der namentlich auf der Universität die Gemüther vieler strebsamen Jünglinge verwirrte. Indem Schönherr mit der ganzen Macht seiner originellen Persönlichkeit dem entgegenwirkte und überall auf die Autorität der buchstäblich verstandenen Bibel drang, ist er für Manche der Führer zu lebendigem Glauben geworden. Gerade diejenigen, welche ein Bedürfniß nach tieferer Erkenntniß der Wahrheit fühlten, als ihnen damals dargeboten wurde, wurden von seiner seltsamen Erscheinung angezogen, während die große Menge spottend an ihm vorüberging. Einer seiner späteren Schüler, der Oberlehrer Bujack, schildert das erste Auftreten Schönherr's folgendermaßen: „Im Anfange dieses Jahrhunderts hielt sich Schönherr in Königsberg auf und pflegte bei den öfteren Besuchen eines seiner Schulfreunde im Beisein mehrerer gebildeter Männer manche herrschende Ansicht zu bestreiten oder seine Philosopheme zum Besten zu geben, um eine Discussion herbeizuführen. Oft wurde er theils verlacht, theils mit Staunen betrachtet, und lange zeigte sich gar kein Erfolg, bis endlich einmal in heftigem Kampfe seine Ueberzeugung siegreich durchbrach und die verwandten Geister zündete. Von diesem Zeitpunkte an begann sich eine Schule zu bilden. — Sobald sich ein fester Kreis treu anhängender Schüler gefunden hatte, wurden die Besprechungen mit denselben in eine gewisse regelmäßige Form gebracht. Zweimal in der Woche kam man bei ihm zusammen, am Mittwoch-Abend und am Sonntag-Abend. Die Mittwach-Abendstunden waren zu Untersuchungen über philosophische, naturhistorische und religiöse Probleme bestimmt; auch wurde die Genesis, das Evangelium Johannis und die Apokalypse in verschiedenen Zeitabschnitten gelesen und besprochen. Es fand immer Conversation und Disputation statt, und wer Lust hatte, that von dem Seinigen etwas dazu. Ein kurzes geistliches Lied machte den Schluß. Diese Unterhaltungen dehnten sich oft bis tief in die Nacht, ja bis zum frühen Morgen aus. Die Sonntags-Abendstunden waren der Erbauung gewidmet. Hier war der Vortrag belehrend und erbauend; es nahmen auch Frauen daran Antheil und ein einfaches Mahl schloß gewöhnlich diese Zusammenkünfte."

Es war Schönherr bei Einrichtung dieser Versammlungen nicht sowohl darum zu thun, ein ihm feststehendes theosophisches System weiter zu verbreiten, als vielmehr es durch gegenseitigen Austausch mit einverstandenen Freunden für sich selbst nach allen seinen Consequenzen zu entwickeln und zur Anwendung zu bringen. Nur die Grund-

principien ſeines Syſtems ſah er als durch unmittelbare göttliche Offenbarung mitgetheilt an, und ſie konnten daher nicht weiter in Frage kommen. Die weitere Anwendung dieſer Principien aber auf die Natur, Geſchichte und das Leben, ſowie die Nachweiſung derſelben in der Bibel, blieb ein fruchtbarer Gegenſtand weiterer Discuſſion, bei der Schönherr ſich eben ſo gern auf den Standpunkt des zu Belehrenden wie des Lehrenden, den er allerdings meiſtens einnahm, ſtellte. Je weiter er auf dem angegebenen Wege zu dem Ziele eines ausgebildeten Syſtems fortſchritt, deſto mehr wuchs in ihm ſelbſt die Zuverſicht zu der Wahrheit und die Vorſtellung von der Bedeutung deſſelben. Auf ſolche Weiſe bildete ſich in ihm und in dem Kreiſe ſeiner Anhänger die Meinung, daß die Schönherr'ſche Lehre eine höhere Weisheit, die von oben geoffenbart ſey, mittheile; zwar ſollte ſie nur ein Schlüſſel ſeyn, um die Geheimniſſe der Natur und der Bibel aufzuſchließen, aber weil dieſer Schlüſſel bis dahin noch von Niemand gefunden, ſo, meinte man, werde ſich durch dieſe Lehre ein neues Licht über alle Verhältniſſe verbreiten, ja die Erkenntniß derſelben eine neue Epoche in der Geſchichte der Menſchheit bewirken. Eine ſo hohe Werthſchätzung der Lehre mußte nothwendig eine gleiche Beurtheilung der Perſonen, welche ihr anhingen, mit ſich führen. In der That hielt ſich Schönherr, wenigſtens was die Grundlagen ſeines Syſtems betrafen, für einen göttlich inſpirirten Propheten, er ſchrieb ſich Unfehlbarkeit zu und betrachtete den kleinen Kreis der ſich um ihn ſammelnden Schüler für den erſten Keim einer die ganze Menſchheit erneuernden Gemeinſchaft. Nichtsdeſtoweniger war er ſeiner ganzen Individualität nach nicht zum Herrſcher geboren. Ihm war es nur um die Erkenntniß der Wahrheit und deren Verbreitung zu thun, an eine Organiſation, um ſie äußerlich geltend zu machen und zu ſichern, hat er nie gedacht. Dazu kam, daß er von Haus aus ein offener, allen äußeren Schein meidender Karakter war; er legte ſich niemals Gewalt an, um Anderen in beſſerem Lichte zu erſcheinen, als er war, vielmehr ließ er ſich durch die Ungunſt des öffentlichen Urtheils, die ihm wegen der Seltſamkeit ſeines äußeren Auftretens reichlich zu Theil wurde, nicht irre machen, ohne indeß auch darauf großes Gewicht zu legen. Noch viel weniger ging er darauf aus, eine von der beſtehenden Kirche geſonderte Gemeinſchaft unter ſeinen Anhängern zu ſtiften. Er war ein regelmäßiger Beſucher des öffentlichen Gottesdienſtes, und es wird gerühmt, daß in dieſen Stunden er beim Geſang und Gebet den Ausdruck der innigſten Andacht, das Gepräge eines der höheren Welt zugewandten Gemüthes an ſich getragen habe. Der Umgang mit ſeinen Freunden war ein durchaus freier, durch keine anderen Formen gebunden, als durch ſolche, welche der Zweck, gemeinſam die Erkenntniß der Wahrheit zu finden, nothwendig forderte. „Es herrſchte hier kein Maulchriſtenthum", ſagt Bujack, „keine Nachbeterei, keine Vergötterung und keine Verteufelung der menſchlichen Vernunft, kein im bloßen Negiren ſich gefallendes Forſchen und kein ſtarres Feſthalten an dem todten Buchſtaben; ebenſo wenig ein Prieſterregiment und eine Herrſchaft der Gewiſſen. — Es gab hier keine unwürdigen Huldigungen, Verzückungen und andere tadelnswerthe Mißbräuche, welche Verblendung gern mit der Firma des Göttlichen ſtempeln mochte, ſondern in dieſem Verhältniß ſtanden für das Höhere begeiſterte junge Männer nicht nur mit Pflichten, ſondern mit Rechten menſchlich gegenüber und machten ſie gegenſeitig auch geltend."

Wiewohl der Anhang Schönherr's niemals groß war, ſo konnte es doch nicht fehlen, daß ſein Auftreten, das in Kleidung und Tracht des Haares und Bartes etwas ſehr Auffallendes hatte, ſowie die regelmäßigen Verſammlungen in ſeinem Hauſe, zu denen Jeder Zutritt hatte, Aufſehen erregte und die Aufmerkſamkeit der Behörden auf ſich zog. Es geſchah dies im J. 1809. Sobald er davon hörte, erbot er ſich in einem Colloquium mit Deputirten der geiſtlichen Behörde über die Vernunft- und Schriftmäßigkeit ſeiner Anſichten Auskunft zu geben. Man ging nicht darauf ein, ſuchte indeß den Inhalt der Vorträge Schönherr's und die Tendenz der Verſammlungen zu ermitteln und Maßregeln gegen die weitere Verbreitung der Lehre zu treffen. Zur nächſten Umgebung des Königs Friedrich Wilhelm III., der ſich damals in Königsberg

aufhielt, gehörte aber ein hoher Staatsbeamter, der nach vorangegangener Unterredung mit Schönherr eine günstige Meinung für ihn gewann und dieselbe dem Könige beibrachte. Es erschien darauf ein Befehl des Ministers Grafen zu Dohna, der verordnete, der Sache keine weitere Folge zu geben. Seit dieser Zeit hat Schönherr unangefochten bis zu seinem Tode in der bisher geschilderten Weise seine Lehre auszubreiten gesucht.

In die innere Geschichte seines Lebens wie seiner Partei ist ein Mann verflochten, der dazu berufen schien, der Schönherr'schen Lehre in weiteren Kreisen Eingang zu verschaffen und sie zum Ausgangspunkt einer ausgedehnten praktischen Wirksamkeit zu erheben. Dies ist Johann Wilhelm Ebel. Derselbe ist im Jahre 1784 zu Passenheim, einem kleinen Städtchen in dem polnischen Theile der Provinz Ostpreußen, geboren. Sein Vater war daselbst Geistlicher, wurde aber schon 1795 nach Königsberg als Diakonus an der dortigen polnischen Kirche berufen. Der junge Ebel erhielt seine erste wissenschaftliche Vorbildung auf dem Altstädtischen Gymnasium zu Königsberg, welches damals unter dem Direktorate Hamann's, des Sohnes des bekannten Hamann, einen vorzüglichen Ruf genoß. Er besuchte sodann in den Jahren von Michaelis 1801 bis 1804 die Königsberger Universität, und in dieser Zeit war es, daß er, aufmerksam gemacht durch einen Freund seines väterlichen Hauses, die Bekanntschaft mit Schönherr suchte. Er war ihm geschildert als ein Mann, dem es möglich geworden, die Aussprüche der Bibel und ihren ganzen Inhalt wörtlich mit Vernunftbeweisen überzeugend in Einklang zu bringen. Auferzogen in Ehrfurcht vor dem Bibelwort und nicht unangefochten von den Zweifeln und Widersprüchen, welche die damalige Theologie und Zeitbildung reichlich darbot, erschien ihm die Aussicht, von seinen Zweifeln befreit zu werden, ohne die Ansprüche seines denkenden Verstandes beeinträchtigt zu sehen, wie ein Licht vom Himmel, und er schloß sich mit unbedingter Hingebung an Schönherr an. Daneben versäumte er aber auch nicht, die philosophischen und theologischen Vorlesungen der Universität zu besuchen; für die ersteren war ihm die Leitung des Prof. Krug, mit dem er auch persönlich in nähere Bekanntschaft kam, besonders von Werth. Krug war es auch, auf dessen Empfehlung ihm später von der Leipziger Universität die philosophische Doktorwürde verliehen wurde. Als er nach Beendigung seiner Universitätsstudien das Amt eines Collaborators am Altstädtischen Gymnasium in Königsberg übernahm, war ihm Gelegenheit gegeben, noch ferner den Umgang Schönherr's zu genießen, und er ward bald der vertrauteste Freund desselben und Anhänger seiner Lehre. Zwar erhielt er schon 1806 eine Pfarrstelle auf dem Lande, zu Hermsdorf bei Preuß.-Holland, und mußte dadurch den persönlichen Verkehr mit Schönherr aufgeben, aber er blieb dessen ungeachtet in fortgesetzter Verbindung mit ihm. Dies war auch der Aufmerksamkeit der geistlichen Behörde nicht entgangen, und als im Jahre 1809 Schönherr's Lehre Gegenstand amtlicher Untersuchung wurde, fand sich die damalige Kirchen- und Schuldeputation der königl. Regierung veranlaßt, ihn zur Erklärung aufzufordern, ob er ein Anhänger des Theosophen Schönherr sey und wie, wenn dies der Fall, er die Schönherr'schen Meinungen mit der Lehre der evangelischen Kirche vereinigen zu können glaube? Er erwiederte hierauf, daß er zwar ein Freund Schönherr's sey, aber nicht ein Anhänger desselben; ihre beiderseitigen Forschungen, die zu gleichen Resultaten geführt hätten, fänden in der Bibel ihre Bestätigung und ständen daher mit den Lehren der evangelischen Kirche im Einklang. Er erbot sich zugleich, wenn es gefordert würde, die Schrift und Vernunftmäßigkeit dieser Einsichten, ihre Consequenz und wohlthätige Wirksamkeit nach Kräften zu erweisen. Man ließ sich nicht darauf ein, forderte jedoch den betreffenden Superintendenten auf, über Ebel's amtliche Wirksamkeit näheren Bericht zu erstatten. Derselbe gab sowohl der Amtsführung wie dem Wandel Ebel's ein ausgezeichnetes Zeugniß, und indem er seiner äußerst feurigen und lebhaften Einbildungskraft, für welche er Nahrung suche, erwähnte, fürchtete er von seiner ehemaligen Verbindung mit Schönherr, die er von da herleitete, keinen Nachtheil. Damit hatte die Sache damals

ihr Bewenden. — Bald darauf, im September des Jahres 1810, ward Ebel wieder nach Königsberg verſetzt und konnte ſomit ſeinen perſönlichen Umgang mit Schönherr, der dort ſeinen bleibenden Aufenthalt hatte, wieder anknüpfen. Er bewarb ſich nämlich um die Prediger- und Unterlehrerſtelle am königl. Gymnaſium zu Königsberg (dem ſogenannten Fridericianum); ſie ward ihm ertheilt, und er erhielt damit Gelegenheit, ſeine ausgezeichneten Gaben in größerem Umfange zu entfalten. Da eine vorgängige wiſſenſchaftliche Prüfung zur Uebernahme dieſer Stelle erforderlich war, ſo nahmen die Examinatoren ausdrücklich auf die bei ihm vorausgeſetzten theoſophiſchen Anſichten Rückſicht; da Ebel indeß erklärte, dieſelben ſeyen nur metaphyſiſche Privatüberzeugungen, die keinen Einfluß auf den Religionsunterricht haben würden, und da im Uebrigen die Prüfung mit Ausnahme des Hebräiſchen vorzüglich günſtig für ihn ausfiel, ſo lag kein Grund vor, die Anſtellung zu hindern. Es wurde ihm nur in einer beſonderen Verfügung bedeutet, daß er in ſeinem Umgang, ſeiner Lehre und ſeinem Wandel vorſichtig ſeyn und Alles anwenden ſolle, um die gegen ihn herrſchenden Vorurtheile nicht weiter zu nähren.— Die Wirkſamkeit Ebel's in Königsberg ward bald eine außerordentlich große. Obwohl die zum Gymnaſium gehörige Kirche, in der er zu predigen hatte, in einem unanſehnlichen Winkel liegt und, für die Bedürfniſſe der Schulanſtalt berechnet, nur wenigen Zuhörern Raum darbietet, ſo wurden doch ſeine Predigten bald die beſuchteſten der Stadt. Verſchiedenes trug dazu bei, dieſen Beifall zu erklären. Schon die äußere Erſcheinung des Mannes, in der ſich Schönheit, Adel und Würde zu einem harmoniſchen Ganzen vereinigten, der Wohllaut ſeiner Stimme, die Milde und Anſpruchsloſigkeit ſeines Auftretens mußten die Gemüther ihm zuwenden. Dazu kam, daß ſeine Predigten ſich durch Gedankenreichthum und anregendes Eingehen auf die Lebensverhältniſſe und Anſchauungen der Gemeinde auszeichneten. In einer Zeit, wo nur ſelten in Königsberg auf der Kanzel die bibliſchen Grundwahrheiten von Sünde und Erlöſung gehört wurden, war es Ebel, der mit Ernſt, Entſchiedenheit und Kraft darauf wieder hinwieß. Er that dieß nicht in einer, das Gefühl und die Phantaſie aufregenden Weiſe, ſondern mit beſonnener Berückſichtigung aller Einwendungen des Verſtandes. Er drang überwiegend auf Bekehrung und Heiligung und liebte es, beides als freie Selbſtthat des Menſchen erſcheinen zu laſſen, ohne dabei die Vorausſetzungen, welche in den objektiven Heilslehren von Gott und Chriſto liegen, zu verſchweigen. Seine Predigten waren ihrem Inhalt nach bibliſch und kirchlich-evangeliſch, ſo daß ſchwerlich ſeine Zuhörer auf den Gedanken kommen konnten, daß hinter dieſen in der Sprache der Bibel und des Katechismus vorgetragenen Lehren noch andere davon verſchiedene Geheimlehren lägen. Nicht minder eingreifend wie ſeine Wirkſamkeit als Kanzelredner war die als Religionslehrer am Gymnaſium. Die Schüler hingen mit großer Liebe ihm an, nicht minder ſchätzten ihn ſeine Collegen. Es zeigte ſich hier ſein Einfluß in jeder Hinſicht fördernd und heilſam. — Alles deſſen ungeachtet oder vielleicht um deßwillen ſah ſich die Behörde veranlaßt, ſchon im Jahre 1812 von Ebel eine Erklärung zu fordern, „ob er, wie behauptet ſey, in ſeinen Predigten und Religionsvorträgen Ueberzeugungen ausgeſprochen habe, welche gefährliche Mißverſtändniſſe veranlaſſen könnten, die Reinheit des religiöſen Sinnes bei der Jugend zu trüben drohen und eine mit der evangeliſchen Freiheit unverträgliche Anhänglichkeit an die Grundſätze einer ſeparatiſtiſchen Sekte zu verrathen ſcheinen, weshalb er auch über ſein Verhältniß zu Schönherr Auskunft geben ſollte.“ Erſt nach 2 Jahren und nach mehrfachen Erinnerungen antwortete Ebel darauf; er lehnte die Beſchuldigungen ab, nannte ſie beleidigend und ſprach die Ueberzeugung von der Richtigkeit ſeiner Anſichten und ihrer Uebereinſtimmung mit der Bibel aus. Dieſe Antwort veranlaßte die Behörde zu einem Bericht an das vorgeſetzte Miniſterium (22. Juli 1814), worin unter Beilegung der Erklärung Ebel's auf deſſen Verſetzung in eine entferntere Provinz angetragen wurde. Das Miniſterium wieß dieſen Antrag ab (16. Aug. 1814), „weil weder „die Irrlehre Schönherr's als ſolche gehörig nachgewieſen, indem ſie nur gemeint ſey, „die Autorität der Bibel zu bewähren, noch dargethan ſey, daß Ebel, ſofern er dieſer

„Irrlehre anhänge, dadurch die Geſetze der Sittlichkeit oder des Staates übertrete oder „ſich von der Erfüllung ſeiner Amtspflichten abhalten laſſe. Jedes Einſchreiten ſey ein „Akt der Gewalt und würde den Schein der Verfolgungsſucht herbeiführen können.“

Dieſe Entſcheidung der oberſten geiſtlichen Behörde gereichte der Sache Schönherr's und ſeiner Partei zu großem Vortheil. Das Einſchreiten der Behörden erſchien hienach als ein unberechtigter Eingriff in Privatverhältniſſe, dem leicht gehäſſige Motive untergelegt werden konnten. Von hier aus datirt eine nicht blaß auf verſchiedenen religiöſen Grundſätzen beruhende Spannung in den höheren Kreiſen Königsbergs. Ebel's Predigten hatten ihm gerade in vielen Familien des Adels Freunde und Gönner verſchafft. Seine Liebenswürdigkeit und Gewandtheit im Umgange, ſein ernſter Eifer, ſeine ſeltenen Predigtgaben hatten ihn zum beſuchteſten Prediger der Stadt gemacht, und ſein Einfluß ſteigerte ſich noch mehr, als er im J. 1816 zum Archidiakonus an der Altſtädtiſchen Kirche Königsbergs gewählt und dadurch der erſte Seelſorger an der zahlreichſten Gemeinde der Stadt wurde. Den Umgang mit Schönherr ſetzte er in der bisherigen Weiſe fort; indem er ſelbſt aber durch ſein Amt in eine vielſeitige Wirkſamkeit hineingeführt wurde, war es wohl natürlich, daß ſich um ihn ein Kreis von Anhängern und Freunden ſammelte, der nicht ganz mit dem von Schönherr gebildeten coincidirte. Schönherr blieb mehr in Verbindung mit ſeinen Univerſitätsfreunden und denen, die ſich dieſen angeſchloſſen hatten; es waren meiſt Leute von geringerer Bildung. Ebel dagegen hatte ſchon auf der Univerſität Zutritt zu mehreren adeligen Familien erhalten und ſetzte dieſen Umgang als Geiſtlicher fort. Der Reichsgraf Dahna-Schladien hatte ihm ſeine Söhne zum Unterricht anvertraut, durch eben denſelben hatte er ſeine erſte Pfarrſtelle erhalten. In Königsberg erhielt er Eingang bei der Familie des Landhofmeiſters Oberpräſidenten von Auerswald; der Graf Ernſt von Kanitz, ſpäter Rath beim Königsberger Tribunal, ward bald ſein vertrauteſter Freund. Dieſe Verhältniſſe ſtörten zwar nicht den engen Verkehr mit Schönherr, denn auch in Ebel's Kreiſe galt dieſer als die höchſte Autorität, aber ſie waren dazu geeignet, wenn etwa eine Trennung zwiſchen beiden Häuptern eintreten ſollte, dieſer eine erweiterte Tragweite zu geben. Eine ſolche Trennung war in dem Maße, als Ebel's Wirkſamkeit ſich immer weiter ausbreitete, diejenige Schönherr's dagegen in den bisherigen engen Gränzen blieb, kaum zu vermeiden; daß ſie endlich ausbrach, iſt zwar zunächſt durch Schönherr verſchuldet, aber keineswegs ihm allein beizumeſſen. Wer beide, durch Karakter und Geiſt hervorragende Männer in dem engeren Kreiſe der gemeinſchaftlichen Beſprechungen mit einander verglich, konnte nicht im Zweifel ſeyn, daß Ebel durch wiſſenſchaftliche Bildung, Beſonnenheit und Klarheit des Urtheils wie Gewandtheit der Rede ſeinen älteren Freund bei Weitem überrage; dennoch verlangte Schönherr auch von ihm Unterordnung, weil er der eigentliche Entdecker der neuen Wahrheit ſey und daher auch am beſten im Stande ſey, ſie weiter auszubilden. Der Mangel an wiſſenſchaftlichen Kenntniſſen in der Phyſik trieb Schönherr dahin, ſie ſich ſelbſt anzueignen, und die einzelnen ungeordneten Notizen, die ihm auf dieſem Wege zukamen, für ſein Syſtem ſofort zu verwerthen. Wie ſeine ganze Theoſophie von der einen Seite in empiriſcher Naturbetrachtung wurzelte, ſo ſollte auch der weitere Ausbau mit den Mitteln phyſikaliſcher Forſchung vor ſich gehen. Jede neue Entdeckung auf dieſem Gebiete, ſo weit Schönherr davon Kunde erhielt, wurde deshalb nach dem Maßſtabe der gefundenen Principien beurtheilt und mit dieſen in die engſte Verbindung gebracht. Ob Waſſer ein einfacher oder zuſammengeſetzter Staff ſey, ob das Copernikaniſche Sonnenſyſtem die Erſcheinungen der Himmelskörper wirklich erkläre oder nicht, das alles waren eben ſo wichtige Fragen, als die über die Natur Gottes und ſeines Verhältniſſes zur Welt. Das ganze Syſtem erſchien ſomit auf die Reſultate exakter Naturforſchung geſtellt, und der Widerſpruch gegen die allgemein geltenden Annahmen in dieſem Gebiete mit der Berufung auf höhere Offenbarung gerechtfertigt. Bei Schönherr, der fern von der Berührung mit der Welt lebte und der durch ſein ganzes Auftreten an die Nichtachtung des Urtheils der Menge

gewöhnt war, konnte das Seltſamſte und Barockſte nicht auffallen; Ebel dagegen hatte ſchon durch ſeine Stellung als Geiſtlicher ein feineres Gefühl für das öffentliche Urtheil und fühlte ſich peinlich berührt, wenn er ſeinen Freund ſich ſo immer weiter in ſeltſamen Behauptungen und Beſtrebungen verlieren ſah. Zwar hielt die unbedingte Verehrung, mit der er an ihm hing, und die feſte Ueberzeugung von der Wahrheit der ihm durch Schönherr vermittelten Erkenntniß eine Zeit lang allen Verſuchungen zur Trennung Stand. Noch im Jahre 1817 unternahmen beide gemeinſchaftlich eine Reiſe nach Berlin und Leipzig, vermuthlich in der Abſicht, um zu erforſchen, ob ſich unter den gelehrten und für gläubig angeſehenen Theologen Deutſchlands Anknüpfungspunkte für eine weitere Verbindung im Sinne der neuen Lehre finden würden. Aber ſchon auf dieſer Reiſe war die Harmonie zwiſchen den Freunden nur durch die äußerſte Nachgiebigkeit Ebel's zu erhalten. Zwei Jahre ſpäter, im Anfange des Jahres 1819, kam es zum offenen Bruch, und fortan ging Jeder ſeinen eigenen Weg. Der Bruch hatte zunächſt eine ſehr unbedeutende Veranlaſſung, er erweiterte ſich aber ſofort, trotz mehrfacher Verſuche der Ausgleichung, bis zu unheilbarer Trennung, und es ward damit der Beweis gegeben, daß tief liegende Differenzen ſchon vorher vorhanden waren.

Schönherr betrachtete den um Ebel ſich bildenden Kreis mit Mißtrauen; er glaubte darin Tendenzen zu erblicken, die mit ſeiner rein auf Erforſchung der Wahrheit gerichteten Beſtrebung im Widerſpruch ſtänden. Je weniger Ebel ſich durch die Vorhaltungen Schönherr's zu einer Aenderung ſeines Betragens beſtimmen ließ, ja wohl zuweilen Widerſpruch gegen ſeinen Meiſter zu erkennen gab, deſto mehr übertrug Schönherr dies Mißtrauen auf die Perſon Ebel's; er fing an, an ſeiner Aufrichtigkeit zu zweifeln, er warf ihm Herrſchſucht, Selbſtgefälligkeit und Falſchheit vor. Beſonders war Schönherr unzufrieden mit einem Manne, den Ebel gewonnen und mit beſonderer Innigkeit liebte, es war dies der Prof. der Medizin Dr. Sachs, ein Jude, den Ebel getauft und mit Schönherr bekannt gemacht hatte. Schönherr tadelte den Umgang Ebel's mit Sachs, weil er dieſen für eine unlautere Natur hielt. Dieſe Mißhelligkeiten kamen an dem Abende des 27. Januar 1819 zur Sprache, und Ebel, gereizt durch die wiederholten Klagen Schönherr's über die Untreue und Trägheit ſeiner Freunde, die das Kommen des Reiches Gottes hinderten, trat nun mit der offenen Erklärung auf, er werde zwar Schönherr's Rath gern prüfen, aber fortan nur ſeiner eigenen Einſicht und Freudigkeit des heil. Geiſtes folgen. Solche Sprache war im Kreiſe Schönherr's noch nicht gehört worden. Mehrere Verſuche der Freunde, den keimenden Zwieſpalt beizulegen, führten nur zu einem äußerlich friedlichen Verhalten. Am 20. März ſollte ein weiteres Ausſprechen und eine vollſtändige Verſöhnung erfolgen, da trat Schönherr mit einem Vorſchlage vor, der ſeiner Meinung nach, alles ausgleichen würde, weil er Alle zur Vollendung für das Reich Gottes und zur Ueberwindung des Todes bei lebendigem Leibe führen würde. In drei auf einander folgenden Abenden ſetzte er dieſen Vorſchlag mit der ihm eigenen eindringlichen Beredſamkeit ſeinen erſtaunten Schülern auseinander. Er beſtand darin, daß ſie um der Gal. 5, 24. angedeuteten Kreuzigung des Fleiſches willen, und zwar beide Geſchlechter gegenſeitig, äußerlich dem paradieſiſchen Zuſtande und Verhältniſſe zu einander möglichſt ähnlich, d. h. unbekleidet bis aufs Hemde, ihren Leib gegenſeitig an der Stelle der Hüften (nach Pſ. 84, 2—4.) mit Ruthenſtreichen bis zum brennenden Schmerz (nach 1 Kor. 13, 3.) und bis zum Blutvergießen (nach Hebr. 12, 4.) ſich geißeln möchten. Das ſey das vom Apoſtel Röm. 12, 1. verlangte lebendige, heilige und Gott wohlgefällige Opfer. Wenn es nicht dargebracht würde, müßte Gott durch einen Märtyrertod oder ſonſt blutige Leiden die Vollendung herbeiführen. Darum verlangte Schönherr, daß diejenigen unter ſeinen Freunden, welche am weiteſten gefördert ſeyen, an einem beſtimmten Tage (es war vorläufig der Charfreitag, der 9. April, dazu erwählt) den Anfang mit der Geißelung machten, und nachher immer ſo, einige Paare zuſammen, unter Anleitung Eines von ihnen, der dieſen Akt ſchon durchgemacht, ſich vollenden laſſen ſollten, bis endlich Alle, die bei lebendigem Leibe den Tod zu über-

winden wünſchten, durch dieſes Mittel vollendet würden und ſo das Reich Gottes komme. Er ſelbſt bedürfe zwar dieſes Vollendungsmittels nicht, erklärte aber doch ſich bereit, aus freundſchaftlicher Theilnahme es mitzumachen. Schönherr fügte hinzu, daß dergleichen Vorſchläge zu den neuen Offenbarungen gehören möchten, die der Tröſter der Menſchheit gewähren würde.

Ebel war der Erſte, der dieſem Vorſchlage ſich entſchieden widerſetzte und damit die Ausführung deſſelben, die auch nie eingetreten iſt, hintertrieb. Er erklärte anfangs aus Schonung gegen ſeinen Freund, das Mittel möge bei Einzelnen vielleicht zuläſſig und nützlich ſeyn, im Allgemeinen dagegen ſey es bedenklich und durch die betreffenden Schriftſtellen nicht begründet, er für ſeine Perſon könne ſchon mit Rückſicht auf ſeine Stellung als Geiſtlicher darauf nicht eingehen. Später, als Schönherr zwar die unerläßliche Nothwendigkeit ſolcher Geißelung für Alle aufgab, dagegen mit deſto größerer Hartnäckigkeit auf der entſcheidenden Bedeutſamkeit ſeines Vorſchlages beſtand, indem dadurch dem Menſchen der Zufluß des Göttlichen geöffnet wurde, fühlte ſich Ebel zu um ſo entſchiedeneren Widerſpruch angeregt. Er erklärte jetzt den ganzen Vorſchlag für unevangeliſch, geſetzlich, dem Geiſte wie dem Buchſtaben der Schrift widerſtreitend. Es kam darüber zu heftigen Debatten zwiſchen beiden Freunden; Ebel fühlte ſich immer mehr innerlich von der Autorität Schönherr's, den er bis dahin, wie alle ſeine Anhänger, für unfehlbar gehalten hatte, entbunden und empfand die Vorwürfe, die dieſer nach ſeiner heftigen Art ihm machte, als tiefe Kränkung. Nach einer ſolchen Scene am 16. September 1819, in welcher Schönherr dem Ebel vorwarf, er habe nicht im richtigen Geiſte geſtanden, machte letzterer einige Bedingungen namhaft, unter welchen allein ihr Verkehr ferner ſtattfinden dürfe. Sie waren an ſich billig und gerecht, aber daß ſie ſchriftlich aufgeſetzt waren und wie ein förmlicher Vertrag von beiden Theilen angeſehen werden ſollten, zeigt, wie ſehr eine innere Entfremdung an die Stelle der früheren Vertraulichkeit getreten war. Schönherr, dem der Streit gar nicht ſo wichtig geweſen zu ſeyn ſcheint und dem ebenſo wenig die gegen Ebel ausgeſprochene Beleidigung in dem ſchrecklichen Lichte erſchien, wie ſie Ebel aufnahm, ſchickte den Brief mit jenen Bedingungen ungeleſen an Ebel zurück, erklärte aber, er wolle die Sache auf ſich beruhen laſſen. Dies brachte endlich den Entſchluß zur Reiſe, den Ebel ſeit jenen Auftritten im Anfange des Jahres 1819 mit ſich herumgetragen hatte: er wollte ſein Verhältniß zu Schönherr ins Klare bringen, er wollte ihn zur Anerkennung ſeiner Verſchuldung nöthigen, er wollte, falls er ſich deſſen weigern ſollte, alle Verbindung mit ihm löſen. Er that dieſen Schritt nicht ohne tiefe innere Kämpfe, denn er fühlte, wie er ſich damit von einem Theile ſeines eigenen Lebens losſagte. Es war ihm um ſo ſchmerzlicher, als er an der Ueberzeugung von der Wahrheit der Schönherr'ſchen Lehre nicht im Mindeſten wankend wurde und nun erfahren mußte, daß der Begründer derſelben ſelbſt nicht treu erfunden war. So ſchrieb er denn nach dreimonatlichem Ueberlegen und Fernbleiben von den Schönherr'ſchen Verſammlungen dieſem zu Ende des J. 1819 einen 34 Bogen langen Brief, den er zugleich in Abſchrift mit einem Nachworte unter ſeinen Freunden zirkuliren ließ. Der Brief iſt für die Beurtheilung Schönherr's wie Ebel's und des ganzen Kreiſes, der ſich um beide gebildet hatte, karakteriſtiſch. Auffallend an dem Briefe iſt zunächſt der feierliche Ton des Ernſtes, in dem er ſich als ein Auftrag Gottes ankündigte. Man möchte glauben, es handle ſich um die wichtigſten Angelegenheiten des Reiches Gottes. Und doch bewegt ſich der eigentliche Inhalt nur um die Forderung, daß Schönherr offen ſein Unrecht, das er durch die Beleidigung Ebel's begangen, eingeſtehen und von dem Wahne der Unfehlbarkeit ablaſſen möge. Dabei bricht aber der lange verhaltene Strom eines durch Jahre lange Erfahrungen knechtiſcher Unterwürfigkeit verwundeten und erbitterten Gemüthes mit einer oft ergreifenden Gewalt hervor. Ebel betrachtete den ganzen Vorgang darum mit ſo großer Wichtigkeit, weil er darin einen ihm von Gott gegebenen Wink zu ſehen glaubte, ihn von ſeiner ſündhaften Anhänglichkeit an die Perſon Schönherr's zu heilen und zugleich eine Aufforde-

rung, dem verblendeten Freunde über den Abgrund, an dem er ſtehe, die Augen zu öffnen. Darum ſpricht er zu ihm als aus göttlichem Auftrage, und nennt ſeinen Brief eine göttliche Stimme. Er wirft ihm vor, daß Manches, was die Welt von ihm ſagte, durch ihn ſelbſt verſchuldet worden. Er faßt ſeine Vorwürfe dann zuſammen, daß er ihm ſchreckliche Selbſtſucht vorwirft. Er ſagt ihm, daß es bei ihm nie zum Durchbruch gekommen, daß er noch nicht wahrhaft wiedergebaren, d. h. noch nicht aus gebaren ſey, daß es eine Buße auch für Stehende gebe; wer da ſtehet, der ſehe zu, daß er nicht falle; eine ſolche Buße verlangt er von ihm, und insbeſondere ein Bekenntniß ſeiner Schuld. Zugleich ſagt er ſich auf das Entſchiedenſte von ihm los, inſofern man bei ihm nur durch unſelbſtſtändige Unterwürfigkeit es aushalten könne. „Mit Dir gemeinſchaftliche Sache zu machen, das hieße ſich zu Deinen Sünden bekennen.“ Zugleich bezeugt er ihm, wie er bis dahin alle ſeine Gewandtheit aufgeboten habe, um ihn vor Andern zu entſchuldigen, unangenehme Auftritte zu verhüten u. ſ. w.

Es war wohl natürlich, daß dieſer Brief, ſo viel Wahres und Beherzigenswerthes er auch für Schönherr enthielt, die beabſichtigte Wirkung auf dieſen nicht ausüben konnte. Bei dem ſtarken Selbſtgefühl, das ſich darin ausſprach, lag der Verdacht nahe, daß es auf eine Demüthigung Schönherr's von ſeinen Freunden abgeſehen ſey und daß damit das Verhältniß der Autarität, das Schönherr genaß, ſich zu Gunſten Ebel's umwenden ſollte. Vielleicht hat aber auch Schönherr den ihm beſtimmten Brief gar nicht geleſen. Genug, die verlangte Genugthuung ſeinerſeits wurde nicht geleiſtet, und Ebel mit dem größten Theile des bisherigen Schönherr'ſchen Kreiſes zog ſich von ihm zurück und mied jede Berührung mit ihm. Schönherr fuhr mit den ihm treu bleibenden Schülern in der bisherigen Weiſe fortzuwirken. Sein Anhang ſchmalz aber immer mehr zuſammen. Im Jahre 1823 unternahm er eine Reiſe nach Petersburg zu ſeinem daſelbſt anſäſſigen Bruder. Daß auch dieſe Reiſe im Zuſammenhang mit ſeinen Ideen ſtand, läßt ſich vorausſetzen, da er ſa ſehr von derſelben erfüllt war, daß alle ſeine Handlungen dadurch beſtimmt wurden. Ein Gleiches gilt auch wohl von einer Reiſe nach Berlin, die er im Jahre 1824 unternahm. Doch iſt über dieſe Reiſen nichts Weiteres bekannt, als daß in Petersburg die Mittheilung ſeiner Anſichten in einem Kreiſe chriſtlicher Freunde ihm beinahe eine bedenkliche Unterſuchung zugezogen hätte. Nach ſeiner Rückkehr von Berlin im Jahre 1825 verfiel er auf den Gedanken, ein Schiff ohne Segel zu bauen, das gegen Strom und Wind ankämpfen und zugleich eine Schiffsmühle treiben ſollte. Er nannte dies Fahrzeug einen Schwan und ſoll dabei die Abſicht gehabt haben, die Kraft des Dampfes durch einen anderen Mechanismus zu erſetzen; doch mögen auch Motive, die in ſeiner theoſophiſchen Richtung lagen, mitgewirkt haben. Wenigſtens wird erzählt, daß er behauptet habe, bei den allgemeinen großen Strafgerichten, die bald über Europa ausbrechen würden, in denen die wahren Gläubigen aber durch Schiffe geborgen werden ſollten, würden nur Schiffe, die fromme Hände gezimmert, alſo ſein Schwan, den dann eintretenden Unfällen auf dem Meere Widerſtand zu leiſten vermögen. Das ſeltſam conſtruirte, ohne alle Berückſichtigung der Regeln der Schiffsbaukunſt gebaute Fahrzeug konnte indeß nicht ſchwimmen, es ſchlug um, als es vom Stapel lief, und verſank in den Pregel. Mit Mühe wurden die auf demſelben befindlichen Perſonen gerettet. Dies Ereigniß, das unter dem Zulauf einer zahlloſen Menge vor ſich ging, ſetzte Schönherr dem allgemeinen Geſpötte aus und war die Veranlaſſung, daß ſich faſt alle ſeine Freunde von ihm zurückzogen. Er ſelbſt ward aber dadurch nicht im Mindeſten an der Wahrheit ſeiner Grundideen und ſeines Berufes irre. Seine Geſundheit war durch viele körperliche Leiden, die er durch wiederholte Selbſtkaſteiungen nur vermehrte, untergraben; er zog ſich deshalb im Sommer des Jahres 1826 nach Spittelhof, einem kleinen Gut in der Nähe von Königsberg, zurück, und hier ſtarb er am 15. Oktober 1826 an der Auszehrung, nur gepflegt von einer treuen Magd, die ihm unbedingt ergeben war.

Schönherr hat ſein Syſtem, ſo ſehr er ſich die Ausbildung deſſelben zu ſeiner

Lebensaufgabe gemacht hat, niemals vollständig dargeſtellt. Nur zwei kleine Schriften aus der früheſten Zeit ſeiner innern Entwicklung liegen vor, und auch dieſe hat er nur auf dringendes Bitten ſeiner Freunde in den Druck gegeben. Sie führen den Titel: „Der Sieg der göttlichen Offenbarung, vorbereitet zum Erſtenmale von Johann Heinrich Schönherr. Königsberg 1804.“ „Vom Siege der göttlichen Offenbarung. Der erſte Sieg. Königsberg 1804.“ Sein Freund und Anhänger, Bujack, urtheilt von dieſen Schriften, daß ſie ſein Syſtem nur im Embryonen-Zuſtande darſtellen und ſehr Vieles zu wünſchen übrig laſſen. Außerdem hat man in ſeinem Nachlaß einige Aufzeichnungen gefunden, die aber nur Aphorismen über einige Punkte ſeines Syſtems enthalten; endlich hat einer ſeiner Schüler aus Nachſchriften der von Schönherr gehaltnen Vorträge einige Mittheilungen herausgegeben, die aber ebenfalls nur fragmentariſch ſind. Aug. de la Chevallerie, Denkſchrift für die gute Zeit, mit Aufſchluß der wirklichen Lehre des J. H. Schönherr: — „von den Urweſen;“ — nebſt Mittheilungen aus dem Leben des Verfaſſers. Königsberg 1835. Alle dieſe Quellen ſind zum größten Theile aufgenommen in die Schrift: Grundzüge der Erkenntniß der Wahrheit aus Heinrich Schönherr's nachgelaſſenen philoſophiſchen Blättern mit Ergänzungen aus Schriften Anderer. Leipzig 1852. Aber auch hier vermißt man eine methodiſche Darſtellung des Syſtems im Zuſammenhang, und wenn man bedenkt, daß Schönherr der dringendſten Aufforderungen ſeiner Freunde ungeachtet nicht dahin zu bringen war, ſich ſelbſt vor ſich ſelbſt auf dem Papiere auszuſprechen und ſeine Grundideen im ſtetigen Zuſammenhange ſchriftlich zu entwickeln, ſo muß man wohl annehmen, daß er überhaupt dazu nicht fähig war. Seine Abneigung gegen den wiſſenſchaftlichen Formalismus lag zum Theil in ſeiner Unfähigkeit zu abſtraktem Denken; ſo bedient er ſich ſtatt der wiſſenſchaftlichen Sprache öfters Ausdrücke des gemeinen Lebens, wodurch nothwendig Zweideutigkeit und Mißdeutung entſtehen mußte. Bild und Begriff iſt in ſeiner Anſchauung nicht gehörig geſondert und daraus ergiebt ſich die Schwierigkeit einer geordneten Darſtellung ſeines Syſtems, wenngleich eben dadurch die Anknüpfung deſſelben an bibliſche Vorſtellungen und die Verbreitung in weitere Kreiſe erleichtert wurde. Es wird deshalb auch nöthig ſeyn zur vollſtändigen Darlegung des ganzen Zuſammenhangs der Lehre Schönherr's auch diejenigen Erläuterungen und Fortbildungen hinzuzunehmen, die ſeine Schüler, Ebel und Dieſtel in ihren Schriften gegeben haben. Sie ſind eingeſtändlich von ſeinen Grundideen nicht abgewichen. Entkleidet man das Syſtem der bildlichen Ausdrücke und der oft willkürlichen Beziehungen auf Bibelſtellen, die freilich für Schönherr ſelbſt einen weſentlichen Beſtandtheil deſſelben bilden, ſo wird die Originalität deſſelben nicht ſo groß erſcheinen, als es ſich auf den erſten Blick darſtellt, und man wird erkennen, daß die Grundgedanken mit der ſpäteren Philoſophie Schelling's vielfache Verwandtſchaft haben. Es dürfte Beachtung verdienen, daß faſt zu gleicher Zeit von zwei ganz verſchiedenen Punkten aus die deutſche Spekulation eine energiſche Reaktion gegen den idealiſtiſchen Pantheismus verſuchte und dabei einen realiſtiſchen Dualismus aufſtellte.

Der durchgreifendſte Karakter der Schönherr'ſchen Theoſophie iſt durch den Dualismus, der ſie beherrſcht, bezeichnet. Dieſer Dualismus iſt freilich kein abſoluter, ſondern nur ein relativer, und daher die Möglichkeit, von der Zweiheit wieder zur Einheit zurückzukehren, vorhanden. Nur iſt die Einheit keine urſprüngliche, ſondern eine gewordene, aus der Zweiheit reſultirende. An der Spitze des Univerſums werden nämlich zwei Urweſen geſtellt, oder richtiger zwei Prinzipien, Potenzen, Kräfte. Sie ſind gleich uranfänglich, ewig, durch ſich ſelbſt ſeyend und ſich bewegend. Sie werden als geiſtige Weſen vorgeſtellt, alſo mit Bewußtſeyn und Freiheit handelnd; dies muß aber als ein mangelhafter Ausdruck betrachtet werden, denn Alles, was ſonſt von ihnen ausgeſagt wird, beweiſt nicht ihre Geiſtigkeit, ſondern nur ihre Potenzialität. Ebenſo müht ſich Schönherr ab, dieſen zwei Urweſen eine beſtimmte, im Raum befindliche und begrenzte Geſtalt (die Kugel- oder Eigeſtalt) beizulegen, ſogar eine ſichtbare Farbe (weiß und ſchwarz) ſollen ſie haben. Man darf darauf aber keinen Werth legen; es drückt ſich

darin nur ſeine Unfähigkeit zu abſtraktem Denken aus. Denn er meinte in vollem Ernſte, was nicht im Raume exiſtire, habe überhaupt keine Realität („Räumlichkeit iſt die Bedingung der Exiſtenz — der exiſtirende Gott, der wirkliche iſt der räumliche, der raumerfüllende Gott", ſagt Dieſtel. Joh. Heinr. Schönherr's Princip der beiden Urweſen. 1837. S. 120. 123. An ſich ſind beide Urweſen einander vollkommen gleich; inſofern könnte man fragen, wozu daſſelbe doppelt exiſtirt. Nur ein Unterſchied iſt zwiſchen beiden: das eine iſt ſtark, das andere ſchwach. Es fehlte nicht an einem Verſuche, dieſen rein quantitativen Unterſchied in einen qualitativen umzubilden, nämlich in den der Aktivität und Paſſivität. Aber im Fortgange des Syſtems ſchlägt das Qualitative wieder in das Quantitative um. „Der allgemeine Gegenſatz der Kräfte", ſagt Dieſtel, „beſteht nicht blaß in einem verſchiednen Verhältniß der Stärke, nicht bloß im Verhältniß des Starken und Schwachen. Auswirkung und Aufnahme, Aktivität und Paſſivität ſind vielmehr die Merkmale, welche ſolchen Gegenſatz bezeichnen, in welchen die Kräfte einander nicht abſtaßen, ſondern mit einander zur Wirkung, zur Hervorbringung des Wirklichen, ſich vereinigen können. Darum ſehen wir überall, wo Wirkungen geſchehen, den Dualismus aktiver und paſſiver Kräfte wirkſam. Der Dualismus der thätigen und empfangenden, der auswirkenden und aufnehmenden Kräfte wird überall im Weltall ſichtbar und tritt überall hervor, wo Veränderungen geſchehen, wo aus dem Alten das Neue ſich erzeugt. Der Dualismus von Geiſt und Natur umfaßt die Welt, und die Merkmale des Geſchlechtlichen, des Unterſchiedes der zeugenden und empfangenden Kräfte werden überall ſichtbar, wo die Natur wirkt. — Auch auf die höchſten und heiligſten Verhältniſſe kann das Princip des Dualismus angewendet werden, ebenſowohl zur Erklärung als zur Knüpfung derſelben." Vgl. Dieſtel a. a. O. S. 144. Dadurch, daß die Urweſen eine beſtimmte, raumerfüllende Geſtalt haben, ſcheint angedeutet zu ſeyn, daß ſie ein in ſich ſelbſt beſchloſſenes Daſeyn beſitzen und alſo eine Vollkommenheit darſtellen, wie denn die Kugelform oder Eigeſtalt als die vollkommenſte Geſtalt angeſehen wird, nur wird damit der Zug, der ſie zu einander treibt, nicht erklärt. Dieſer ſcheint vielmehr auf eine gegenſeitige Ergänzung, und ſomit relative Unvollkommenheit jedes einzelnen für ſich hinzudeuten. Schönherr dachte ſich dieſe Urweſen in der Form des Urwaſſers oder Finſterniß und Urfeuers; jenes iſt aber das ſchwächere, dieſes das ſtärkere Urweſen. Allerdings will er damit nicht das materielle Waſſer und Feuer gemeint haben, doch iſt dieſes mit jenem weſentlich verwandt. Waſſer und Feuer ſind ihm die beiden Grundſtoffe, aus welchen die Welt beſteht. Erſt durch das Aufeinanderſtoßen der beiden im Univerſum ſich freibewegenden Urweſen entſteht die Welt und mit ihr Gott. Indem nämlich das ſtärkere Urweſen ſein Feuer als Licht auf das ſchwächere, das Waſſer, ausſtrömen läßt, entſteht in ihm erſt das Bewußtſein ſeiner Kraft, das Selbſtbewußtſeyn. Dies wird ſo vorgeſtellt, daß durch das Zuſammentreffen beider Urweſen eine beiderſeitige Wirkung entſtand, das Wort. Als inneres Wort iſt es Selbſtbewußtſeyn des ſtärkeren Urweſens, als äußeres Wort iſt es Tag, hervorgebracht durch die Erſchütterung, welche die höhere Thätigkeit des Urlichts auf das Waſſer hervorbringt. Der weitere Fortgang dieſes Aufeinander- und Zuſammenwirkens beider Urweſen iſt durch die Anknüpfung an die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte bedingt, auf deren ſtreng buchſtäbliche Deutung es dabei abgeſehen iſt. So heißen die beiden Urweſen Elohim, das ſtärkere Urweſen Jehovah; ihm allein kommt der volle Begriff Gottes zu. Er iſt der lebendige, allmächtige, allein anzubetende Gott, deſſen Weſen in der beſtändig bethätigten Herrſchaft über das andere Urweſen beſteht. Dieſer ordnet ſich willig „als körperlicher Bildungsſtaff" (Sieg d. göttl. Offenb. S. 17) der höhern Kraft des erſten Urweſens unter, und ſo entſteht zwiſchen beiden eine vollkommene, ſelige Harmonie. Dieſelbe zu erhalten, herzuſtellen und zu bethätigen iſt der Zweck der Schöpfung und Regierung der Welt. Eine Schöpfung im ſtrengen Sinne des Worts hat im Schönherr'ſchen Syſtem keinen Raum; denn die weltbildenden Principien werden als immanente Faktoren in den Begriff des höchſten Weſens hineingetragen. Wohl aber konnte

die mosaische Schöpfungsgeschichte, sofern darin die stufenweise fortschreitende Welt- und Erdbildung (die Kosmogonie) dargestellt ist, mit den Schönherr'schen Principien in Einklang gebracht worden. Aehnlich ist auch die Trinitätslehre auf diese Principien zurückgeführt worden. Zuerst nämlich ist zu unterscheiden die ursprüngliche Wesenheit, Substanz Gottes, welche Feuer oder auswirkend Licht ist. Das ist der Geist Gottes. Davon unterscheidet sich die inwohnende Kraft, das ist der Vater, und endlich unterscheidet sich davon wieder die Wirkung, das Bewußtseyn, das Wort, welches sich als Sohn Gottes in allen Geschöpfen offenbart. Die Kosmogonie ist folgende. Die Welt (d. h. die materielle Welt) hat einen bestimmten Anfang, nämlich da, als die beiden Urwesen sich trafen und zum gegenseitigen Zusammenwirken entschlossen. Nachdem das Schöpfungswort als das erste Erzeugniß ihres Zusammenwirkens (es ist erzeugt aus dem Wesen des stärkern Elaah, und geboren von dem schwächeren) ausgesprochen war, drang die Masse des Feuer-Eloah auf die Masse des Wasser-Elaah ein, und indem das Wasser einen Gegendruck gegen den eindringenden Strom des Feuers ausübte, bildeten sich in der äußern Begränzung des Wasser-Eies Strömungen in sphärischer (oder auch spiralförmiger) Gestalt — Umfassungen — und dies waren die Himmel. Das stärkere Urwesen nahm seine Stellung in senkrechter Lage über dem schwächeren ein, und das Urlicht drang mit seinem Hauptstrahle tief und immer tiefer in das Urwasser ein, bis von den Gegenwirkungen des letzteren gehemmt der eindringende Lichtstrahl nicht mehr vorwärts konnte. Da gerieth derselbe in eine kreisende Bewegung, es bildete sich eine concentrische Strömung des Lichtes und hiedurch ward die im Urlicht vorhandene geistige Anlage entbunden; es entstand ein mit Bewußtseyn und innerer Freiheit begabtes Wesen, der Eloah des Lichts. Es war in dasselbe die beste Kraft des Urfeuers voll und ungetheilt übergegangen, es war durch und durch mit Licht gesättigt, und wird deshalb Lichtträger, Lucifer genannt. In ihm hatte die Spitze des Licht-Eloah ihren Stützpunkt gefunden. Es ist ein Geschöpf und mit keiner grobsinnlichen Hülle umgeben, aber doch dem Urlicht wesensähnlich. Die Bewegung des Urlichts hatte indeß in diesem Produkt noch nicht ihr Ende erreicht, vielmehr kehrte der Strom des Lichts von dieser Spitze, dem Haupte des Lucifers wieder zurück, und indem aus dem Mittelpunkte seiner Kraft (der sich bei der ersten Berührung mit dem andern Urwesen unmittelbar erzeugen mußte) immer neues Licht nachwirkte, so brach derselbe nun in vier und darauf noch in drei Hauptarme in die Finsterniß hinein, verzweigte sich, sie umfassend, mit ihr, und sonderte einen Theil aus. So entstand ein Wasser über der Feste und Wasser unter der Feste. Indem dieser Proceß sich weiter fortsetzte, und nach allen Richtungen oben, unten und zur Seite Zusammenwirkungen der Urwesen entstanden, deren Daseyn bewußt und frei zugleich die Naturen vermitteln sollte, welche später aus dieser unsichtbaren Welt in die sichtbare hervortreten, so bemerkte Lucifer, daß die auf ihn einströmenden Lichtkräfte sich verminderten, und konnte in ihm sich die Frage angeregt finden, ob er diesem Proceß ruhig zusehen und dadurch Gottes Rath fördern, oder durch Mißbrauch der finstern Kraft, die ihm gleichfalls wesentlich gehörte, sich der Fortsetzung der Schöpfung widersetzen solle. Er ließ sich vom Neid verführen und fiel von Gott ab. Er hielt die Lichtkräfte, welche ihm entzogen werden sollten, um zur weitern Schöpfung verwendet zu werden, eigenwillig zurück, und statt den Einwirkungen des Lichts passiv zu folgen, wollte er selbst wirken und riß dadurch diejenigen Emanationen des Lichts, die er erreichen konnte, in seinen Abfall hinein. So begründete er als Widerstreber — Satanas — das Reich der Sünde und des Uebels. Demnach vermochte dieser Satan, wie viele Lichtwesen er auch von ihren Bahnen in die Finsterniß ablenkte, nicht den weitern Fortgang des Schöpfungsprocesses aufzuhalten. Die Hauptkräfte, gestützt und befestigt in den Naturen der zuerst geschaffenen Lichtwesen, drangen von dort und aus dem Centrum nach dem rings umschlossenen Wasser und bildeten feste Theile, welches man das Trockne und die daneben abfließende Wasseransammlung Meer nannte. In diesem brachte das Licht durch das Zusammenwirken mit der Finsterniß

mannichfaltig belebtes Krout, Gras und Bäume hervor. Indem dieſe Bildungen ſich mehrten und dodurch des Feſten immer mehr ward, fand ſich dos Licht mit ſeinem Houpt-Centrum und ſeinen Neben-Centra gegen dos Feſte abgeſtoßen und ſuchte einen Ausweg noch oben. So von ollen Seiten von den feſten Theilen in der Schöpfung, d. h. der Erde zurückgeworfen, ſtrömte dos Licht in kleineren oder größeren Sammlungen zuſammen; dieſe bildeten vermöge ihres innern lebendigen Wogens Kreiſungen, welche von dem Feſten mehr und mehr gedrängt ſich endlich durch ihre freie Thätigkeit in die Höhe haben, jedoch dorthin nur ſo weit vordringen kannten, als die vom Firmament herobſtrömenden Wirkungen ihr Aufſteigen nicht behindert haben. Auf dieſe Weiſe brach die Sonne, das Haupt-Centrum des Lichts, über der Erde hervor, doch nicht ſo hach als die übrigen Centra, weil ſie ols Haupt-Centrum mit den feſten Theilen der Erde im näheren Zuſommenhange ſtehend, davon mehr gehalten und hiedurch ihrer Beſtimmung nach in den Mittelpunkt des Weltalls geſtellt werden ſollte. So wie das Licht, ſo erhielt auch die Finſterniß ihr Centrum, und zwar im Mande, welcher eine von dem Licht beleuchtete Waſſeronſommlung iſt. Die übrigen Sterne entſprochen den verſchiedenen Lichtarmen, welche in unzählig mannichfaltiger Einwirkung auf's Waſſer und in Zuſammenwirkung mit demſelben eben ſo viele Kreiſungen bilden, die nach der ihnen innewahnenden Lebenskraft und dem Urweſentlichen entſprechenden Geſtalt in länglich runden Bahnen loufen. Alle dieſe ſa entſtandenen Geſtirne, die Sonne inbegriffen, bewegen ſich um die Erde; denn dieſe iſt des Weltalls kaſtbares Kleinad, an ihr ſtützen ſich olle Wirkungen des Lichts und der Finſterniß, um ihretwillen ſind alle Geſtirne geſchaffen. Von ihnen ſtiegen jetzt neue Wirkungsweiſen theils auf dos Waſſer, theils auf die Luft hinab und gaben neuen Geſchöpfen ihr Doſeyn, welche in ouffſteigend ſich vervallkommnender Bildung, einander wechſelsweiſe verwandt durch olle Gattungen bis in's ſechste Tagewerk zu den Wirkungen ouf dem Feſten hinaufreichten. Vallendet wurden dieſe Geſchöpfe in dem Menſchen, dem letzten Werke der beiden Urweſen in ihrer gegenſeitigen Auſeinonderwirkung. Sie faßten alle die Arten und Wirkungsweiſen ſchließlich zuſammen, und indem ſie eben hiedurch einander in der vollen Auſeinanderwirkung ihres Weſens onſchauten, ſchufen ſie den Menſchen zum Bilde der Elohim, Monn und Frau, nach der Doppelwirkung, welche im Weltall vorhanden iſt. Hiemit iſt ober die Schöpfung noch nicht vallendet. In Anſchließung an den zweiten Schöpfungsbericht im erſten Buch Moſis Kop. 2 wird nämlich gelehrt, doß nochdem om ſechſten Tage durch das Zuſommenwirken der beiden Urweſen dos erſte Geſchlecht der Menſchen, das Ebenbild der Elohim mit Vernunft, Freiheit und Herrſchoft über die Schöpfung begobt geſchaffen war, eine concentriſche Wirkungsweiſe (nicht wie bisher eine in gegenſeitiger Selbſtſtändigkeit relativ außer einander beſtehende) der beiden Urweſen eintrat. Beide Urweſen ſind gleichſam zu einem Gonzen verſchlungen, in welchem aber das ſtärkere Urweſen ſeiner urſprünglichen Natur gemäß die Herrſchoft ousübt. Dieſes eine, den Bildungsſtoff der Welt in ſich habende, und in der Gerechtigkeit der Zuſammenwirkung beider bereits vorhandnen Geſetze wirkende Weſen iſt Jehovah, der Herr der Herrſcher unter den Elohim. Jehavah tritt nnn als Herr der gewordenen Schöpfung ſelbſtſtändig hervor, er bildet Bäume, die vorher nicht geweſen woren, ols Nochbildnng der erſten Ausſtrömung des Lichts am zweiten Toge, und ſodonn einen Menſchen, der als Ebenbild des nun vorhandenen Einen Gottes nur als Monn ouftrat und dos Weibliche in ſich enthielt, welches ſpäter aus ſeiner Seite, und ous ſeinem Weſen genommen, in die äußere Erſcheinung hervortrat. Dieſer Jehavohmenſch wor zwar ouch ous Stonb und Erde, d. h. aus feſten Theilen gebildet, aber ous ſolchen, welche der Natur dieſes Tagewerks gemäß ausſchließlich vom Licht belebt wurden, und dadurch ihm die Möglichkeit einer Anſchauung des Lichts, aus welchem er geboren iſt, mittheilten. Die übrigen Elohimmenſchen ſtonden unter dem Schutze nnd der Leitung des einen Geſchlechts; denn dies hatte ihre Hauptnatur in ſich, wie auch jetzt minder begabte Perſonen von dem Einfluß derer obhängen, die ſich dieſen Einfluß ouf ſie nicht etwo abſichtlich errungen,

denen ſie vielmehr aus einer gewiſſen Naturnothwendigkeit untergeordnet ſind. So lange die Jehovahmenſchen im Stande der Unſchuld lebten, waren die Elohimmenſchen auch unverdorben; als erſtere fielen, mußten dieſe in ihrer ſinnlicheren Natur um ſo thieriſcher ausarten.

Von beſonderer Wichtigkeit für das ganze Syſtem iſt die Erklärung der erſten Sünde der Menſchen, und auch hier bot die bibliſche Erzählung mannichfache Anknüpfungspunkte dar, um die Grundgedanken des Syſtems damit in Zuſammenhang zu bringen. Der erſte Anſtoß zum Sündenfall des Menſchen ging vom Lucifer oder Satan aus. Da nämlich das edlere Menſchengeſchlecht dazu beſtimmt war, die Lichtherrlichkeit, welche Luciſer urſprünglich beſaß, dereinſt, nachdem derſelbe gefallen, ihm gänzlich zu entziehen, ſo ward eben hiedurch ſein Neid erregt, und er wandte ſeinen ganzen Einfluß an, um das erſte Elternpaar durch Lüge zum Ungehorſam gegen Gott zu verleiten. Dazu bediente er ſich eines jener paradieſiſchen Bäume, welche als Nachbildungen der Lichtausſtrömungen am zweiten Tage ihr Daſeyn erhalten hatten; ſolcher Bäume gab es zwei, der Lebensbaum, welcher das Ausquellen des Lichts aus dem Centrum darſtellte (Blutumlauf im Menſchen), und der Baum der Erkenntniß, welcher die Einwirkung (Stützung) des Lichts auf die Finſterniß und damit die Entſtehung der Empfindung im Weltall (im Menſchen das Nervenſyſtem) darſtellte. Während durch den erſten Baum das lebendige Bewußtſeyn (die höhere Denkkraft) geweckt wurde, ſollte der letzte als Bild der innigſten Durchdringung der Kräfte beider Urweſen Empfindung und Selbſtbewußtſeyn erregen. Ohne den Fall des Satans würde dieſer Baum nur gute Einflüſſe mitgetheilt haben, jetzt aber ward er der Träger böſer. Die Schlange, als Nachahmung der alten Schlange, des erſten ſpiralförmig geſtalteten Eingangs des Lichts in die Finſterniß, und im engſten Zuſammenhange mit dem abgefallenen Engel, konnte die Früchte dieſes Baumes genießen ohne Schaden zu nehmen, ſie konnte daher denſelben auch zum Mittel der Verführung für den Menſchen mißbrauchen. Durch die Schlange redend flößte der Satan den erſten Menſchen Mißtrauen gegen Gottes Wort ein und reizte ihre Sehnſucht nach Erkenntniß für verderbliche Einflüſſe auf, deren ſchmerzliche Empfindung ſie damals nicht kannten und daher betrogen werden konnten. Durch den Genuß der Früchte von dem Baume der Erkenntniß theilte ſich dem Blute des bis dahin ſündloſen Menſchen eine zerſtörbare Beimiſchung der mißbrauchten Kräfte der Finſterniß mit, und es ward ſo das rechte Verhältniß zwiſchen den geiſtigen und ſinnlichen Kräften verkehrt. „Böſes iſt“, ſagt Ebel (Schlüſſel zur Erkenntniß d. Wahrh. S. 70), „wo Löſung verurſacht wird, die die Einigkeit, Harmonie der Kräfte beider Urweſen ſtört, daher auch Uneinigkeit, Löſung und Tod aus dem Genuß dieſer Frucht erfolgte.“ Löſungen mußten zwar ſeyn, denn auch Pflanzen als Uebergangsſchöpfungen, beſonders beim Genuß derſelben, mußten aufgelöſt werden; aber bei dem Menſchen durften keine Löſungen ſeyn, weil er durch Jehovah allein aus der in ihm vereinigten Kraft des Urweſentlichen geworden war und in ihm alſo keine Veranlaſſung zur Löſung lag. Indem aber der Menſch derſelben durch den Einfluß des löſenden Princips in der Schlange in ſeiner Seele Zugang gegeben und dadurch mittelſt des Genuſſes der Frucht auch dem Leibe nach davon ergriffen worden, theilte ſich das Verderben nicht nur der übrigen Schöpfung, deren Krone (Zuſammenfaſſung) er iſt, mit, ſondern verurſachte auch ihm ſelbſt Mühe und Schmerzen, um derentwillen es eine Wohlthat erſcheint, wenn der Genuß vom Baume des Lebens (der ihm ein unaufhörlich im Leben hienieden fortdauerndes Leben ſichern ſollte) unmöglich gemacht worden, da eine durch Verwandlung im Tode zu bewirkende Geneſung zu einem künftigen, ſeligen Zuſtande, welcher ihm von Gott zugedacht iſt, — einem mit Schmerz und Kummer erfüllten, unſterblichen irdiſchen Daſeyn vorzuziehen iſt. Die unmittelbare Folge des Genuſſes der verbotenen Frucht war die Störung des Gleichgewichts der Kräfte des Menſchen zu einander. Der ſinnliche Theil, verwandt mit der finſtern Natur des ſchwächeren Urweſens, gewann die Herrſchaft über die Vernunft; die gerechte Wechſelwirkung der Urkräfte als Nachbildung der

im Urwesentlichen vorhandenen Stellung derselben, ward gestört und darum Tod und Unseligkeit das natürliche Ende des menschlichen Lebens. Da sich diese Zerrüttung durch das Blut auf das Wesen der Menschen ausdehnte, so theilte sie sich auch den Nachkommen mit und trat als Erbsünde auf.

Die Lehre von der Erlösung gestaltet sich nach diesen Prämissen in ähnlicher Anschließung an einzelne biblische Gedanken. Die Erlösung besteht nämlich wesentlich in der Herstellung der harmonischen Wirkungsweise zwischen den Urwesen; dies wird das Gesetz der Gerechtigkeit genannt, als wirkende Kraft gedacht, ist es der heilige Geist. Dadurch kam zugleich die harmonische und allseitige Entwicklung und Erleuchtung des ganzen Wesens der Menschen, ihre Wiederherstellung in die ursprüngliche Gerechtigkeit zu Stande. Eine solche Wiederherstellung konnte nur nach Maßgabe des in der menschlichen Natur niedergelegten Gesetzes des Wirkens beider Urwesen vor sich gehen. Der Mensch besteht nämlich aus Geist, Seele und Leib. Der Geist ist das Urwesentliche, das sich unmittelbar im Menschen kundgiebt; die Seele ist der Ort der Zusammenwirkung beider Urwesen in ihm und eben dadurch der Grund seines persönlichen Bewußtseyns. Aber diese Zusammenwirkung offenbart sich außerdem auch in der äußern Erscheinung und diese ist der Leib; in ihm bildet sich dieselbe zu festen und unzerstörbaren Theilchen aus (den geistigen Leib), welche dann wieder der Ausgangspunkt des persönlichen Selbstbewußtseyns werden. „Vermöge der Ineinanderwirkung der Urwesen entstehen die Schöpfungen nach den verschiedenen Bedingungen ihrer freien Bewegung, und Einzelwesen in höhern und niedern Graden der Vollkommenheit werden in's Dasein gerufen; im Menschen aber vollenden sich ihre Auswirkungen, und indem sie in ihm — kreisen, dringen sie durch die Stützung an den festen Theilen seines Leibes, insonderheit in seinem Haupte, zum Bewußtseyn vor. Doch ist auch dies Bewußtseyn ein leeres noch und vorübergehend, wenn nicht im Mittelpunkte des Lebens, im Herzen, durch Rückwirkung vom Haupte (durch Einsicht in der Empfindung und mittelst derselben im Gemüthe) sich eine Kreisung bildet, welche in Wechselwirkung mit dem Bewußtseyn des Hauptes die Gesammtheit seiner Vermögen beherrschend zusammenfaßt und wollend also im Selbstbewußtseyn die Persönlichkeit vollendet.“ Vergl. Ebel, Schlüssel a. a. O. S. 156. Durch Menschen und namentlich durch die körperliche Hülle derselben nicht allein als Werkzeuge des Geistes, sondern vielmehr noch als Stützpunkt und Grundlage des Gesetzes der vereinten Urkräfte, wird die Einwirkung Gottes auf Erden vermittelt. Gott bedient sich der Menschen, um zunächst in ihnen seine heilige Wirkungsweise fest zu begründen und dann durch sie dieselbe im Weltall ringsum zu verbreiten, nach Maßgabe der Stellung, welche sie in diesem Verhältniß zur Gesammtheit haben. Wenn also das ganze verderbte Weltall wieder hergestellt werden sollte in sein ursprüngliches, richtiges Verhältniß zu Gott, so konnte dies nur durch einen Menschen geschehen, der in seiner Person die äußersten Enden des Weltganzen umfaßte und zugleich jenes Maß von Kraft besaß, welchem die ganze Natur in allen ihren Theilen zu Gebote steht, damit in ihm durch die Zusammenwirkung der Urwesen ein Gesetz der Heiligung gegründet werden konnte, das zugleich einen Lebenskeim und Saamen zur Wiedergeburt der ganzen Menschheit und des ganzen Weltalls in sich trüge. Dieser Mensch ist Jesus Christus. Er ist die Erscheinung des ursprünglichen Schöpfungswortes, das zwar in allen Geschöpfen sich offenbart, aber in ihm zur Vollendung kommt. Denn während in den übrigen Geschöpfen und vornehmlich in den mit Vernunft begabten nur ein Bewußtseyn der Einzelheit ihres Daseyns und in der gegenwärtigen Zeit allein vorhanden ist, also nur in beschränktem Maße, ist er ein solcher Mensch, der sich zu den andern verhält wie das Ganze zu seinen Theilen; er ist Gott und Mensch in einer Person. Weil aber die Störung durch die Sünde auf einer Zweiheit des Wesensurgrundes ruhte, so mußte die Wiederherstellung durch eine heilige Auswirkung des Urwesentlichen geschehen. Dies begründet die Nothwendigkeit des Todes Jesu und die versöhnende Bedeutung seines Blutes. Wie nämlich das Blut aus den wässerigen Nah-

rungsſtaffen bereitet wird, ſich durch den ganzen menſchlichen Leib verbreitet, überall hin ſeine belebende Kraft bringt, und überall hin feſte Theile zur ſteten Erneuerung des Leibes abſetzt, wie alſo im Blute das eigenthümliche Geſetz des Lebens fixirt wird, ſo iſt auch in dem Blute Chriſti ſein eigenthümliches Lebensgeſetz, ſeine heilige und gerechte Wirkungsweiſe fixirt, und da ſein Blut vergoſſen worden, ſo hat es ſich ausſtrömend wirkſam verbreitet über das Weltganze. Hierauf beruht auch die Bedeutung des Abendmahlsgenuſſes zur Erbauung des neuen Leibes in uns. „Auch das unſchuldige und unbefleckte Gotteslamm trug ſein Leben in ſeinem Blute; dort war das Geſetz der Gerechtigkeit, welches in dem durch den Tod erfolgten Stillſtand befeſtigt worden zu einer Keimlegung für das Leben der Welt. Es konnte dieſe Befeſtigung nicht eintreten, ohne die völlig ſich ſelbſt verleugnende Gottesliebe in ihm (das gänzliche Aufhören des Fürſich-ſeyns), wodurch die Vernichtung der Sünde unſeres Geſchlechts erfolgte und hiemit zugleich des Todes, indem nach ſeiner Stellung zum Weltall hiedurch zugleich phyſiſch in den Verhältniſſen des Weltalls, in der Gegenſeitigkeit des Urweſentlichen der Moment einer Gerechtigkeit eintrat, welche eine heiligende und beſeligende Wirkungsweiſe begründete, die Wirkungsweiſe nämlich der in Liebe hingegebenen Wechſelwirkung mit Gott — der Verſöhnung der Welt mit ihm, des einigen und eigentlichen Grundes der ewigen Erlöſung.“ Vgl. Ebel, Schlüſſel a. a. O. S. 138. In ähnlicher Art iſt auch die Auferſtehung, Himmelfahrt Chriſti und Ausgießung des heiligen Geiſtes phyſiſch vermittelt. Die Auferſtehung geſchah durch atmoſphäriſche Einflüſſe, die Himmelfahrt durch die Einſtrömung des Lichts bei der Wiederbelebung, die Ausgießung des heiligen Geiſtes durch Anblaſen mit dem Hauche ſeines Mundes, wobei darauf hingewieſen wird, daß alle geiſtigen Kräfte ihre Wirkungen im Leibe ſtützen, und ſo auch, was leiblich geſchehen, nicht unwirkſam für den Geiſt ſey.

Von ganz beſonderer Bedeutung für das Syſtem waren die Vorſtellungen, die ſich darin *über das Reich Gottes und deſſen Zukunft* auf Erden gebildet hatten, und die für die Mehrzahl der Anhänger in dem Maße die meiſte Anziehungskraft ausübten, als ſie für ſich ſelbſt dabei den unmittelbarſten Gewinn hoffen durften. Zunächſt muß hier der beſondern Bedeutung gedacht werden, welche der *menſchlichen Freiheit* im Werke der Bekehrung beigelegt wurde. Sie ſteht im engſten Zuſammenhange mit der Lehre von den Urweſen. Wie nämlich der Menſch die Krone der Schöpfung iſt und dazu beſtimmt, einen durch die ganze Schöpfung hindurchgehenden Proceß der Zuſammenwirkung der urweſentlichen Kräfte zum Abſchluß zu bringen, ſo iſt er auch in denjenigen Momenten, in welchen er die Entſcheidung zwiſchen den zwei Kräften zu treffen hat, frei und ſelbſtſtändig, ja nicht einmal der Herrſchaft des ſtärkeren Urweſens, Gottes, unterworfen. „Schönherr“, ſagt Bujak, „ſah den Menſchen als ein perſönliches, ſich bewußtes Weſen an, welches zwar der Ausdruck zweier Kräfte, gleichwohl als zur Einheit verknüpfte Complexion derſelben, dieſe zu lenken vermag, wenn er ſeine Würde als Menſch behauptet, und demnoch ſind die freien Handlungen nicht Akte der einen oder der andern Kraft, ſondern der ſich bewußten, dieſe Kräfte tragenden freien Perſönlichkeit — des Ichs.“ Daraus folgte dann konſequent eine Beſchränkung der Allmacht und Allwiſſenheit Gottes zu Gunſten der Freiheit des Menſchen. Gott konnte weder die Entſcheidung der freien Handlungen des Menſchen beſtimmen, noch dieſelben vorauswiſſen. Dieſe Entſcheidung des Menſchen iſt nämlich die Entſcheidung über das Weltall; die urweſentlichen Kräfte haben nur im Menſchen ihre volle Auswirkung. Damit hängt die Vorſtellung eines weſentlichen Unterſchiedes unter den einzelnen Menſchen zuſammen. Einige ſind nämlich Hauptnaturen oder Centralnaturen, andere Nebennaturen; dieſe letzteren ſind an jene, als an ihre Führer und Leiter, denen ſie ſich unterzuordnen haben, gewieſen. Die Hauptnaturen theilen ſich wieder in Licht- und Finſternaturen, je nachdem die eine oder andere der beiden urweſentlichen Kräfte vorherrſchend in ihnen zur Erſcheinung kommt. Welche Stellung ſie in der Entwicklung des Reiches Gottes dauernd einnehmen, hängt aber nicht blos von ihrer natürlichen Dispoſition ab,

ſondern vornehmlich von dem Grade der Treue, mit dem ſie ihren beſondern Ruf feſthalten. Fällt eine ſolche Hauptnatur durch Untreue aus ihrem Rufe, ſo zieht ſie alle diejenigen Nebennaturen, die auf ſie gewieſen ſind, mit in ihren Fall hinein, wenngleich Gottes Liebe dafür ſorgen kann, daß dieſelben durch andere, die an jene Stelle treten, wieder für das Reich Gottes gewonnen werden. Die Hauptfinſternißnaturen ſind ihrerſeits an die Hauptlichtnaturen gewieſen, um ſo durch gegenſeitige Ergänzung ihrer Unvollkommenheit das Reich Gottes in ſeiner vollen Herrlichkeit zu Stande zu bringen. Die Wirkſamkeit der Hauptnaturen erſtreckt ſich ſogar über das irdiſche Leben hinaus. Wenn nämlich ſolche Perſonen, denen entweder die urſprüngliche Anlage fehlt, oder Zeiten und Verhältniſſe im Weltgange nicht günſtig waren, ſterben, ehe ſie zur vollen Entwicklung des Selbſtbewußtſeyns gelangen, ſo gehen ſie nach dem Tode in einen unentſchiedenen noch beſtimmbaren Zuſtand über und erfahren in demſelben von ihren verwandten lebenden Menſchen höherer Natur geiſtige Zuflüſſe, wodurch ſie in den Stand geſetzt werden, noch mehr vom Lichte durchdrungen und bei ihrer dereinſtigen Auferſtehung der höchſten ihnen beſtimmten Seligkeit theilhaftig zu werden. Um ſo dringender iſt deshalb die Mahnung für die noch lebenden verwandten Menſchen treu zu ſeyn, damit von ihnen den Entſchlafenen heilige Einflüſſe zufließen können. Es ſcheint dabei die Annahme geherrſcht zu haben, daß auf die Verſchiedenheit der Menſchen vornehmlich die Art ihrer Zeugung von Einfluß ſey. Diejenigen nämlich, die des höheren Bewußtſeyns unfähig und die Beſtimmung gottberufener Menſchen auf Erden nicht erlangen können, ſind nur nach dem Willen des Fleiſches aus ungerechter Zeugung geboren, wogegen die Hauptnaturen aus heiliger im vollen Bewußtſeyn der unweſentlichen Zuſammenwirkung vollzogener Geſchlechtsgemeinſchaft entſtanden. Wenn dieſe letzteren dem eigenthümlichen Rufe, der ihnen geworden iſt, treu bleiben, ſo ſind ſie befähigt, die Kräfte des Lichts, die auf ſie einſtrömen, in vollem Maße in ſich aufzunehmen, und wenn ſie in den letzten Zeiten leben, und die Zeiten und Verhältniſſe ihnen günſtig ſind, ſo können ſie die Lebenskräfte der Art erfahren, daß ſie nicht entkleidet, ſondern überkleidet den Tag des Herrn in ihrem Leibe erleben. Schönherr ſelbſt hielt ſich unzweifelhaft für eine ſolche Central- oder Hauptlichtnatur, ja er deutete auch einige bibliſche Stellen, wie Zacharj. 3, 1—8; 6, 9—13; Röm. 11, 26; Offenb. Joh. 12, 5 auf ſich perſönlich. Doch ſprach er nie unaufgefordert davon, und dann nur im engſten Kreiſe ſeiner Freunde, wenn er ſpeziell darüber befragt wurde. Daß übrigens, ſo hoch auch die Bedeutung einzelner Hauptnaturen geſchätzt wurde, damit doch die alle überragende Centralſtellung Chriſti nicht beeinträchtigt werden ſollte, geht aus dem, was vorher über die Perſon Chriſti geſagt iſt, hervor, und liegt in der Conſequenz des Syſtems. Ebenſo galten auch die Apoſtel als Hauptnaturen, die vor allen andern ähnlichen einen Vorzug behaupten. — Die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden dachte ſich Schönherr nach dem Geſetz der ſiebenfachen Entwicklung des Lichturweſens vor ſich gehend. Wie es nämlich in der erſten Ausſtrahlung des Lichtes ſieben Hauptarme gab, ſo verläuft auch die Geſchichte des Reiches Gottes in ſieben Hauptperioden, die ſymboliſch in den ſieben Gemeinden der Offenbarung vorgebildet ſind. Die gegenwärtige Zeit, welche durch große ſociale Umwälzungen in Staat und Kirche (die franzöſiſche Revolution, das Auftreten Napoleons, die Befreiungskriege, die religiöſe Erweckung in Deutſchland wurden dabei geltend gemacht) eine beſondere Stellung einnimmt, wurde für die letzte Periode gehalten und die in ihr vorhandene wahre Gemeinde als die Laodiceniſche bezeichnet. Es folgte daraus, daß auch die Wiederkunft Chriſti und die dann eintretende Aufrichtung des tauſendjährigen Reiches für nahe bevorſtehend gehalten wurde, und Vorbereitungen dazu geboten ſchienen. Daß der Kreis der Anhänger Schönherr's ſowohl in Beziehung auf dieſe letzte Entwicklung des Reiches Gottes als für die nächſt bevorſtehende Zukunft eine hervorragende Stellung einnehme, lag zu ſehr in der ganzen Richtung des auf göttlicher Inſpiration ruhenden Anſchauungskreiſes, als daß man ſich darüber wundern durfte. — Noch verdient Erwähnung eine Unter-

ſcheidung, die für den gegenwärtigen und zukünftigen Zuſtand des Reiches Gottes und der einzelnen Glieder deſſelben gemacht wurde, nämlich zwiſchen Vollkommenheit und Vollendung. Vollkommenheit iſt der harmoniſche Zuſtand der gegenſeitigen Wechſelwirkung der beiden Urweſen; dieſer iſt ſchon gegenwärtig erreichbar. Er wird zwar weſentlich vermittelt durch die richtige Erkenntniß der urweſentlichen Verhältniſſe, aber er beſteht nicht darin, ſondern in der danach geſtalteten Geſinnung, d. h. in der Liebe, welche eben die harmoniſche Durchdringung der urweſentlichen Kräfte darſtellt. Vollendung iſt der zum abſoluten Maß geſteigerte Zuſtand der Vollkommenheit, und dieſer tritt erſt in der Zukunft ein, iſt eben aber durch die Gegenwart allein ermöglicht. Wie weit der Einzelne die Vollkommenheit erreicht, zu der er beſtimmt iſt, hängt theils von ſeiner urſprünglichen Begabung, theils von der Stellung, die er im Ganzen einnimmt, theils endlich von der Treue ab, mit der er ſeinem Rufe folgt.

Dies die Grundgedanken der Schönherr'ſchen Theoſophie. So lange ſie in dem Kreiſe der allein von ihm beſtimmten und geleiteten Anhänger das Band einer engern Gemeinſchaft bildeten, konnten ſie zu einer großen Verbreitung und praktiſchen Anwendung im Leben nicht kommen. Schönherr ſelbſt blieb zu ſehr in der weitern Ausbildung der theoretiſchen Seite des Syſtems ſtehen und ſein Ungeſchick für das praktiſche Leben war ſo groß, daß es ihm theils an der Neigung fehlte, etwas dafür nach Außen hin zu unternehmen, theils die einzelnen Verſuche darin völlig mißglückten. Sein Vollendungsmittel ſcheiterte an dem Widerſpruche ſeiner eigenen Freunde, ſeine Bauunternehmungen nahmen ein klägliches Ende. Es ſchien ſomit das Ganze ſeiner neuen Weltanſicht mit ihm zu Grunde zu gehen, wenn ſie nicht eben in einem Manne Wurzel gefaßt hätte, der mit viel bedeutendern Gaben zur Wirkſamkeit nach außen ausgeſtattet und in einer einflußreichen Stellung ſtehend, faſt unwillkührlich ſich darauf gewieſen ſah, dieſen ſeinen äußern Beruf in die unmittelbarſte Verbindung mit den Aufgaben zu bringen, die die Ueberzeugung von der Wahrheit der Schönherr'ſchen Lehren von ſelbſt an die Hand gaben. Dies war der ſchon genannte Prediger Ebel. Ebel hatte ſeine eigene chriſtliche Erweckung, ja die Rettung aus den Gefahren ungläubiger Wiſſenſchaft den Eindrücken verdankt, die Schönherr's imponirende Perſönlichkeit auf ihn gemacht; ſeine erſten ſelbſterfahrenen chriſtlichen Gedanken hatten ſich an den Mittheilungen des Mannes entwickelt, den er als ſeinen Lehrer und Freund unbedingt verehrte. So war es wohl natürlich, daß nach und nach die ganze chriſtliche und theologiſche Anſchauungsweiſe Ebel's ſo ſehr mit dem Schönherr'ſchen Syſtem zuſammenwuchs, daß es ihm unmöglich wurde, ſich davon loszumachen. Dennoch konnte es ihm bei ſeiner Gewandtheit und Welterfahrung, deren er ſich wohl bewußt war, nicht entgehen, daß in dieſem Syſteme Gedanken enthalten waren, die nicht dazu angethan ſeyen, auf den Dächern gepredigt zu werden. So bildete ſich allmählich bei ihm die Maxime aus, daß der eigenthümliche Inhalt der Schönherr'ſchen Theoſophie als eine Geheimlehre zu behandeln ſey, die nur einigen wenig dazu befähigten und wohl vorbereiteten Perſonen mitgetheilt werden dürfe, während der großen Menge nur die allgemein bekannten chriſtlichen Wahrheiten, wie ſie im Katechismus ſtehen, zu verkündigen ſeyen. Die Stellung, welche das Schönherr'ſche Syſtem im Sinne ſeines Urhebers zur Bibel einnahm, erleichterte dies. Es ſollte ja nur der Schlüſſel zu einer tiefern Erkenntniß der bibliſchen Wahrheit ſeyn; inſofern konnte Jeder, der ſich nur treu an die Bibel hielt, überzeugt ſeyn, daß er die weſentlichſten Grundlagen der Schönherr'ſchen Theoſophie dadurch, wenn auch unbewußt, in ſich aufnähme. Auch galt nicht die Erkenntniß, ſondern die Treue, womit Jeder ſeinem beſondern Rufe folgt, für das Kriterium des wahren Chriſtenthums. So geſchah es, daß Ebel ſich in ſeinen Predigten jeder Anſpielung an die Principien der Schönherr'ſchen Theoſophie enthielt, dagegen mit Ernſt und ſeltnem Erfolg die Grundwahrheiten des evangeliſchen Chriſtenthums predigte. Nur in dem engeren Kreiſe, den er aus den ehemaligen Anhängern Schönherr's an ſich zog und durch eigene vermehrte, wurde die höhere Weisheit mitgetheilt, wie ſie Schönherr zuerſt entdeckt hatte. Dieſer

engere Kreis, obwohl er niemals einen großen Umfang gehabt hat, erhielt doch insofern eine gewisse Bedeutung, als mehrere Personen durch Geist und Bildung ausgezeichnet, oder auch angesehenen Familien angehörig, sich demselben anschlassen. Namentlich gehörten dahin Graf E. v. K., Fräulein M. v. D., die nachherige Gemahlin desselben, der Graf F. v. F., die Schwester desselben, Charlotte, nachherige zweite Gemahlin des Grafen v. K., die Gräfin F. geb. v. T., eine Nichte des Grafen K., die verwittwete Gräfin J. v. d. Gr. geb. v. A., der Landrath A. v. A., die Frau v. B., geb. v. A., die verwittwete Frau v. Schr. geb. Gräfin D., deren Tochter Fräulein v. Schr., die Gräfin Schw., der Prof. S., der Prof. der Jurisprudenz R. (später in Tübingen gestorben), der Prof. Fr. (später in Dorpat gestorben), der Prof. der Theologie H. Olshausen, der Gutsbesitzer Ed. v. H., der Landrath v. H., der stud. theol. v. T. u. A. Unter den Predigern Königsbergs fand sich nur einer, der diesem Kreise sich anschloß, nämlich der damalige Divisionsprediger, später, seit 1827 zweiter Prediger an der Haberbergischen Kirche in Königsberg, Heinrich Diestel. Er war der Sohn des Superintendenten Diestel zu Belgard in Pommern, studirte in Königsberg 1801—1804 anfangs Jura, erst später, nachdem er mehrere Jahre Hauslehrer gewesen, wendete er sich davon ab und studirte nachmals in Königsberg von 1809 an 3½ Jahr Theologie. Schon auf der Universität 1805 hatte er die Bekanntschaft Schönherr's gemacht, und ohne noch für dessen Lehre gewannen zu seyn, war er doch durch den Ernst seiner Persönlichkeit und die lebendige religiöse Richtung, die er in ihm fand, mit Achtung und Liebe für seine Person erfüllt worden. Seine Verbindung mit ihm, durch öftere Entfernung von Königsberg lacker geworden, löste sich später ganz, und auch die innere theologische Entwicklung Diestel's fand wenig Anknüpfungspunkte an Schönherr's System, indem er sich mit Vorliebe auf das Studium der Herbart'schen Philosophie warf. Erst im Jahre 1822 und zwar durch Ebel, mit dem er schon auf der Universität bekannt geworden und seit 1818 in das Verhältniß innigster Freundschaft getreten war, gewann Diestel eine erneute Anregung sich mit dem Schönherr'schen System bekannt zu machen. Dennoch eignete er sich das System nicht vollständig an, sondern bediente sich vielmehr der Herbart'schen Philosophie, um biblische Vorstellungen im buchstäblichen Sinne zu rechtfertigen. Doch müssen ihm damals schon Schönherr's dualistische Principien als unabweisbare Grundlage wahrer Philosophie gegolten haben, weil nur so die später hervortretende vollkommne Uebereinstimmung mit Ebel erklärbar wird.

Während in dem Kreise, der sich um Ebel gebildet hatte, die Belehrungen über Schönherr's System das Band einer eng verbundenen Gemeinschaft bildeten, nahm die Vorstellung von der hohen Bedeutung, die diese Erkenntniß für ihre Anhänger habe, immer mehr zu, und in dem Maße, als auch äußerlich angesehene Personen dem Kreise sich anschlassen, steigerte sich die Hoffnung, daß er der Keim einer neuen großartigen Zukunft des Reiches Gottes seyn werde. Der Grundsatz Ebel's, daß nicht die Erkenntniß der urwesentlichen Verhältnisse, sondern die Treue, wonach Jeder den ihm gebührenden Standpunkt festhält, zur Theilnahme am Reiche Gottes befähige, erleichterte den Zutritt auch solcher Personen, welche für metaphysische Untersuchungen keine Anlage zeigten oder deren christliche Erkenntniß dergleichen Resultaten widerstrebte. Dagegen wurde, ohne irgend ein äußeres Kennzeichen der Gemeinschaft aufzustellen, desto mehr eine innere Gliederung des ganzen Kreises versucht und die Festhaltung derselben als unerläßliches Mittel zur Heiligung empfohlen. Die aus dem Schönherr'schen Dualismus geschöpfte Vorstellung von zweierlei Menschenarten, die sich als Licht- und Finsternißnaturen, Haupt- und Nebennaturen gegenüberstehen und auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind, hatte eine demgemäße Eintheilung aller Mitglieder zur Folge. An der Spitze des Ganzen stand Ebel, der für eine Centrallichtnatur galt, ihm zunächst die ihm verwandten Hauptnaturen, wie die Gräfin J. v. d. Gr. und der Graf v. K.; Prof. S. galt als eine Hauptfinsternißnatur, die der Obhut der erstern anvertraut war. Prof. Olshausen ward als eine Lichtnatur und v. T. als eine ihm

gegenüberſtehende Finſternißnatur angeſehen. Zuweilen wechſelten die Stellungen, wenn die Treue des Einen oder Anderen in dem ihm zugewieſenen Berufe wankend wurde; Ebel ſelbſt ſuchte dann durch neu eingeleitete Verbindungen die geſtörte Harmonie des Ganzen wieder herzuſtellen. Eine Hauptaufgabe derer, die als Hauptnaturen die beſondere Seelenpflege von Nebennaturen zu übernehmen hatten, beſtand darin, dieſelben zum Bewußtſeyn zu leiten, d. h. ſie zu offnem Ausſprechen und Mittheilen ihrer geheimſten Gedanken, beſonders ihrer Sünden, zu bewegen, um dadurch theils den eignen Blick auf die innere Entwicklung zu ſchärfen, theils dem Vorgeordneten die Möglichkeit zu verſchaffen, durch geeignete Rathſchläge den Proceß der Heiligung zu fördern. Es iſt zwar richtig, daß eine ſolche Forderung ſpecieller Sündenbekenntniſſe nicht überall angewendet wurde, ſondern mit Rückſicht auf die verſchiedenen Individualitäten in verſchiedene Grade; manchmal wurde auch ganz davon abgeſehen oder ſie ausdrücklich abgelehnt, aber im Durchſchnitt galt ſie doch. Da nun Ebel vermöge der ihm willig eingeräumten Leitung des Ganzen von Allen Vertrauen zu fordern hatte und ihm Alles mitgetheilt wurde, ſo leuchtet ein, welch' eine ungemeine Herrſchaft er über die verſchiedenſten Perſonen auszuüben im Stande war. Die große Feinheit und Gewandtheit ſeines Weſens, mit der er es verſtand, Jeden nach ſeiner Eigenthümlichkeit zu behandeln, machte zwar dieſe Geiſtesherrſchaft für die Meiſten minder drückend, aber Jeder empfand ſie doch und ſie ward endlich die Urſache, daß die eng geſchloſſene Kette dieſes Kreiſes plötzlich einen unheilbaren Bruch bekam. Es erfolgte eine Reihe von Austritten mehrerer der bedeutendſten Glieder und dieſe hatten eine tiefe Erbitterung unter den bisher ſo innig verbundenen Mitgliedern zur Folge. Den erſten Anſtoß dazu ſcheint der Prof. S. gegeben zu haben, über den ſchon früher wegen Wankelmuth und Untreue geklagt worden war, der aber im Jahre 1825 ſich gänzlich von der Verbindung mit Ebel losſagte. Ihm folgte zunächſt im Anfange des Jahres 1826 der Prof. Olshauſen, der durch einen ausführlichen Brief an Ebel, in dem er ihm ſeine hierarchiſche Bevormundung über andere Gemüther vorwarf, ſich von ihm losſagte und zugleich in einer beſondern Schrift: Chriſtus der einige Meiſter, Königsberg 1826, dieſen Schritt rechtfertigte. Es wird aber hier nicht das Geringſte von den eigenthümlichen Schönherr'ſchen Lehren, die Olshauſen ſehr wohl kannte, erwähnt, ſondern bloß die Gefährlichkeit einer ſklaviſchen Abhängigkeit an menſchliche Führer für das Gedeihen des inneren chriſtlichen Lebens auseinander geſetzt. Ebenſo trennte ſich zu gleicher Zeit v. T. von der Gemeinſchaft Ebel's, und bald darauf auch der Graf F. und ſeine Gemahlin und einige Andere. Zu dieſem Abfall von Perſonen, auf deren Mitwirkung bei der bevorſtehenden Aufrichtung des Reiches Gottes ganz beſonders gerechnet war, kamen noch andere ſchmerzliche Täuſchungen, die Ebel erfahren mußte. Der Landhofmeiſter und Oberpräſident von Auerswald, der ihm ſtets ein wohlwollender Gönner geweſen war, ward 1824 in den Ruheſtand geſetzt und an ſeine Stelle trat der Oberpräſident von Schön, der dem religiöſen Leben in jeder Form abhold war. Die Altſtädtiſche, im Mittelpunkte der Stadt gelegene Kirche, in welcher Ebel ſonntäglich ein zahlreiches Publikum um ſich ſammelte, ward wegen Baufälligkeit im Jahre 1824 geſchloſſen und bald darauf ganz abgebrochen. Der Gottesdienſt mußte während dieſer Zeit in andern entfernteren Kirchen gehalten werden; eine Zerſtreuung der Gemeinde war unvermeidlich damit verbunden. Gegen Ende des Jahres 1825 erſchien vom geiſtlichen Miniſterium in Berlin ein Reſcript an das Königsberger Conſiſtorium, in welchem es vor jeder myſtiſchen und pietiſtiſchen Richtung warnte und darauf zu wachen befahl, daß die Anhänger derſelben keine Amtsverwaltung in Kirche und Schule erhielten. Alle dieſe faſt zuſammentreffende Schläge erſchütterten das Gemüth Ebel's auf empfindliche Weiſe; er verfiel 1827 in eine langwierige Krankheit. Schon vorher, 1825, war in ihm der Entſchluß gereift, vorläufig alle Beſtrebungen auf den Ausbau des Reiches Gottes im Schönherr'ſchen Sinne fallen zu laſſen und nur die einfache Verkündigung des Evangeliums zu treiben. Auf dieſe Weiſe geſchah es, daß der Austritt der genannten Per-

ſanen und die dadurch entſtandene Lücke im Kreiſe ohne äußere bemerkbare Spannung vorüberging, und es den Anſchein gewann, als wenn die ganze Angelegenheit im verborgenen Schooße privater Verhandlungen ſich verlaufen würde. Indeſſen traten andere Umſtände ein, welche ein Heraustreten in die Oeffentlichkeit unvermeidlich machten. Seit dem Jahre 1831, wahrſcheinlich in Folge der nach der Julirevolution erwachten politiſchen Bewegung in Deutſchland und des Auftretens der Cholera gewannen die Erwartungen der baldigen Nähe des Reiches Gottes neuen Aufſchwung; der Kreis Ebel's, der bis dahin ſich ſehr verborgen gehalten hatte, erhielt durch den Zutritt neuer Mitglieder erweiterte Ausdehnung und die Hoffnungen, die ſich an denſelben knüpften, belebten ſich auf's Neue. Die Verhältniſſe in Königsberg waren indeß jetzt andere geworden. Während früher Ebel und Dieſtel faſt die einzigen Prediger geweſen waren, welche mit Ernſt und Entſchiedenheit das bibliſche Chriſtenthum geltend machten, waren jetzt mehrere andere, hierin gleichgeſinnte, aufgetreten, welche ebenfalls in der Stadt Einfluß und Anſehen gewannen, ohne indeß dem Kreiſe Ebels beizutreten. Mannichfache Berührungen amtlicher und privater Art hatten zwiſchen beiden Richtungen eine heftige Spannung erzeugt, wozu vornehmlich der Praſ. Olshauſen beitrug, der als ehemaliges vertrautes Mitglied des Ebel'ſchen Kreiſes keine Gelegenheit verſäumte, Mißtrauen und Verdächtigung gegen Ebel und ſeine Freunde auszuſäen. Der Schleier des Geheimniſſes, in den abſichtlich die Geheimlehre Schönherr's van ſeinen Anhängern gehüllt wurde, trug nicht wenig dazu bei, dieſes Mißtrauen zu nähren. In einem Predigerkränzchen, welches von Olshauſen gegründet, ſich bald zu einer Prediger-Canferenz erweiterte, und an dem Dieſtel Antheil nahm, kam es deshalb wiederholt zu lebhaften und bittern Streitigkeiten zwiſchen beiden, ohne daß indeß die Schönherr'ſche Lehre, die Dieſtel niemals vartrug, dabei zur Sprache gekommen wäre. Im größern unbetheiligten Publikum wurden deshalb die Mitglieder jenes Kränzchens und die Anhänger Ebel's in eine Kategorie geſtellt und mit den bekannten Parteinamen Myſtiker, Pietiſten, Mucker bezeichnet. Im Jahre 1833 trat ein Umſtand ein, der die allgemeine Aufmerkſamkeit auf dieſe Angelegenheit lenkte. Zwei Geiſtliche außerhalb Königsbergs nämlich, welche als Mitglieder jener Prediger-Canferenz bekannt waren, verfielen plötzlich in Wahnſinn, und man ſchrieb ihrer religiöſen Richtung, wie ſie in jener Konferenz genährt wird, die Urſache ihrer Krankheit zu. Das geiſtliche Miniſterium in Berlin nahm davan Veranlaſſung, dergleichen Zuſammenkünfte der Prediger auf's Strengſte zu unterſagen. Noch ehe dieſes Verbat erſchien, fühlte ſich Olshauſen angeregt, eine kleine Schrift zur Rechtfertigung der Canferenz zu ſchreiben: „Ein Wort der Verſtändigung an alle Wahlmeinenden über die Stellung des Evangeliums zu unſerer Zeit. Königsberg 1833“ Dies gab dem Prediger Dieſtel, der ſchan lange mit dem Plane umgegangen, öffentlich gegen Olshauſen aufzutreten, Gelegenheit, ſafart zwei Gegenſchriften gegen Olshauſen zu ſchreiben: „Wie das Evangelium entſtellt wird in unſrer Zeit. Mit Hinſicht auf Praſeſſor Olshauſen's „„Wort der Verſtändigung u. ſ. w.““ Königsberg 1833“ und „Zur Scheidung und Unterſcheidung ein Merkzeichen geſtellt der gegenwärtigen Chriſtenheit. Königsberg 1824.“ Olshauſen replicirte darauf in der Gegenſchrift: „Die zwey neueſten Schriften des Herrn Prediger Dieſtel beurtheilt. Königsberg 1834“, und enthüllt hier zum erſten Male, was bisher ſorgfältig verſchwiegen war, daß Dieſtel ein Anhänger des Schönherr'ſchen Syſtems ſey, und von der Verbreitung deſſelben die Erkenntniß der Wahrheit erwarte. Er gibt zugleich eine kurze Darſtellung und Kritik dieſes Syſtems. Weiter begründet er dies in der Schrift: „Lehre und Leben des Königsberger Theoſophen Joh. Heinr. Schönherr. Ein Beitrag zur neueſten Kirchengeſchichte. Königsberg 1834“. Die Materialien dazu hatte er größtentheis aus ſeinem früheren Umgange mit Ebel gewannen. Die ſa an ihrer empfindlichſten Stelle berührten Gegner ſchwiegen eine Zeitlang auf dieſen Angriff. Dieſtel antwartete zwar in der Schrift: „Urſache und Wirkung auch im Bereiche des Glaubens geltend gemacht und erwieſen. Königsberg 1835“; er läßt ſich aber gar nicht auf eine Rechtfertigung der Schönherr'-

ſchen Lehre ein, ſondern polemiſirt nur gegen eine, wie er meint, falſche Gläubigkeit, zu der ſich Olshauſen bekenne, als untergrabe ſie die ſittlichen Principien des Chriſtenthums. In ähnlicher Art trat auch Ebel in einer Schrift während dieſes Streites auf, („Die apoſtoliſche Predigt iſt zeitgemäß. Ein Wort an Alle, welche Chriſten ſein wollen. Hamburg 1835."), in welcher er nachzuweiſen ſucht, daß die einſeitige Betonung der Rechtfertigung der Heiligung entgegen trete und eine höhere Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheit Noth thäte. Die Schönherr'ſchen Principien ſind zwar hier unverkennbar durchſchimmernd, ſie werden aber nicht offen vorgetragen. Da gegen Ende des Jahres 1834 Olshauſen von Königsberg nach Erlangen verſetzt wurde, und Niemand weiter die Polemik über das Schönherr'ſche Syſtem fortſetzte, indem zwar einige Schriften von ehemaligen Freunden Schönherr's erſchienen, dieſe aber mit Ebel in keiner Verbindung ſtanden, ſo ſchien es, als werde auch dieſe Gelegenheit, das Geheimniß weiter an's Licht zu ziehen, vorüber gehen.

Kaum war dieſe literariſche Fehde, die mit großer Erbitterung geführt ward, indem Jeder dem Andern Verfälſchung des Evangeliums Schuld gab, zu Ende geführt, als von einer andern Seite ein Angriff auf Ebel und ſeine Freunde erfolgte, der das amtliche Einſchreiten der Behörden nothwendig machte. Als nämlich der Graf F. mit ſeiner Gemahlin ſich von Ebel losſagte, war daraus ein tiefes Zerwürfniß zwiſchen dieſer und der nahe verwandten Familie des Grafen K. entſtanden. Dies ſteigerte ſich noch, ſo oft bei dem durch verwandtſchaftliche und ökonamiſche Verhältniſſe unvermeidlichen brieflichen Verkehr eine perſönliche Berührung ſtattfand. Die Kündigung eines beträchtlichen Kapitals, welches die Gräfin K., Schweſter des Grafen F., auf deſſen Güter aus dem väterlichen Erbtheil ſtehen hatte, ſollte vielleicht dieſen peinlichen Berührungen ein Ende machen, wurde aber von dieſem als ein Verſuch, ihn wegen ſeines Abfalls von Ebel durch Zerrüttung ſeiner Vermögensverhältniſſe zu beſtrafen, aufgefaßt. Einen Grund hiezu fand er in dem Umſtande, daß die Kündigung erſt erfolgte, als der Graf noch einmal in einem ernſten Briefe an Ebel dieſem ſeine Irrthümer vorgehalten und zur Rückkehr von dem eingeſchlagenen Wege aufgefordert hatte. Dieſer Brief war dem Grafen K. und ſeiner Frau mitgetheilt worden. (Dies geſchah im Sommer 1833). Eine weitere Folge dieſer Spannung war die höchſt nachtheilige Schilderung, welche Graf F. gegen das Ende des Jahres 1834 an ſeine Couſine, Frau v. M., über den Karakter Ebel's und ſeiner Freunde machte, und welche von dieſer ihrer Schweſter, dem Fräulein Z. v. M., ſpäter an den Herrn v. H. verheirathet, mitgetheilt wurde. Fräulein v. M., ſchon längſt dem Ebel'ſchen Kreiſe angehörig, ſah darin ſchwere Verläumdungen von Perſonen, die nur die höchſte Achtung verdienten, und verlangte eine nähere Erklärung darüber vom Grafen F. Dieſer gab eine ſolche in einem Briefe vom 15. Januar 1835; er beſchuldigte darin den Prediger Ebel nicht nur der Anmaßung einer unerträglichen Geiſtesherrſchaft, der Mittlerſchaft zwiſchen Gott und den Menſchen, der Verbreitung irriger Lehren, namentlich der Schönherr'ſchen Erkenntniß von den zwei Urweſen, ſondern behauptete auch, daß Ebel ihn zu einem unzüchtigen Umgange mit ſeiner Frau in ſeiner Gegenwart aufgefordert habe, und daß es ihm eine zur Gewißheit geſteigerte Wahrſcheinlichkeit ſei, Ebel ſtehe mit mehreren unverheiratheten Mädchen und Frauen in einem unzüchtigen Umgange, und ſeyen ſchon mehrere namentlich genannte Mädchen aus dem Ebel'ſchen Kreiſe durch unnatürliche Aufregung des Geſchlechtstriebes in der Blüthe ihrer Jahre ein Opfer des Todes geworden. In dem Briefe war zugleich Prediger Dieſtel als ein heuchleriſches Mitglied des Bundes genannt. Fräulein M. theilte dieſen Brief dem ihrer Familie nahe befreundeten Prediger Dieſtel mit, und dieſer ſah darin eine ſo ſchwere Beleidigung ſeiner ſelbſt und Verläumdung ſeines Freundes Ebel, daß er ſofort durch ein ſehr ausführliches Schreiben vom 4. Mai 1835 voll heftiger Schmähungen den Grafen F. zur Rechenſchaft über ſolche Verläumdungen zog. Der Graf verlangte von Dieſtel Zurücknahme der Beleidigungen, widrigenfalls er mit einem In-

jurienproceß drohte. Dieſtel antwortete mit einem zweiten Briefe voll ähnlicher Schmähungen. Darauf erfolgte dann die Klage des Grafen wegen Beleidigung von Seiten des Prediger Dieſtel, und die Verurtheilung des Letztern. Nach der beſtehenden Vorſchrift theilte das zuſtändige Gericht die Anklageſchrift des Grafen dem Conſiſtorium mit und dieſes ſah ſich dadurch veranlaßt, den Grafen zur nähern Erklärung, worauf er die gegen Ebel ausgeſprochenen Beſchuldigungen gründe, aufzufordern. So nahm der lange und erſt am Schluſſe des Jahres 1841 zu Ende geführte Proceß gegen die Prediger Ebel und Dieſtel ſeinen Anfang. Das Conſiſtorium ſah ſich durch die vom Grafen F. beigebrachten Beweisſtücke (beſtehend in Briefen Ebel's, des Grafen K. und der Gräfin v. d. Gr., und in einem Hefte, „Religionsunterricht," betitelt), und durch die Ausſagen mehrerer vom Grafen genannter Zeugen veranlaßt, die vorläufige Suspenſion beider Prediger vom Amte zu verfügen (7. Oktbr. und 26. Novbr. 1835). Zugleich beantragte es beim geiſtlichen Miniſterium die Einleitung einer Criminalunterſuchung gegen Ebel, „weil er ſich zum Stifter einer Sekte aufgeworfen, deren Lehrſätze zu Laſtern verleiten, weil er dieſes unter dem Deckmantel der Religion zur Befriedigung ſeiner Leidenſchaft gethan habe, indem er mit mehreren Damen einen unnatürlichen Umgang gepflegt und ſeine Anhänger zu derſelben Unzucht verleitete." Die Genehmigung ging ein, und nun beantragte das Conſiſtorium (14. Novbr. 1835) beim Criminalſenat des Oberlandesgerichts in Königsberg gegen den Prediger Ebel die Criminalunterſuchung einzuleiten. Dieſe ward (16. Novbr.) eröffnet auf Grund der Anklage „wegen Verdachtes eine Sekte geſtiftet zu haben, welche von dem chriſtlichen Glaubensbekenntniß abweichende, zum Theil unſittliche Lehrſätze enthält, vornehmlich aber wegen Verletzung der Pflichten als Prediger und Lehrer durch Aufſtellung, Verbreitung und praktiſche Anwendung der gefährlichen, zur Unſittlichkeit verleitenden Lehre von der geſchlechtlichen Reinigung." Gleiches geſchah bald darauf auch gegen den Prediger Dieſtel (14. Dezbr. 1835). Dieſe Wendung der Angelegenheit war für den ganzen Kreis der Anhänger Ebel's eine überaus ſchmerzliche; alle Hoffnungen, die ſich an den Sieg ihrer Sache knüpften, ſchienen auf einmal vereitelt und das Reich der Finſterniß eine neue Macht auf Erden zu gewinnen. Es war daher natürlich, daß von dieſer Seite Alles aufgeboten wurde, um den Proceß rückgängig zu machen und die Anſtifter deſſelben im ſchwärzeſten Lichte darzuſtellen. Es wurden ihnen Motive perſönlicher Feindſchaft untergelegt oder ſie vom Geiſt der Lüge und Bosheit beſeelt dargeſtellt. Andrerſeits drangen Gerüchte von nächtlichen Gräueln der Unzucht, wohl nicht ohne Antheil der Gegner Ebel's in den höheren Ständen, in das niedere Volk, und wurden die Veranlaſſung zu Gaſſenliedern und Pasquillen der ſchmutzigſten Art. Eine große Anzahl von Mitgliedern der Altſtädtiſchen Gemeinde wandte ſich ſchon am 18. Novbr. 1835 an den König und bat um Niederſchlagung des Proceſſes, welche Bitte aber nicht gewährt wurde. Insbeſondere bemühte ſich der vertraute Freund Ebel's, der Tribunalsrath Graf v. K., ſeine Verbindungen am Hofe in Bewegung zu ſetzen, um eine günſtige Entſcheidung für Ebel herbeizuführen. Auf ſeine Vorſtellung beim Könige, daß Niemand beſſer als er im Stande ſey, über die ganze Angelegenheit Auskunft zu geben und auf die Beſchwerde, daß die bisher vernommenen Zeugen parteiiſch gegen Ebel eingenommen ſeyen, entſchied der König durch eine Kabinetsordre (7. Novbr. 1835), daß Graf K. aufgefordert werden ſolle, die Erläuterungen mitzutheilen, welche — wie er angebe — zur Erläuterung des Sachverhältniſſes beitragen und über die Individualität der in dieſer Angelegenheit verwickelten Perſonen Licht verbreiten ſollen. Dieſen Befehl mißverſtehend, theilte das Gericht dem Grafen K. ſämmtliche Verhandlungen, auch die Zeugenverhöre mit. Erſt durch Verfügung vom 21. März und 17. Mai 1836 wurde ihm die fernerweite Information der Unterſuchungs-Akten verſagt, und ſo dieſem abnormen Verfahren, welches auf die Unterſuchung die nachtheiligſten Folgen gehabt hat, ein Ende gemacht. Da indeß die Angeklagten nicht aufhörten, das Königsberger Gericht und das zur Ertheilung von theologiſchen Gutachten herangezogene Conſiſtorium der Parteilichkeit

zu beſchuldigen, ſo übertrug der König dem Kammergericht in Berlin die Entſcheidung der Urtheilsſprechung und beſtimmte zugleich, daß das Königsberger Conſiſtorium ſich der Ertheilung van Gutachten ferner zu enthalten habe, dagegen das Magdeburger Conſiſtorium zu gleichem Zweck heranzuziehen ſey. Nachdem ſo in der gewiſſenhafteſten Weiſe für die Unparteilichkeit der richterlichen Entſcheidung geſargt war, und die Unterſuchung ſelbſt mit der ſargfältigſten Genauigkeit geführt war, fiel das Urtheil erſter Inſtanz (28. März 1839) dahin aus, daß „Inkulpat Prediger Ebel wegen varſätzlicher Pflichtverletzung und Sekten-Stiftung ſeines Amtes zu entſetzen, zu allen ferneren öffentlichen Aemtern für unfähig zu erklären, auch in eine öffentliche Anſtalt zu bringen und aus derſelben nicht eher zu entlaſſen, bis man von ſeiner Beſſerung überzengt ſein kann", daß ferner „Inkulpat Prediger Dieſtel wegen varſätzlicher Pflichtverletzung ſeines Amtes als Prediger zu entſetzen und zu allen ferneren öffentlichen Aemtern für unfähig zu erklären," endlich beide Inkulpaten die Kaſten der Unterſuchung zu tragen gehalten ſeien. Auf Appellation der Angeſchuldigten gegen dieſes Erkenntniß erfalgte am 4. Decbr. 1841 das Urtheil zweiter Inſtanz. Dieſes lautet dahin, „daß das erſte Erkenntniß dahin zu ändern, daß die Angeſchuldigten nicht wegen vorſätzlicher Pflichtverletzung mit Caſſation und Unfähigkeit zu allen öffentlichen Aemtern, ſondern wegen Verletzung ihrer Amtspflichten aus grober Fahrläſſigkeit — zu entſetzen, den Dr. Ebel auch unter Aufhebung der wider ihn erkannten Detention in einer öffentlichen Anſtalt van der Anſchuldigung der Sektenſtiftung freizuſprechen, in Anſehung des Kaſtenpunktes das gedachte Erkenntniß zu beſtätigen, die Inkulpaten auch die Kaſten der weiteren Vertheidigung zu tragen gehalten."

Wenn man den ganzen, durch die verſchiedenſten Zeugenausſagen an's Licht gezagenen Thatbeſtand der gerichtlichen Unterſuchung unbefangen prüft, kann man nicht in Zweifel ſeyn, daß nur das Urtheil zweiter Inſtanz ein der Wahrheit und Gerechtigkeit entſprechendes iſt. Der Richter erſter Inſtanz hat ſich bemüht nachzuweiſen, daß Ebel darauf ausgegangen ſey, eine eigene Sekte zu ſtiften, abwohl nirgens etwas van eigenthümlichem Ritus und Formen, die in dem Ebel'ſchen Kreiſe beobachtet wären, zu entdecken geweſen iſt; Adelung's Wörterbuch und der Codex Theodosianus mußten herbeigezagen werden, um ſchließlich den Begriff van Sekte herauszubringen, wonach ſie die Genaſſenſchaft von Menſchen iſt, „die ſich zu einer von der Kirche nicht gebilligten und vam Staate nicht anerkannten Religianslehre bekennen." Hienach würde jeder heterodaxe thealogiſche Praſeſſar, der eine Schule hinterlaſſen hat, ein Sektenſtifter ſeyn. Dabei wurde mit beſanderem Nachdruck die nach beſtehende Gültigkeit des bekannten preußiſchen Religiansedikts von 1788 zu erweiſen verſucht. In dem Urtheile der zweiten Inſtanz, das durchweg eine viel umſichtigere Würdigung der ganzen Erſcheinung kund giebt, als das erſte, ſind dieſe juriſtiſchen Abnarmitäten beſeitigt und daher die Freiſprechung van der Sektenſtiftung ausgeſprachen. Worin dagegen beide Richter auf erfreuliche Weiſe übereinſtimmen, iſt die Abweiſung aller der Beſchuldigungen, welche in Bezug auf die Uebung unnatürlicher Aufregung und Befriedigung des Geſchlechtstriebes ausgeſprochen waren. Je mehr dies die allgemeinſte Aufmerkſamkeit erregte, und die Veranlaſſung zu empörenden Gerüchten gab, deſta ſorgfältiger iſt die Unterſuchung gerade darauf gerichtet worden. Dennach hat hievan nicht das Geringſte bewieſen werden können, vielmehr wie beiden Angeklagten das Zeugniß eines unanſtößigen und gerade in ehelicher Beziehung muſterhaften Lebens nicht verſagt werden kann, ſa iſt auch durch zahlreiche Zeugniſſe conſtatirt, daß in dem Kreiſe der ihnen angehörigen Perſanen die ſtrengſte Zucht und Sitte herrſchte und gerade die Bekämpfung unkeuſcher Begierden zu einem Hauptaugenmerk des Heiligungsſtrebens gemacht wurde. Aus dieſem Grunde bleibt der Wunſch gerechtfertigt, daß das Conſiſtarium nach Publicirung des Urtheils letzter Inſtanz zur Ehrenrettung der viel verläumdeten Angeſchuldigten und zur Berichtigung der vielfach im Publikum und in Druckſchriften verbreiteten falſchen Gerüchte eine Veröffentlichung des Urtheils veranlaßt und damit zugleich die

eigene frühere, durch unrichtige Angaben des Grafen F. veranlaßte Beſchuldigung zurückgenommen hätte. Nur in zwei Punkten laſtet auch abgeſehen von der rechtlichen Beurtheilung eine große moraliſche Schuld auf den Angeklagten, vornehmlich auf Ebel. Einmal haben ſie ganz im Widerſpruch mit der oft wiederholten Behauptung, daß für ſie die Schönherr'ſche Lehre nur eine Privatanſicht ſey, die ihnen einen Schlüſſel zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der Bibel darbiete, dieſe theoſophiſchen Lehren nicht blos Freunden mitgetheilt, ſondern auch im Religionsunterricht ihrer Konfirmanden vorgetragen; allerdings geſchah dies nur in einzelnen ſeltenen Fällen. Jedenfalls aber behandelten ſie dieſe Lehre als eine höhere von Gott unſerer Zeit vorbehaltene Offenbarung, deren Erkenntniß die damit beträuten zu einer höheren Stufe ſittlicher Vollkommenheit führe. Sodann haben beide in weiterer conſequenter Durchführung der dualiſtiſchen Principien eine höchſt bedenkliche Theorie von der Heiligung des geſchlechtlichen Umgangs in der Ehe erſonnen und einigen ihrer Freunde anempfohlen. Dieſe beſteht darin, daß die eheliche Geſchlechtsgemeinſchaft, um jede Beimiſchung des ſinnlichen Triebes dabei zu vermeiden, in einer ſtufenweiſen Annäherung unter ſteter Selbſtbeherrſchung vor ſich gehen ſolle; zu dem Ende ſolle der Mann ſich gewöhnen, die entblößten Theile des weiblichen Körpers (den Anblick der paradieſiſchen Unſchuld, wie Ebel ſich ausdrückt) ohne ſinnliche Luſt anzuſehen, und erſt wenn er ſo durch Licht, Klarheit und ſtete Zügelung ſeiner ſelbſt zu dem letzten Akte der Kindererzeugung gelangt ſey, werde er heilige, Gott wohlgefällige Kinder erzeugen. Ebel nannte dies den heiligen, köſtlichen Weg, den die Weltmenſchen nicht verſtehen, auf dem aber das neue Geſchlecht einer höhern Weltordnung geboren werden würde. Wiewohl dieſe Theorie nur ein Geheimniß einiger wenigen dem engeren Kreiſe angehörigen Perſonen bleiben ſollte, ſo konnte es doch nicht fehlen, daß ſie auch über dieſen Kreis hinaus bekannt und vielfach gemißdeutet wurde. So ſeltſam und gefährlich dieſe Anweiſung zur geſchlechtlichen Reinigung (ſie ſollte in den Bibelſtellen Hebr. 13, 4., Röm. 8, 13. und Tob. 6, 19—22. ihre Begründung haben), übrigens auch ſeyn mochte, ſo iſt doch aus dem Karakter und der ganzen ſtreng ſittlichen Tendenz der Angeſchuldigten zu ſchließen, daß ſie keineswegs eine Steigerung der Wolluſt, ſondern vielmehr eine Tödtung der Sinnlichkeit bezweckte. Eine Anwendung auf außereheliche Geſchlechtsgemeinſchaft, wie oft behauptet wurde, hat ſie nie gehabt. — Die Beleuchtung und Widerlegung einiger andern damit zuſammenhängenden Beſchuldigungen übergehen wir hier als unweſentlich.

Quellen: Außer den oben angeführten Schriften Schönherr's, Wegnern's und Hahnenfeld's und den bei Gelegenheit des Streites mit Olshauſen erwähnten ſind folgende zu erwähnen: (Bock) Johannes Schönherr, dargeſtellt in ſeinem Leben und Wirken und der von ihm aufgeſtellten Religionsphiloſophie nach. Preuß. Provinzialblätter Jahrg. 1833 (Bd. 10) S. 1—49 u. 129—174. — Bujack, Joh. Heinrich Schönherr Berichtigungen zu Johannes Schönherr. Preuß. Provinzialblätter Jahrg. 1834. S. 301—308 u. 427—441. — Bujack, Berichtigungen zu der von Dr. Olshauſen, Prof. der Theol., herausgegebenen Schrift: Lehre und Leben des Königsberger Theoſophen Joh. Heinr. Schönherr, die Lehre des Letzteren betreffend. Preuß. Provinzialblätter Jahrg. 1834 S. 553—598. — Joh. Heinr. Schönherr und die von ihm erkannte Wahrheit aus einem höheren Geſichtspunkte betrachtet, oder dieſes Mannes Ruf und Beſtimmung und der von ihm erkannten Wahrheit Urſprung und Zweck u. ſ. w. Königsberg, Februar 1835. Erſtes Heft. — Daſſelbe, zweites Heft. Königsberg, November 1835. — Die Schutzwehr. Abgenöthigte Bemerkungen über die in der jüngſt erſchienenen Streitſchrift des Herrn Prof. Olshauſen gegen Prediger Dieſtel enthaltenen Darſtellung und Beurtheilung des durch den Theoſophen Schönherr an das Licht getretenen Syſtems. Von zweien Freunden des Verſtorbenen. Königsberg, März 1834. — Das Panier der Wahrheit. Einige Worte über die Schrift: Lehre und Leben des Königsberger Theoſophen Joh. Heinr. Schönherr von Olshauſen und auf deren Veranlaſſung. Von den Herausgebern der Schrift: Die Schutzwehr. Königsberg November

1834. — Gegenseitige Liebe, die Quelle alles Werdens oder Zeugniß von dem Ursprunge der Welt. Königsberg, Mai 1834. — Die Blumen als Verkündiger und Zeugen der Wahrheit. Königsberg, Juni 1834. — Allgemeine Kirchen-Zeitung Jahrg. 1835, Novemberheft. — Evangel. Kirchen-Zeitung Jahrg. 1836 S. 75 (Schreiben aus Königsberg), S. 156 (Erklärung von Olshausen über sein Verhältniß zu Ebel). — — Jahrg. 1838 S. 673 (Beurtheilung des Schönherr'schen Systems). — Verstand und Vernunft im Bunde mit der Offenbarung Gottes durch das Anerkenntniß des wörtlichen Inhalts der heiligen Schrift. Zwei Abhandlungen von H. Dieſtel und Joh. Ebel. Leipzig 1837. (Auch unter dem Titel: J. H. Schönherr's Princip der beiden Urwesen als die nothwendige und unabwendbare Grundlage wahrer Philosophie dargethan und erwiesen von G. Heinr. Dieſtel. Der Schlüssel zur Erkenntniß der Wahrheit in Entwicklung und offener Darlegung einer Ansicht über J. H. Schönherr's Aufschlüsse der Bibel und Natur-Offenbarung dargebaten dan Dr. J. W. Ebel). — Ebel und Dieſtel, Zeugniß der Wahrheit. Zur Beseitigung der Olshausen'schen Schrift: Lehre und Leben u. s. w., als Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte. Leipzig 1838. — Dieſtel, Ein Zeugenverhör im Criminalprozesse gegen die Prediger Ebel und Dieſtel u. s. w. Leipzig 1838. (Diese Schrift wurde verboten). — Ebel, Schutzschrift für die Bibel gegen die Schriftwidrigkeit unserer Zeitgenossen, mit besonderer Rücksicht auf das Gutachten des Consistoriums in Magdeburg. — Dieſtel, das Gesetz des Rechts und des Verstandes gegen dialektische Gesetzlosigkeit. Zunächst gegen das Gutachten des Consistoriums in Magdeburg in Anwendung gebracht von u. s. w. — Grundzüge der Erkenntniß der Wahrheit aus Heinrich Schönherr's nachgelassenen philosophischen Blättern mit einigen Ergänzungen aus Schriften Anderer. Leipzig 1852. — Ebel, Die Philosophie der heiligen Urkunde des Christenthums in zwanglosen Heften. Erstes Heft: Die Berechtigung. Suttgart 1854. Zweites Heft: Das Räthsel. Erste Hälfte 1855. Zweite Hälfte 1856. — Compas de route, pour les amis de la vérité, dans un temps de confusion des idées, offert par les amis de la vérité. Tom. I. Königsb. et Mohrungen 1857.

Dem Verf. lagen außer diesen Druckschriften auch die beiden Urtheile des Kammergerichts mit den ausführlichen Gründen in Abschrift vor. Außerdem hat derselbe auch von den auf dem hiesigen Consistorium befindlichen Akten über die Amtssuspension des Ebel und Dieſtel Einsicht erhalten. Die Untersuchungsakten des Proceſſes sind ihm aber nicht zugänglich gewesen. **Erbkam.**

Schöpfung, dogmatiſcher Begriff und Verzweigungen. Die Schöpfung ist die absolute Begründung (*καταβολή*, Anlage, Stiftung) der Welt durch Gott. Sie ist die That Gottes, durch welche er, selbst vor und über allem Welt- und Naturzusammenhange stehend, die Welt oder das All der Endlichkeit mit seiner Ordnung und Zweckmäßigkeit setzt oder in's Daseyn treten läßt (nicht bloß sinit, sondern facit). Oder die Schöpfung nicht als Akt, sondern als Wirkung, das opus seu regnum creationis, ist die Welt, — der Inbegriff alles dessen, was nicht Gott ist, sofern es schlechthin gesetzt und schlechthin bedingt ist durch Gott, sofern es in seinem Daseyn und Soseyn ganz That und Offenbarung Gottes ist. — Durch den Begriff der Schöpfung ist im Allgemeinen die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott ausgesprochen. Mit Unrecht beschränkt man den Schöpfungsbegriff auf den bloßen Anfang der Welt. Die Schöpfung als Welt begründende That Gottes ist allerdings dasjenige, worin die Welt erst ihren Anfang hat; sie ist der Anfang schlechthin, das Erste, das prius, die Voraussetzung der gesammten Weltentwicklung und also auch jeder anderweitigen Wirksamkeit Gottes auf die Welt (revelatio dei primitiva, daher: Gott schuf im Anfang = zuerst, s. Knobel 1 Mos. 1, 1). Aber daß Gott die Welt schafft, heißt doch nicht blaß, daß er ihr einen Anfang des Seyns, sondern überhaupt daß er ihr das Seyn verleiht, und daß sie ihr Seyn aus keiner andern Quelle hat als von ihm: sie ist nicht causa sui, sie ist nicht von sich selbst, aber auch nicht aus einem anderen außer- oder nichtgöttlichen Principe, sondern ganz aus und durch Gott. Das ist sie aber nicht als bloßes Accidens an der

göttlichen Subſtanz, nicht als ein bloß verſchwindendes oder wiederaufzuhebendes Moment im göttlichen Lebensproceſſe, nicht als ein Werden Gottes oder als ein Anderswerden und Sichentäußern deſſelben, als eine blinde, unfreie, paſſive, pathologiſche Evolution oder Emanation des göttlichen Weſens, ſondern als ſein Produkt, als ſeine ebenſo freie, wie weſentliche That oder Lebensäußerung und Offenbarung. Daß Gott die Welt ſchafft oder ſetzt, das heißt nicht, ſondern es verneint, daß Gott übergeht und ſich verliert in das Weſen der Welt. Es heißt, daß Gott der die Welt und den ganzen Welt- und Zeitverlauf abſolut Begründende und Bedingende iſt; und dieſe abſolute Begründung und Bedingung der Welt durch Gott ſetzt voraus, daß er ſelbſt nicht ein- und übergeht in den Proceß der Welt, ſondern für ſich ſchlechthin erhaben bleibt über den Bedingungen des Werdens, denen er nicht ſich, ſondern ſie unterworfen hat, oder ſein Inſichſeyn und -bleiben ihr gegenüber, und daß die Welt alſo ihrem Begriffe oder Weſen nach ebenſo abſolut unterſchieden wie abhängig iſt von ihm: ſie iſt ebenſo wenig Gott ſelbſt, wie ein anderer Gott, ſondern Gottes Werk, nicht die Selbſtverwirklichung, ſondern die Wirkung und Offenbarung Gottes, nicht die Verwirklichung der Gottesidee, ſondern diejenige einer ewigen göttlichen Idee (eines göttlichen Gedankens oder Rathſchluſſes), ein Seyn, das nicht Gott iſt, aber aus und durch und für Gott. Das heißt, die volle Idee der Schöpfung ſetzt Gott als den abſolut in ſich ſeyenden, freien, perſönlichen Geiſt voraus, der ſchlechthin bei ſich bleibt und ſeiner ſelbſt ganz gewiß und mächtig iſt, indem er in der Schöpfung der Welt hervortritt aus ſich ſelbſt (ſich ausſpricht oder manifeſtirt) und nicht willkürlich, aber mit freiem Bewußtſeyn die Welt ſich gegenüberſtellt und zum Daſeyn entläßt — als ein relativ für ſich beſtehendes, auf ſich beruhendes und aus ſich ſich entwickelndes Sein, als „eine freie Endlichkeit, die er mit ſeiner Fülle erfüllen will.“

Die weſentlichen Elemente des Schöpfungsbegriffs ſind nicht erſt im chriſtlichen, ſondern ſchon im allgemeinen monotheiſtiſchen Bewußtſeyn gegeben und finden ſich daher ebenſowohl ſchon im Alten wie im Neuen Teſtament. Steht doch an der Spitze des erſteren der moſaiſche Schöpfungsbericht, wenn nicht als ſpecifiſches Fundament, ſo doch als ein grandioſes Zeugniß des Glaubens, der in der Welt die Schöpfung Gottes erkennt (Hebr. 11, 3.), ein Zeugniß, deſſen bleibender religiöſer und kanoniſcher Werth ganz unabhängig davon iſt, ob man den Bericht mit den älteren kirchlichen Theologen als empiriſche Geſchichte, als ſchlechthin übernatürliche Offenbarung über den wirklichen Hergang der Weltſchöpfung, oder mit den modernen Allegorikern als rückwärts gekehrte Prophetie, als prophetiſche Viſion, oder mit den meiſten neueren Auslegern als Mythus faſſen mag. Der hauptſächlichſte Inhalt dieſes wie des geſammten Schriftzeugniſſes von der Schöpfung läßt ſich in dem Satze zuſammenfaſſen, daß Gott in ſeiner ewigen allmächtigen Liebe die alleinige höchſte Cauſalität oder der durch kein anderes Princip außer ihm bedingte, unbedingt freie Urheber der Welt (*κόσμος*, *αἰῶνες*, Hebr. 1, 2. 11, 3.) oder des Univerſums (im Alten Teſtament immer, auch im Neuen Teſtament gewöhnlich umſchrieben durch „Himmel und Erde“, „Himmel, Erde, Meer und Alles, was darin iſt“, „das Sichtbare und das Unſichtbare“ u. ſ. w.) iſt. Gott iſt's, der Alles gemacht hat (Hebr. 3, 4. Apg. 17, 24. 14, 15. Offenb. 4, 11. Hebr. 11, 3, Pſ. 33, 6. 102, 26. Jeſ. 45, 18. Jerem. 10, 12). Nichts, das geworden iſt, iſt ohne den Logos Gottes geworden (Joh. 1, 3.). Was immer in's Daſeyn und Leben getreten iſt, das iſt es nur, weil es in's Daſeyn und Leben gerufen iſt von Gott. Es iſt überhaupt nur, weil und ſofern es geſetzt oder gewollt iſt von ihm, — weil er es will (*διὰ τὸ θέλημά σου*, Offenb. 4, 11.), oder durch ſein Wort (*ῥῆμα*, דָּבָר, Hebr. 11, 3. Pſ. 33, 6.), d. i. durch oder auf ſein Geheiß, — durch ſein Sprechen (1 Moſ. 1, 3. 2 Cor. 4. 6.) = ſein Gebieten, alſo durch ihn ſelbſt, durch ſeine unmittelbare Machtwirkung, durch ſeine abſolute Macht (ſeine *παντοδύναμος χείρ*, Weish. Sal. 11, 18, ſeine Kraft, Jerem. 10, 12.), worin er keiner fremden Hülfe, keiner äußeren Mittel und Werkzeuge bedarf, ſondern vollkommen ſich ſelbſt genug iſt um zu ſchaffen, was er will (Pſ. 115,

3. 135, 6.), vermöge deren er in unbedingt freier Selbſtherrlichkeit in's Daſeyn ruft, was nicht iſt (Röm. 4, 17. Pſ. 33, 9.) und gleicherweiſe, was iſt, wieder verſchwinden und vergehen läßt (Pſ. 104, 29. 102, 26 f. Jeſ. 51, 6. Luk. 21, 33. Offenb. 21, 1. 4. — wohl der ſtärkſte Ausdruck für die abſolute Abhängigkeit und Selbſtloſigkeit der Welt). Auch der Geiſt Gottes oder der „Hauch ſeines Mundes", der Pſ. 33, 6. paralleliſirt wird mit dem ſchöpferiſchen Worte, der רוּחַ אֱלֹהִים, der nach 1 Moſ. 1, 2. bei'm Schöpfungswerke über dem Chaos, den „Waſſern der Tiefe" ſchwebt (vgl. außerdem Pſ. 104, 30. Hiob 26, 13.) bezeichnet nichts Anderes als die unmittelbar wirkende, geſtoltende, beſeelende göttliche Macht. Der „Kroft", in welcher Gott ſchofft, tritt dann auch Jerem. 10, 12. ſeine Weisheit und Einſicht (vgl. die σοφία καὶ γνῶσις τ. Θ., Röm. 11, 33.) zur Seite, und die göttliche „Weisheit" oder Intelligenz erſcheint Spr. Sal. 8, 22 ff. als die Vorausſetzung und das vermittelnde Princip der Schöpfung. Joh. 1, 3. oder (vgl. Col. 1, 16. 1 Cor. 8, 6. Hebr. 1, 2.) wird an die Stelle der weltbildenden Weisheit derſelbe ewige Logos Gottes geſetzt, der in Chriſtus Fleiſch geworden iſt nach V. 14., womit die Identität des ſchöpferiſchen Princips mit demjenigen der Erlöſung ausgeſprochen und folglich die Schöpfung als That der Liebe bezeichnet wird, die ihre höchſte Offenbarung feiert in der Incarnotion Gottes in der Welt. Der Gedonke iſt immer der, daß Gott, ohne durch Etwas außer ihm bedingt zu ſeyn, unmittelbar, aus und durch ſich ſelbſt, durch ſeine Macht, durch ſeine Weisheit, durch ſeinen Logos ſchafft, ſo „ſelbſt der immanente Weltlogos iſt, der aus ſeiner Tiefe den ewigen Weisheitsgedanken ſucceſſiv in die Wirklichkeit treten läßt" (Mortenſen, Dogmotik, S. 109), und daß mithin die Welt daſteht freilich als ganz abhängig von ihm und in ſich ſelbſt ganz unſelbſtſtändig und vergänglich (ſ. o.), aber auch ouf der andern Seite nicht als ein Produkt des Zufalls oder blinder Nothwendigkeit, ſondern als ein ſchlechthin origineller, einziger Gottesgedonke, ein Wunderwerk Gottes, das ſeinen Meiſter lobt, das unmittelbar, durch ſein Daſeyn ſchon und ſeine ganze Einrichtung im Ganzen und in allen ſeinen Theilen, im Großen wie im Kleinen die Herrlichkeit des Herrn, ſeine unendliche Mocht, Weisheit und Güte abbildlich verkündet (vgl. Röm. 1, 20. Pſ. 19, 2 ff. 104, 24. 111, 2. 33, 5. 119, 64. Apg. 14, 17. Matth. 5, 45. 6, 28 f. Pſ. 139, 14 ff. und die manchen Schilderungen der Schöpferherrlichkeit Gottes im Alten Teſtament wie Pſ. 104. Hiob 38. u. a. m.), ja wohl auf welches ſein göttlicher Urheber ſelbſt mit Wohlgefallen und Liebe hinblickt (Pſ. 104, 31. 1 Moſ. 1, 31.), der Gegenſtand ſeiner Liebe, worin er ihr ſeinen Sohn gibt (Joh. 3, 16.).

In der kirchlichen Lehre wurde der Begriff der Schöpfung als freier That Gottes vorzugsweiſe im Anſchluß an 1 Moſ. 1. und mit bewußter Abweiſung aller hylozoiſtiſchen, pantheiſtiſchen, dualiſtiſchen, emonatiſtiſchen Anſchauungen weiter ousgeführt, namentlich auch ſchon von den älteren Kirchenlehrern die Identität des Schöpfers mit dem Gotte der Liebe und des Heils oder auch die unmittelbare Schöpfung der Welt durch Gott gegen Gnoſtiker und Monichäer behauptet und ſodann weiter beſtimmt ols Schöpfung aus Nichts. Der Ausdruck iſt bibliſch nicht zu begründen, nicht durch Röm. 4, 17., wo nicht ein producere de nihilo, ſodern bloß a non esse, oder deſſen, was noch nicht war, von Gott ousgeſagt wird, und nicht durch Hebr. 11, 3., wo es nur heißt, doß das Sichtbore einen intelligiblen Grund hobe, und iſt vielleicht zunächſt bloß entſtonden aus ungenauer Ueberſetzung der opokryphiſchen Stelle 2 Makkab. 7, 28., ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, Vulg.: creavit ex nihilo, ſtott: quum non essent (ſ. jedoch Grimm z. d. St.). Er kommt aber ſchon im Hirten des Hermas vor (II, 1., wo der alte Ueberſetzer ἐκ τοῦ μὴ ὄντος durch ex nihilo wiedergibt, vgl. I, 1, 1.) und iſt, nachdem erſt die ältern platoniſirenden Kirchenlehrer noch von einem Hervorbringen der Welt ἐξ ἀμόρφου ὕλης (Just. Apol. I, 10. vgl. Weish. S. 11, 17., die jedoch noch Tatian. c. Graec. or. 5. ſelbſt ols ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη zu betrochten iſt) geredet hatten, ſeit Irenäus und Tertullian im Gegenſatz zu der dualiſtiſch-gnoſtiſchen, namentlich ouch von Hermogenes vertretenen Annohme einer ewigen Moterie,

aus welcher Gott die Welt gebildet habe, allgemein in Gebrauch gekommen, ſo daß er ſelbſt in reformirte Symbole (conf. Helv. prior, 6., conf. Belg. 12., catech. Palat. qu. 26.) Eingang gefunden hat. Das ex nihilo iſt alſo = non de materia subjacente (vgl. Iren. adv. haer. II, 10, 4.). Nihilum illud, heißt es bei alten Dogmatikern, materiam ex quo non designat, sed excludit. Daher wurde auch ſeit den Scholaſtikern noch beſtimmter unterſchieden zwiſchen einem bloß privativen Nichts und dem nihil pure negativum als negatio omnis entitatis, und man unterſchied ſodann die creatio ex nihilo negativo, das condere oder das Hervorbringen des Weltſtoffes, die προβολή der Kräfte und Keime (Auguſtin) als Schöpfung im engeren Sinne oder creatio prima seu immediata von der creatio secunda seu mediata, dem disponere oder dem allmählichen, ſucceſſiven Hervortreten der Schöpfungsgeſtalten ex nihilo privativo = dem Uebergang aus dem Chaos (תֹהוּ וָבֹהוּ, 1 Moſ. 1, 2.) zum Kosmos im Sechstagewerk. In dieſem Sinne iſt nun auch die creatio ex nihilo durchaus feſtzuhalten, ſofern ſie nichts Anderes ausſagt, als daß Gott als Schöpfer nicht von einem ihm anderswoher gegebenen Stoffe abhängig und folglich die Welt nicht bloß in ihren Formen, ſondern auch in ihren Elementen Produkt der göttlichen Schöpferkraft iſt. Aber der Satz wird auch noch weiter ſchon von Auguſtin (conf. XII, 7.) dahin beſtimmt, daß die Welt nicht aus der Weſenheit Gottes hervorgegangen ſey. Auf dieſe Weiſe ſoll die Weltſchöpfung von der Erzeugung des Sohnes Gottes unterſchieden und eine pantheiſtiſchen Identificirung jener mit dieſer, beziehungsweiſe jede pantheiſtiſche oder emanatiſtiſche Vermiſchung des göttlichen Weſens mit dem Weſen der Welt verneint werden. Gewiß mit Recht; aber was dafür geſetzt wird, iſt ſelbſt auch nicht unbedenklich. So gefaßt wird das Nichts am Ende wieder zu dem, was es urſprünglich negiren ſollte, zu einem undenkbaren Etwas, oder es läßt ſich dem Einwurf, ex nihilo nihil fit, nicht entgehen, wenn man nicht die ſchöpferiſche Allmacht zur abſoluten Zaubermacht machen will. Freilich wird man deshalb nicht mit Scotus Erigena das Nichts, aus welchem die Welt hervorgeht, pantheiſtiſch als die ineffabilis et incomprehensibilis divinae naturae inaccessibilisque claritas, omnibus intellectibus incognita, „die über alles endliche Etwas erhabene Tiefe des göttlichen Weſens“ (ſ. Strauß, Glaubenslehre I, S. 628) beſtimmen dürfen und auch wohl noch anſtehen mit J. Böhme (Strauß a. a. O.) das Weſen Gottes, „die ſieben Geiſter der (göttlichen) Natur“ als den Stoff zu betrachten, aus welchem der Schöpfer Alles gemacht habe, aber doch wohl mit Zwingli (ſ. Schweizer, Glaubenslehre der ev. ref. K. I, S. 302 f.) ſagen dürfen, daß Gott das Seyn, was er den Dingen verleiht, nicht anderswoher entlehne, ſondern von ſich ſelbſt, aus der Fülle ſeines eignen Seyns nehme, und alſo eine Selbſtmittheilung Gottes in der Schöpfung und an ſie ſtatuiren, wie ſie, was die vernünftigen Weſen, reſp. den Menſchen betrifft, ausdrücklich gelehrt wird in der Schrift (1 Moſ. 2, 7. vgl. 1, 27. Luc. 3, 38. Apg. 17, 28. vgl. auch 2 Petr. 1, 4.) und demnach verhältnißmäßig, mittelbar auch an die Welt überhaupt ſtattfinden wird, ſofern dieſelbe nur mit dem Menſchen und für ihn, als „die ſubſtantielle Baſis“ deſſelben und nicht bloß des erſten, ſondern auch des zweiten Adam (1 Kor. 15, 45 ff.) exiſtirt (vgl. die geiſtvolle Ausführung von Lange, poſitive Dogmatik S. 222 ff.). Was die Beſtimmung: ex nihilo, verneinen ſoll, wird auch ſchon ohnehin verhütet durch diejenige, daß die Welt durch den Willen Gottes iſt als ſeine freie, perſönliche That, nicht als ein Leiden Gottes und alſo auch nicht ſein ewiger Logos, nicht der Sohn Gottes, ſondern διὰ λόγου, per filium, als opus ad extra, d. h. nicht als Werden, ſondern als Werk der in ſich ewig vollendeten göttlichen Trinität (ſ. o.). Andrerſeits iſt auch gerade durch den Johanneiſchen Gedanken des Logos als immanenten Weltprincips ein ſo äußerliches Verhältniß Gottes zur Welt ſchon verneint, wie es nicht mit der urſprünglichen, aber mit der ſpäteren auguſtiniſch-ſcholaſtiſchen Faſſung der Schöpfung aus Nichts geſetzt iſt (vergl. die oben citirte Stelle aus Martenſen). Die meiſten neueren Dogmatiker, wie Haſe, Rothe, Lange, C. Schwarz, Weiße, Schenkel und am Ende auch Martenſen haben den Begriff

theils nach Schleiermacher's Vorgang beſeitigt, theils nach demjenigen von Marheineke ſo oder anders umgedeutet und weſentlich modificirt.

Die hier nach näher zu erörternde Frage nach dem Grunde (Motiv) und beziehungsweiſe dem Zweck der göttlichen Weltſchöpfung, wird von der kirchlichen Dogmatik zunächſt im Allgemeinen gewiß richtig beantwortet durch Hinweiſung auf den freien Liebeswillen Gottes ſich mitzutheilen, auf ſeine bonitas communicativa. Es iſt nur nicht richtig, wenn der freie Wille der göttlichen Liebe nicht blaß jeden Zwang und jedes ſelbſtiſche Begehren, ſondern auch all und jede Nothwendigkeit ausſchließen ſoll. Man ſollte vielmehr ſagen, daß in dem Weſen und Willen der göttlichen Liebe der Gegenſatz und das Auseinandergehen von Freiheit und Nothwendigkeit aufgehaben iſt. Die göttliche Freiheit iſt nur zu denken als ebenſo jeden Zwang wie jede blinde Naturnothwendigkeit, eben damit aber auch jede Unklarheit und Unſicherheit, jedes Schwanken, jeden Zufall ausſchließend und mithin als Eins mit der Nothwendigkeit: die Möglichkeit auch anders zu wollen iſt eine blaß abſtrakte und in concreto immer ſchon überwunden und ebenſo als nur aufgehobenes Moment in der abſoluten Freiheit Gottes geſetzt wie in der vollendeten ſittlichen Freiheit, in der Freiheit deſſen, der aus Gott geboren iſt, oder des vollendeten Kindes Gottes, die uns das höchſte Abbild der göttlichen Freiheit iſt, die Möglichkeit des Sündigens (1 Joh. 3, 9.; man denke auch an den Streit über das potuit non peccare und non potuit peccare bei der Frage van der Sündloſigkeit Jeſu). Demnach kann man jedenfalls nur beziehungsweiſe ſagen, daß Gott habe auch *nicht* ſchaffen können; abſolut geſagt, heißt es nichts Anderes als die Freiheit Gottes zur abſtrakten Willkür und die Schöpfung zu einem Werk des Zufalls machen, oder zu einer blaßen „Erfahrung und Notiz" herabſetzen. Aber die Nothwendigkeit, in der Gott ſchafft, iſt kein äußeres Fatum für ihn, ſondern ſie iſt die Beſtimmtheit ſeines Willens oder ſeiner Selbſtbeſtimmung durch ſein eignes Weſen; ſie iſt keine äußere, ſondern eine innere, und auch keine bloß phyſiſche oder organiſche, ſondern eine ethiſche und darum ſelbſt die vollkommene Freiheit. Es iſt kein äußerer Zwang, ſondern ein innerer Weſensdrang, es iſt der Weſensdrang aber das weſentliche Bedürfniß des abſoluten Geiſtes ſich zu manifeſtiren, und das Bedürfniß ſeiner abſoluten Liebe ſich mitzutheilen, worin Gott den Rathſchluß der Schöpfung faßt und ausführt, worin er den Weltgedanken realiſirt. Freilich iſt dies Bedürfniß kein Mangel, aber doch nur ein Mangel, der eins iſt mit dem höchſten Ueberfluſſe, mit einem Vollgefühl des Seyns, das jeden Hunger nach erſt zu *werden* oder *ſich* offenbar zu werden ausſchließt, und die Erfüllung dieſes Bedürfniſſes iſt daher auch nicht als Selbſtentwicklung, geſchweige denn als Selbſtverwirklichung, aber auch nicht, wozu ein einſeitiger, abſtrakter Supranaturalismus immer auf dem Wege iſt, als „willkürliche, zufällige, aber auch nur äußerliche That der Perſönlichkeit", ſondern nur als ebenſo weſentliche und nothwendige wie freie, ſelbſtbewußte Selbſtbethätigung der ewigen Liebe Gottes zu begreifen (vgl. Lange a. a. O. S. 236. Schenkel, chriſtl. Dogmatik, II, S. 45 ff.). — Demgemäß iſt auch die Frage zu beantworten, die ſeiner Zeit ſchon von den Scholaſtikern erörtert und ſpäter durch Leibnitzen's Theodicee wieder angeregt wurde, ob Gott auch eine andere Welt habe ſchaffen können. So unangemeſſen es iſt, ſich Gott als unter verſchiedenen Weltplänen wählend vorzuſtellen, ſo wird man doch im Weſentlichen den Optimiſten Recht geben müſſen. Man wird ſagen müſſen, daß die Welt *nicht* anders und beſſer ſeyn kann als ſie iſt, und daß alſo eine andere und beſſere Welt in's Reich der abſtrakten Möglichkeit hineingehört, d. h. in Wahrheit undenkbar iſt, ſo wahr und gewiß die Welt, ſo wie ſie iſt, d. h. ſo wie ſie aus Gottes Hand hervorgegangen und in ſeinem Willen gegründet iſt, ganz gut und vollkommen (1 Moſ. 1, 4. 31.), ganz Gottes würdig und ihrem Zweck durchaus angemeſſen ſeyn muß. — Der Zweck oder das Ziel der Weltſchöpfung (finis creationis) kann nach allem Bisherigen nicht *ausſchließlich* die gloria divina (*εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, Röm. 11, 35. 1 Kor. 8, 6. *ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*, 1 Kor. 15, 28.) ſeyn, ſondern weil Gott eben nicht egoiſtiſche Macht, ſondern die ewige Liebe iſt, ſo ſchließt der genannte Endzweck

den andern der salus humana, wie ſich die Aelteren, oder des Wohlſeyns der Geſchöpfe, wie ſich Neuere allgemeiner ausdrücken, ein. Das heißt die geſchaffenen Weſen ſind nicht bloße Mittel zum Zweck, ſind nicht bloß da als ſelbſtloſer Stoff zur Verherrlichung Gottes, wozu der Pantheismus und der partikulariſtiſche Prädeſtinatianismus*) ſelbſt die menſchlichen Individuen herabſetzt; ſondern ſie ſind auch um ihrer ſelbſt willen da, um die Mittheilungen Gottes zu empfangen und ſeiner Güte inne zu werden, um nicht etwa zu verſchwinden in Gott, ſondern ſelig zu ruhen in und mit ihm (Hebr. 4, 4. 9. f.) Und zwar iſt dies Letztere nicht mit den älteren kirchlichen Dogmatikern als bloßer finis intermedius der Schöpfung zu faſſen, als bloßes Mittel zum Zweck der göttlichen Verherrlichung, ſondern richtiger wird die Offenbarung Gottes und die Beglückung der Menſchen als beides einander bedingend in Eins zuſammengefaßt, wie von Tweſten (Vorleſ. üb. d. Dogmatik, II, S. 89): „Gott offenbart ſich, indem er ſich, der das höchſte Gut iſt, mittheilt, und er theilt den Geſchöpfen das höchſte Gut mit, indem er ſich und ſeine Vollkommenheit durch und für ſie, in und an ihnen offenbart.“ Demnach beſteht die Vollkommenheit und Gotteswürdigkeit der Welt darin, daß ſie ſchlechthin geeignet und darauf angelegt iſt die Offenbarung Gottes zu vermitteln und zu empfangen (Nitzſch), und ebenſo im Innewerden Gottes der höchſten Seligkeit theilhaftig wie ganz ein Organ ſeiner Offenbarung, ein Bild und Spiegel ſeiner Herrlichkeit zu werden. In jedem Fall erreicht die Schöpfung ihr Ziel erſt in der perſönlichen Creatur, beziehungweiſe im Menſchen, abſolut erſt in Chriſtus als dem Gottmenſchen (Kol. 1, 16. 19. f.. Eph. 1, 10. Hebr. 1, 2., der Sohn *κληρονόμος πάντων*), und das regnum creationis s. naturae findet ſeine Vollendung erſt in dem regnum gratiae et gloriae, in welchem das Leuchten der Herrlichkeit Gottes (die *ἐπιφάνεια τῆς δόξης*) erſcheint in und zuſammenfällt mit der Seligkeit der Seinen, und die Vollendung der Gemeinde zuſammenfällt nicht mit dem Untergang, ſondern mit der Erneuerung und Verklärung der Welt in Gott (2 Petr. 3, 13. Jeſ. 65, 17. 66, 22. Offenb. 21, 1. vgl. Röm. 8, 19 ff.). — Daß durch die hier gegebene Erklärung des Zwecks der Weltſchöpfung Beſtimmungen wie die von Bretſchneider (Dogmatik, I, S. 678), der Zweck der Schöpfung ſey die unendliche Vervollkommnung der Welt, oder von Schenkel (a. a. O. S. 59), die immer herrlichere Verklärung und Geiſtdurchdringung der Materie, nicht ausgeſchloſſen ſind, braucht wohl kaum geſagt zu werden.

Endlich kommt noch die Frage in Betracht nach dem Verhältniſſe der Schöpfung zur Zeit. Bekanntlich hat die Kirche die Lehre des Origenes (der ſeine Vorgänger an Hermogenes und ſeinem Lehrer Clemens hat) von einer ewigen Schöpfung verworfen, nicht bloß in dem Sinne, daß die Welt, weil in Zeit und Raum geſetzt, nicht ewig ſey, wie Gott, ſondern zeitlich, endlich und getheilt (was auch von Origenes nicht geläugnet wurde), ſondern in dem, daß ſie einen Anfang genommen habe in der Zeit, daß alſo nicht bloß die aeternitas simultanea, die allein Gott zukommt, ſondern auch die aeternitas successiva = sempiterna duratio, wenigſtens a parte ante, ihr abzuſprechen ſey. Indeß ſah auch ſchon Auguſtin ein, daß von einem Beginn der Schöpfung in tempore nicht füglich geredet werden könne, weil ja die Schöpfung ſelbſt erſt das Setzen alles zeitlichen Geſchehens und mithin auch alles zeitlichen Anfangens iſt, und daß es alſo richtiger heißen müſſe, die Welt ſey nicht in, ſondern cum tempore geſchaffen. Das heißt nun aber, recht verſtanden, nicht in primo instanti ac principio temporis (Calov, ſ. Strauß a. a. O. S. 652), ſondern bloß, daß es eben ſo wenig eine Zeit und ein zeitliches Vor- und Nachher gibt außer und vor der Welt wie eine Welt außer und vor der Zeit, und daß ſich alſo, ſtreng genommen auch nicht ſagen läßt, die Welt ſey einmal nicht geweſen, was ganz gleich dem anderen Satze iſt, ſie

*) Den man nur nicht bloß bei Calvin ſuchen muß — in majorem Lutheri gloriam, als ob er nicht auch dieſem Letzteren und allen Reformatoren mit Ausnahme Melanchthon's eigen wäre.

habe einmal, also in der Zeit, zu seyn angefangen. Auf der anderen Seite läßt sich auch ein Seyn der Welt von jeher, eine Schöpfung ohne Anfang, schlechterdings nicht vorstellig machen. Wir stehen hier vor der Kantischen Antinomie, daß die Welt eben so sehr (oder eben so wenig) als der Zeit (und dem Raume) nach begränzt wie unbegränzt gedacht werden könne. Die Versuche, sie zu lösen, können wir hier um so mehr auf sich beruhen lassen, als es doch wohl zugestanden werden muß, daß mit der Annahme einer ewigen Schöpfung an sich der Schöpfungsbegriff eben so wenig aufgehoben wird, als mit der Läugnung derselben schon gesetzt, und daß, wenn nur die Welt als ewig von Gott unterschieden und von ihm abhängig, als von jeher nur durch ihn seyend und ihn offenbarend betrachtet wird, der Glaube als solcher kein Interesse mehr hat an der Entscheidung der Frage, ob das allerdings nothwendig anzunehmende prius Gottes vor der Welt und der Ewigkeit vor der Zeit (Ephes. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. Joh. 17, 24. 5. Kol. 1, 17. 2 Tim. 1, 9. Ps. 90, 2.) als ein zeitliches prius zu fassen sey oder nicht (vgl. Schleiermacher's Glaubenslehre I. S. 200 f., Twesten a. a. O. S. 84 ff. und theilweise Ebrard, christl. Dogmatik I. S. 202 Anm.).

Der allgemeine Begriff der Schöpfung, wie er hier bestimmt worden ist, schließt den der Erhaltung schon in sich. Immerhin kann man noch die schöpferische, schlechthin anfangende, Neues, noch nicht Dagewesenes setzende und die erhaltende, fortsetzende, das Vorhandene bestätigende Thätigkeit Gottes und dem entsprechend auch im Schöpfungsproceſſe selbst als der zeitlichen, succeſſiv fortschreitenden Explikation des Einen ewigen göttlichen Schöpferwillens die schöpferischen Akte oder Durchbrüche neuer Principien, das dadurch bedingte Auftreten neuer Potenzen und die Entwicklung des Gegebenen unterscheiden. Es fragt sich nur, ob dieser Unterschied nicht ein bloß relativer und subjektiver bleibt, wie Schleiermacher ihn faßt (a. a. O. S. 182 ff.) und ebenso Twesten (a. a. O. S. 63 ff.), während Andere, wie Martensen (a. a. O. §. 67) und Ebrard (a. a. O. §. 160) ihm wieder eine objektive Bedeutung zu vindiciren suchen. So viel ist sicher festzuhalten, daß von einer Sistirung und Beendung der göttlichen Schöpferthätigkeit, in Folge deren die erhaltende begönne, nicht die Rede seyn kann (vgl. Joh. 5, 17.), daß das Werk der Schöpfung nicht als ein mit dem Sechstagewerk schlechthin abgeschlossenes und fertiges, sondern als ein immer fortgehendes, sich immer wieder erneuerndes und verjüngendes (vgl. Ps. 104, 30.) zu betrachten und also auch das Ruhen Gottes (1 Mos. 2, 2.) nicht als absoluter Abschluß der Schöpfung, sondern nur als derjenige einer Schöpfungsepoche zu fassen ist. — Keinenfalls wird es angehen, wie Schleiermacher dazu geneigt ist (a. a. O. S. 191), den Begriff der Schöpfung aufgehen zu lassen in den der Erhaltung. Viel eher könnte man mit de Wette in seinem Compendium der Dogmatik den letzteren entbehrlich finden neben dem ersteren — für die Wissenschaft (unbeschadet der Anerkennung seiner Anwendbarkeit und großen Fruchtbarkeit für die erbauliche Betrachtung), weil die Schöpfung der allgemeinere, umfassendere Begriff ist, der eigentliche religiöse Weltbegriff, der mit dem Anfang auch den Fortgang einschließt, während der Erhaltungsbegriff bloß den Bestand und Fortgang repräsentirt und also eine Lücke läßt, die supplirt werden muß. In der That haben auch die meisten neueren Dogmatiker die gesonderte Behandlung des Lehrstücks von der Erhaltung aufgegeben und dieselbe entweder in die Schöpfung aufgehen lassen oder zusammen mit der Mitwirkung (concursus div.) der Vorsehung untergeordnet.

H. Mallet.

Schöttgen, Christian, Sohn eines Schuhmachers zu Wurzen, wurde geboren daselbst am 14. März 1687, kam 1702 auf die sächsische Landschule Pforta und studirte hier und seit 1707 zu Leipzig Philosophie und Geschichte, am letzteren Orte auch Theologie und Morgenländische Sprachen. Beim Jubiläum der Universität, im Jahre 1709, erlangte er die Magisterwürde und beschäftigte sich dann mit Studien und literarischen Arbeiten, mit denen er schon zu Schulpforta begonnen hatte, fing auch an, Vorlesungen zu halten, bis er 1716 das im vorhergehenden Jahre ihm angebotene Rek-

torat der Schule zu Frankfurt a. d. Oder antrat. Von da kam er schon 1719 nach Stargard in Pommern als Rektor und professor humaniorum literarum am Grönin-gischen Collegium und Rektor der dortigen Schule, und kehrte endlich 1728 in sein Vaterland Sachsen zurück als Rektor der Kreuzschule in Dresden, wo er am 15. (nach Anderen am 16.) Dezember 1751 gestorben ist. Er war sehr geschätzt als Mensch wie als Gelehrter, ein durch klassische und rabbinische Gelehrsamkeit hervorragender Philolog, Historiker, zu seiner Zeit namentlich auch hochgeachtet als einer der gründlichsten Kenner der Specialgeschichte von Obersachsen, und ein fleißiger, sehr fruchtbarer Schriftsteller. Das Verzeichniß seiner Schriften bei Meusel, Lexikon der v. J. 1750—1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller, 12. Bd. S. 382 ff., zählt nicht weniger als 132 Nummern, darunter freilich auch Schulprogramme, zerstreute Aufsätze u. s. w., aber auch umfangreiche Werke, auch eine Menge größerer und kleinerer Abhandlungen und Schriften, die sich auf kirchenhistorische, archäologische, exegetische und exegetisch-dogmatische Fragen beziehen, auch einige von erbaulichem Inhalt. Mit Vorliebe hat er namentlich gearbeitet in der Exegese, hauptsächlich des Neuen Testaments, indem er seine Kenntniß der Rabbinen für das sprachliche und sachliche Verständniß desselben fruchtbar zu machen suchte. Die Hauptfrucht seiner rabbinisch-exegetischen Forschungen und sein Hauptwerk, das dem Verfasser auf dem Felde der biblischen Exegese neben Zeitgenossen wie Joh. Chr. Wolf und J. A. Bengel einen ehrenvollen Platz sichert, sind seine: Horae hebraicae et talmudicae in universum N. T., quibus horae Jo. Lightfooti in libris historicis supplentur, epp. et apoc. eodem modo illustrantur, Dresd. 4. 1733, die sich also schon auf dem Titel theils als Ergänzung der Lightfoot'schen Horae hebr. et talmud. (s. den Art. „Lightfoot") und theils als Fortsetzung derselben ankündigen, indem sie außer den Evangelien und der Apostelgeschichte auch die sämmtlichen übrigen Schriften des N. Testam. umfassen, und als solche noch fortwährend ein werthvolles Hülfsmittel für den Exegeten bilden, wie auch der zweite Theil, der 1742 unter dem Titel erschien: Horae hebr. et talm. in theologiam Judaeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia impensae, Dresd. 4. Unter den dem ersten Bande angehängten sieben disputationes philologico-sacrae ist die zweite: de seculo hoc et futuro, noch lesenswerth. Auch sein jetzt freilich antiquirtes novum lexicon graeco-latinum in N. T., Lips. 1746, neu edirt 1765 von J. F. Krebs und zuletzt 1799 von G. L. Spohn, das der Verfasser dem früher von ihm selbst noch einmal wieder herausgegebenen Pasor'schen Wörterbuche folgen ließ, repräsentirt einen wesentlichen Fortschritt in der neutestamentlichen Lexikographie.

Vgl. über ihn die bei Meusel a. a. O. S. 392 angegebenen Quellen, außerdem noch H. Döring, die gelehrten Theologen Deutschland's. Neustadt a. d. Orla. Bd. 3. S. 883 ff. H. Mallet.

Scholastica, die heilige Schwester des Benedikt von Nursia, s. Bd II. S. 32.

Scholasticus, s. Scholastische Theologie.

Scholasticus, Johannes, s. Johannes Scholasticus.

Scholastische Theologie. Da die Real-Encyklopädie den einzelnen hervorragenden scholastischen Theologen besondere Artikel widmet, so sind hier nur die allgemeinen Fragen über Ursprung, Wesen, Entwickelungsgang der scholastischen Theologie und die verschiedene Beurtheilung ihrer Bedeutung überhaupt zu erörtern. Man stellt die scholastische Theologie häufig als Theologie des Mittelalters der patristischen, der Theologie der alten Kirche gegenüber. Nun erhält allerdings mit dem Schlusse des patristischen Zeitraums, welcher mit Baur, Neander u. A. an das Ende des sechsten oder den Anfang des siebenten Jahrhunderts, und nicht erst an den Anfang des achten, zu setzen ist, die Theologie einen wesentlich anderen Karakter, und man bezeichnet sie in ihrem Gesammtverlaufe von diesem Zeitpunkte an bis zur Reformation mit Recht als die Theologie des Mittelalters, aber diese nun auch ohne Weiteres die scholastische zu

nennen, iſt deswegen unzuläſſig, weil doch gewiß Theologen, wie Iſidor von Sevilla, Beda, Alcuin, Rhabanus Maurus, Paſchaſius Radbertus, Scotus Erigena ſich unverkennbar unterſcheiden von einem Anſelm, Abälard, Petrus Lombardus, Thomas von Aquino, welchen der Name „Scholaſtiker“ unbeſtritten zukommt, oder müßte man von Scholaſtik im engeren und weiteren Sinne reden, womit nichts gewonnen iſt. Der Urſprung und das Weſen der ſcholaſtiſchen Theologie iſt daher vielmehr nicht nur im Verhältniß zu der Theologie der alten Kirche, ſondern auch zu der Theologie des Zeitraums vom Beginn des 7. bis zum Ende des 11. Jahrh., ſpeziell dem Auftreten Anſelm's zu beſtimmen; dieſer letztere Zeitraum ſtellt eben eine Uebergangsperiode von der patriſtiſchen zur ſcholaſtiſchen Theologie dar. Die Lehrer der alten Kirche tragen den für ſie ganz bezeichnenden Namen der patres, der Erzeuger des Dogma's; ſie haben den Geſammtinhalt des chriſtlichen Glaubens in den mancherlei Lehrſtreitigkeiten und den damit zuſammenhängenden kirchlichen Verhandlungen und durch die darauf gerichtete wiſſenſchaftliche Reflexion zum Dogma, zum formulirten Lehrſatz geſtaltet und unter die Sanktion der Kirche geſtellt, und es iſt am Schluſſe dieſes patriſtiſchen Zeitraums, mit Hagenbach zu reden, das Gebäude der kirchlichen Lehre fertig bis auf den Ausbau einzelner Parthieen. Wie immer auch noch manche Lehrſtreitigkeiten entſtunden und die wiſſenſchaftliche Thätigkeit in der Kirche den Lehrſtoff erweiterte, es war dies doch in der Hauptſache mehr nur ein Fort- und Ausſpinnen der ſchon angeknüpften Fäden, Ziehung von Conſequenzen, als eine materiale Weiterbildung; denn die Produktionskraft war, im Ganzen betrachtet, jetzt an einem Ruhepunkte angekommen, und es folgte auf die ſchöpferiſche Zeit eine vorzugsweiſe erhaltende, aneignende, lernende und formell verarbeitende Periode. Wie dies in der Natur der Sache lag, ſo war es auch noch insbeſondere durch den Gang der Weltgeſchichte im Großen bedingt. Die alte Welt löſte ſich gegen das Ende des erſten Zeitraums mehr und mehr auf durch das Hereindringen neuer, lebenskräftiger, aber noch roher Völker; die alte klaſſiſche Bildung, durch deren Vermittelung die kirchliche Theologie ſich entwickelt hatte, erliſcht mehr und mehr, und das wiſſenſchaftliche Leben überhaupt wird zurückgedrängt. In dieſer Zeit der Auflöſung der alten Welt und der beginnenden Bildung einer neuen war es die Kirche vor Allem, welche die geiſtige Cultur hinüberrettete in eine beſſere Zukunft, aber ſie konnte dies zunächſt nur thun als Bewahrerin des von einer größeren ſchöpferiſchen Vergangenheit überlieferten Schatzes. Der rückwärts, nicht vorwärts gerichtete Blick dieſer Zeit zeigt ſich in dem gelehrten Sammlerfleiß ſo mancher kirchlichen Männer, wie eines Caſſiodor, Iſidor von Sevilla, Beda, in theologiſcher Beziehung ganz beſonders in der ſo karakteriſtiſchen Erſcheinung der Sentenzenſammlungen, d. h. Sammlungen der als Autorität geltenden Ausſprüche der angeſehenen alten Kirchenlehrer über die chriſtlichen Lehren (ſ. unten). Uebrigens regte ſich doch in der abendländiſchen Kirche durch die edlen Bemühungen Karl's des Großen und ſeines Enkels, Karl's des Kahlen, der Anſatz eines neuen theologiſch-wiſſenſchaftlichen Lebens. In der von Karl dem Großen geſtifteten schola palatina und in den verſchiedenen anderen in Deutſchland, Frankreich und England entſtandenen Schulen und Bildungsanſtalten fand das ganze encyklopädiſche Wiſſen jener Zeit, in das ſogenannte trivium und quadrivium zuſammengefaßt, ſeine Pflege und wurde auch zu der Theologie ins Verhältniß geſetzt. Eine beſonders wichtige Stelle nahm aber in dieſer wiſſenſchaftlichen Beſchäftigung die Dialektik ein und erzeugte nicht nur eine neue Regſamkeit auf dem Gebiete der Philoſophie, ſondern auch im Zuſammenhang damit eine gewiſſe geiſtige Selbſtthätigkeit überhaupt, und jene wie dieſe gewannen auch einen beſtimmenden Einfluß auf die Theologie. Man hört bereits Aeußerungen, wie die: daß Manche dem Boëthius, d. h. der Dialektik, mehr glauben wollen, als der heil. Schrift. Beſteht nun dieſe Verbindung der Philoſophie mit der Theologie mehr nur in der Anwendung der Dialektik auf den gegebenen kirchlichen Lehrſtoff, alſo im Formellen der Behandlung, ſo haben wir doch in dieſem Uebergangszeitraum wenigſtens ein glänzendes Beiſpiel einer an die alten Lehrer erinnernden materiellen Verſchmelzung

der Philoſophie mit der Theologie im Syſteme des Johannes Scotus Erigena und zugleich ein glänzendes, wenn auch faſt einziges Beiſpiel ſelbſtſtändiger Produktivität mitten in einer receptiven, ſammelnden und ſofort formell verarbeitenden Zeit. Daß nun aber Scotus Erigena nicht, wie Manche gewollt haben, als Vater der Schalaſtik zu betrachten iſt, haben wir dem beſonderen Artikel über Scotus Erigena zu genauerer Nachweiſung zu überlaſſen, und bemerken hier nur ſo viel: könnte man auch den Scotus Erigena darum, weil er den kirchlichen Lehrſtoff in ein ſyſtematiſches Ganzes verarbeitet und die Vernunft in Verhältniß ſetzt zur Autorität, insbeſondere der Tradition etwa einen Vorläufer der Schalaſtik nennen, ſo zeigt ſich doch die Verſchiedenheit ſeines Standpunktes vom ſcholaſtiſchen, als eine noch viel größere darin, daß er die Bedeutung der Tradition im Ganzen ſo gering anſchlägt, und mit dem kühnen Flug ſeiner Spekulation gar häufig die von der Kirche gezogenen Gränzen der Lehre weit überfliegt; ſein Syſtem iſt, wie Baur treffend gegen Ritter bemerkt hat, mehr philoſophiſch als theologiſch, die Syſteme der Schalaſtiker dagegen ſind nicht philoſophiſch oder nicht ſowohl philoſophiſch als theologiſch, ſofern ſie, wie wir ſehen werden, von dem kirchlichen Dogma als ſchlechthinniger Vorausſetzung ausgehen und daſſelbe nicht, wie Scotus Erigena, ſpekulativ aus einer philoſophiſchen Grundanſchauung heraus im Zuſammenhang conſtruiren, ſondern überwiegend nur durch eine verſtandesmäßige Reflexion zu rechtfertigen ſuchen. Iſt Scotus Erigena weſentlich ein Schalaſtiker, ſo ſind es ein Anſelm, ein Hugo von St. Victor und noch mehr der in ſo Manchem mit Scotus Erigena ſich berührende Thomas von Aquino nicht; ſind es aber dieſe, ſo iſt es jener nicht.

Was wir bisher von der abendländiſchen Kirche geſagt, gilt im Ganzen auch von der morgenländiſch-griechiſchen. In den umfangreichen Lehrſtreitigkeiten der griechiſchen Kirche, welche in dieſen Zeitraum fallen, läßt ſich zwar noch eine gewiſſe dialektiſche Gewandtheit als das Erbtheil einer größeren Vergangenheit erkennen. Im Uebrigen aber zehrte der Cäſareapapismus und die ganze nach Außen gekehrte, in geiſtloſem Formen- und Ceremonienweſen ſich verlierende Richtung die ſchöpferiſche Kraft der Geiſter auf und verwandelte das theologiſche Wiſſen in todte Gelehrſamkeit. Nur der eine Mönch, Maximus Confeſſor († im Jahre 662) hebt ſich, ähnlich wie Scotus Erigena, von Pſeudo-Dionyſius Areopagita angeregt, nach verhältnißmäßig durch eine gewiſſe dogmatiſche Selbſtſtändigkeit und Originalität hervor, wenn gleich ſeine Schriften ziemlich ſchwülſtig ſind. Der berühmteſte Lehrer dagegen, den die griechiſche Kirche aus dieſer Zeit aufzuweiſen hat, Johannes von Damaſcus, iſt kein ſchöpferiſcher Geiſt; er ſammelt in ſeinem Hauptwerke ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως den Lehrſtoff aus den bedeutendſten Auktoritäten ſeiner Kirche und verarbeitet denſelben in ein ſyſtematiſches Ganzes. Wenn man auch ihn als Vater der Scholaſtik bezeichnet hat, ſo konnte ſich das nur darauf ſtützen, daß er einerſeits weſentlich auf die Tradition zurückgeht und andererſeits mit dieſem traditionellen Stoffe dialektiſche Erörterungen verknüpft und ein dogmatiſches Syſtem bildet, allein er iſt, wie ich in meinem Artikel über Johannes von Damaſcus (Real-Encykl. Bd. VI. S. 739) bereits gezeigt habe, nicht Scholaſtiker im vollen Sinne des Wortes, weil er die dialektiſch-rationelle Behandlung des Stoffes nicht vollſtändiger durchführt und namentlich das methodiſche, ſyllogiſtiſche und ſchematiſirende Verfahren der vollendeten Schalaſtik entbehrt, während bei ihm vielmehr das Intereſſe für den Stoff das für die wiſſenſchaftliche Form weit überragt. Noch weniger kann der in ſeiner Zeit allerdings ſehr hervorragende Patriarch Photius von Conſtantinopel (ſ. d. Art.) mit der ſpäteren Scholaſtik zuſammengeſtellt werden. Er ſucht als Theolog ſich möglichſt der Art der alten griechiſchen Kirchenlehrer anzunähern, und bildet in dieſem ſtrengen ſich-Anſchließen an die alten Auktoritäten und in dem vorzugsweiſe gelehrten Karakter ſeiner Theologie „das Prototyp des Griechenthums, wie es ſich von nun an im Mittelalter kirchlich und wiſſenſchaftlich fixirt hat“ (ſ. d. Art. über „Photius“), unterſcheidet ſich aber eben dadurch auch von der abendländiſchen Schalaſtik. Während nun aber das wiſſenſchaftliche Leben in der

griechischen Kirche während des 10. und 11. Jahrhunderts fast ganz abstirbt und in der abendländischen das Dunkel des 10. Jahrhunderts nur durch wenige Lichtstrahlen theologischer Gelehrsamkeit erhellt wird, beginnt hier um die Mitte des 11. Jahrhunderts im Zusammenstoß Berengar's und Lanfranc's (s. die Artt.) über die Transsubstantiationslehre das Vorspiel der eigentlichen Scholastik, sofern Lanfranc, obwohl selbst auch dialektisch gebildet, und die Dialektik anfänglich auch auf die Theologie anwendend, dem Berengar gegenüber sich ganz auf den Standpunkt der Tradition zurückzieht, dieser aber das Recht der Vernunft der Auktorität gegenüber vertheidigend, nur das als christliche Wahrheit gelten lassen will, was sich auch dialektisch begründen und rechtfertigen lasse. Damit war nun das Princip angedeutet, welches die nun sich eröffnende neue Periode theologischer Wissenschaft kharakterisirt, die Periode der Scholastik, an deren Spitze man in der neueren Zeit gewöhnlich und mit vollem Recht den Anselm, Erzbischof von Canterbury, stellte, sofern er jenes Princip zuerst mit dem vollsten Bewußtseyn seiner Bedeutung und Berechtigung nicht nur ausgesprochen, sondern auch in großartiger Anwendung in's Werk gesetzt hat. Dieses Princip und Wesen der Scholastik haben wir nun aber genauer zu bestimmen.

Der Stoff, mit welchem die scholastische Theologie sich beschäftigt, ist das von der Kirche erzeugte und sanktionirte Dogma, die traditionelle christliche Lehre. Es sind wenigstens in Vergleich mit dem ersten schöpferischen Zeitraum der Dogmengeschichte weniger materielle Erweiterungen, welche der kirchliche Lehrbegriff durch die wissenschaftliche Thätigkeit der Scholastik erfährt. Gelangen auch einige Dogmen, wie das vom Werke Christi und den Sakramenten, nun erst zu vollständigerer materieller Entwickelung, so sind doch auch davon schon die Grundlinien im Wesentlichen vorhanden gewesen. Bezeichnend ist es in dieser Beziehung auch, daß in dieser ganzen scholastischen Periode bis zur Reformation keine Lehrstreitigkeiten, öffentliche Verhandlungen und Entscheidungen von Synoden in der Art und von der durchgreifenden Bedeutung mehr stattfanden, wie in der alten Kirche. Die Thätigkeit der scholastischen Theologen war daher überwiegend eine formelle, die Aufgabe, welche sie sich stellten, die: das gegebene Dogma mit dem Denken und für das Denken zu verarbeiten, den Zusammenhang der Lehren und ihre Gründe mittelst einer durchgreifenden wissenschaftlichen Reflexion zu erörtern, „den Glauben in's Wissen zu erheben". Die Scholastiker sind wesentlich nicht mehr patres, Erzeuger des Dogma's (obwohl die katholische Kirche noch einzelne dahin zu rechnen geneigt ist), sondern doctores et magistri, was auch schon in dem Namen „Scholastiker" lag. Das Wort σχολαστικὸς bezeichnet in der späteren Gräcität einen, der mit den Wissenschaften sich beschäftigt, wie bei Epiktet (Arrian), einen solchen, der dem Studium der Philosophie sich ergeben hat; und ebenso wird bei Petronius im Satyricon das lateinische Wort scholasticus von Schülern gebraucht, aber auch von Lehrern; von Rednern und Lehrern der Beredtsamkeit bei Suet. Rhetor. 6. Plinius epist. II, 3. Quinctilian de causis corrupt. eloq. cap. 35., sofort auch von Gelehrten und wissenschaftlich Gebildeten überhaupt, Sulp. Sever. Dialog. I, 9. Hieronymus etc., namentlich in einer bezeichnenden Stelle der pseudo-augustinischen principia dialectic. cap. 10. nam cum scholastici non solum proprie sed et, primitus dicantur qui adhuc in schola sunt, omnes tamen, qui in litteris vivunt, nomen hoc usurpant. Scholastici hießen daher schon im carolingischen Zeitalter die Vorsteher der Dom- und Klosterschulen, wie auch andere Lehrer der Wissenschaften an den verschiedenen Bildungsanstalten; so wird z. B. der nächste Vorläufer der Scholastik, Berengar, als Vorsteher der Domschule in Tours scholasticus genannt; man vergleiche weitere Nachweisungen bei Du Cange (Dufresne), lexic. mediae et infim. latinitatis sub voce: scholasticus, und Tribbechovius de doctoribus scholasticis ed. Heumann, p. VI. und p. 2—7. Man hat daher die Scholastik auch häufig bezeichnet als den Fortgang von der Kirche zur Schule, und noch näher als Uebergang von der niederen Schule in die höhere, durch welchen die Theologie zur Universitätswissenschaft wurde. Darin liegt unmittelbar,

doß das Intereſſe des Wiſſens am Dogmo nun das herrſchende wurde im Unterſchied von dem religiöſen der alten Kirche, vermöge deſſen man den Inholt und die Wohrheit des Glaubens um des Glaubens willen zum Bewußtſeyn und Ausdruck zu bringen ſuchte. Mon darf ober dieſen Unterſchied nicht zu excluſiv foſſen, ols ab dos theoretiſche Intereſſe gonz ſelbſtſtöndig gehegt und „die Erkenntniß rein zum Selbſtzweck gemocht“ worden wäre (Hoſſe). Die Schaloſtiker ſind allerdings doctores, ober doch immerhin doctores ecclesiae, und die ſcholoſtiſche Theologie ſtellte ſich ols Wiſſenſchaft der Schulen und Univerſitäten nicht nur neben die Kirche, ſondern orbeitete auch für die Kirche, im Intereſſe ihrer Lehre, und der Rechtfertigung derſelben. Freilich, wenn einmol dos Denken ſo mächtig angeregt wor, konnte es auch, ſo weit dies äußerlich und innerlich möglich wor, über dit gegebenen Schranken hinausgreifen und ſich ſelbſtſtändiger bewegen, und dies um ſo mehr, do die ſcholoſtiſche Wiſſenſchoft nicht nur ols Theologie, ſondern ouch ols Philoſophie ſich entwickelte, und beides meiſt von denſelben Gelehrten gepflegt wurde. Dies führt uns von ſelbſt auf die genouere Beſtimmung des Korokters der wiſſenſchoftlichen Behondlung des Gloubensſtoffes in der ſcholaſtiſchen Wiſſenſchoft. Man hot die Scholoſtik öfters geradezu für ein ſpekulotives Erkennen des chriſtlichen Glouben, für eine Philoſophie des Chriſtenthums erklärt, ſo nomentlich kotholiſche Hiſtoriker, wie wenn Möhler (geſommelte Schriften, Bd. 1. S. 129) die Scholoſtik den vom Ende des 11. bis zum Anfang des 16. Johrhunderts douernden Verſuch nennt, das Chriſtliche ols rotionol und das wohrhoft Rotionole ols chriſtlich zu erweiſen, womit dos Bemühen ſich nothwendig vereint hobe, klor, ſcharf und beſtimmt die Begriffe der chriſtlichen Lehren feſtzuſetzen. Stondenmoier in ſeiner Schrift: Scotus Erigena, Bd. 1. S. 446, bezeichnet ols das Weſen der Scholoſtik die enge Verbindung der Religion und Philoſophie; hier ſey Philoſophie Theologie und Theologie Philoſophie; man habe ſo wenig geglouht, doß dos begreifende Erkennen der Theologie nochtheilig ſey, doß man es für weſentlich zur Theologie ſelbſt gehalten habe. Dieſe Anſicht enthält bis ouf einen gewiſſen Grod ollerdings Wohrheit, do ſchon der Anführer der Scholoſtik, Anſelm, dos eigentlich ols ſeine Aufgobe hinſtellt, durch die reine Denknothwendigkeit dos ols wohr zu erkennen, was der Glouhe bekennt und bekennen muß, rationabili necessitate intelligere, esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit, jo ſelbſt Richord von St. Victor will, mon ſolle quod tenemus ex fide, ratione apprehendere et demonstrativae certitudinis attestatione firmare. Eben ſo könnte mon ſich darouf berufen, doß die bedeutendſten Scholoſtiker wenigſtens bei einzelnen Lehren ſich nicht nur mit einer formol logiſchen Behandlung begnügen, ſondern den ſpecifiſchen Inholt derſelben, freilich oft im Widerſpruche mit der von ihnen ousgeſprochenen Vorousſetzung ihrer reinen Unbegreiflichkeit ſpekulotiv zu denken und zu begreifen ſuchen; ollein dos reicht doch nicht hin, um die Behouptung zu rechtfertigen, die Scholoſtik ſey dos Beſtreben, das Chriſtliche ols rotional und das Rotionale ols chriſtlich zu erweiſen, ſie ſey die Einheit von Philoſophie und Theologie; denn dozu würde vor Allem gehören, doß die Philoſophie im Unterſchiede von der Theologie und im Verhältniß zu ihr wirklich Philoſophie ſey und ſeyn dürfe, d. h. doß das Denken in der Unterſuchung des Inhaltes und der Wahrheit des Glaubens wie bei jedem onderen Wahrheitskraffe ſeiner eigenen inneren Nothwendigkeit folgen dürfe. Selbſt kotholiſche Theologen müſſen bekennen, „es ſey immer ein Mongel, eine Unvollkommenheit geweſen, doß die Philoſophie in der Scholoſtik nicht ols eigene, ſelbſtſtändige Wiſſenſchoft neben der Theologie zugeloſſen wor“, vergl. Kuhn, kothol. Dogmotik Bd. 1. S. 407. 2te Aufl. — Die Scholoſtik geht nicht nur von der ollgemeinen Vorousſetzung ous, doß der Glouhe, und zwor wie die Kirche ihn bis ouf's Einzelne hinous ols Dogmo feſtgeſtellt hot, obſolute göttliche Wahrheit ſey, ſondern noch weiter von dem Axiom, doß dieſe Wahrheit ſchlechthin nur ouf der Auktorität der Kirche und Trodition ruhe und eben dorum die menſchliche Vernunft ols dieſe in den Inhalt dieſer Wohrheit nicht eindringen und ihn ous ihren

Principien beurtheilen und begreifen könne, oder die abſolute Transſcendenz des Dogma über alles menſchliche Erkennen iſt das karakteriſtiſche Merkmal der ſchalaſtiſchen Theologie, ſie kann eben darum nicht eins ſeyn und ſeyn wollen mit einer Philoſophie, die ein „begreifendes“ ſpekulatives Erkennen wäre und ſeyn wollte. Ein ſpekulativ begreifendes Erkennen geht nicht nur von dem Grundſatze der *realen* Erkennbarkeit des Gegenſtandes aus, ſondern es will von dem Princip aus, welches es aufſtellt oder ergreift, die allmählich herangewachſene und gleichſam ſtarr gewordene Maſſe empiriſch gegebener Lehrſätze wieder flüſſig machen und mit dem Princip, mit der Idee, welche in ihnen ſich ausgeprägt hat, vergleichen, eben damit aber auch das empiriſch gegebene Wiſſen nicht nur einfach beſtätigen, ſondern es auch reinigen, läutern und fortbilden zu einer in ſich zuſammenhängenden, das Weſen des Gegenſtandes durchdringenden Erkenntniß. Das iſt aber nicht möglich, wenn der Wahrheitsſtoff bis in's Einzelnſte hinein unantaſtbar gleichſam kananiſirt und das Ziel, an welchem das Denken ankommen ſoll, ſchlechthin vorausbeſtimmt iſt. Man kann nun freilich auf der anderen Seite doch auch wieder ſagen, wie Hegel in der Geſchichte der Philoſophie Bd. III. S. 151: „Philoſophie und Theologie haben hier als eins *gegolten* und ihr Unterſchied mache aber den Uebergang in die moderne Zeit aus; als man nämlich meinte, daß für die denkende Vernunft etwas wahr ſeyn könne, was es nicht ſey für die Theologie; im Mittelalter dagegen liegt zu Grunde, daß es nur Eine Wahrheit ſey.“ Allein es findet dies eben nur darum ſtatt, weil man die Philoſophie als ein begreifendes Erkennen des Glaubens im Princip verwarf, aber die Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Theologie im Weſentlichen nur als formal-logiſche Verarbeitung des gegebenen Wahrheitsſtoffes betrachtete und betrachtet wiſſen wollte. Die Philoſophie beſteht alſo hier zunächſt nur in der Reflexion des abſtrakten Verſtandes, welche den Inhalt der einzelnen Dogmen analyſirt, durch Definitionen, Diſtinktionen und Quäſtionen aller Art genauer beſtimmt und ſofort ihn durch Argumente für und wider, beſonders aber durch ein ſyllogiſtiſches Verfahren, das von einer gegebenen Wahrheit auf eine andere zu kommen ſucht, begründet, endlich durch eine ſchematiſirende Verknüpfung der einzelnen Lehren ein Ganzes, ein gewiſſes Syſtem herzuſtellen ſucht. Dazu kommt aber noch weſentlich, daß nicht nur im Allgemeinen das Verhältniß der Vernunft und Philoſophie zur Offenbarung durch Gränzbeſtimmungen feſtgeſetzt wird, ſondern auch im Einzelnen gezeigt wird, wie weit die Philoſophie von ihrem Standpunkte komme, was ſie erreichen und begreifen könne, und was dagegen nur allein aus der Offenbarung als Wahrheit entnommen werden könne. Durch dieſes formal-logiſche Verfahren einerſeits und die genaue Abgränzung der Competenz der Philoſophie und Offenbarung will die Schalaſtik allerdings die Einheit von Philoſophie und Theologie in ihrem Sinne herſtellen und die Wahrheit als die *eine*, als eine in ihren verſchiedenartigen Beſtandtheilen doch vollkommen zuſammenſtimmende nachweiſen. Dieſe Einheit und Harmonie beruht aber zuletzt auf dem Supremat der Theologie und dem nur untergeordneten und dienenden Verhältniß der Philoſophie (philosophia ancilla theologiae), womit aber nicht geſagt ſeyn ſoll, daß nicht dieſe ſchalaſtiſche Philoſophie wenigſtens in der Sphäre, welche mit der Theologie ſich nicht unmittelbar berührte, wenigſtens zu berühren ſchien, ſich freier und ſelbſtſtändiger bewegen konnte und wirklich auch bewegte. Für dieſes bisher bezeichnete Weſen der Schalaſtik iſt beſonders karakteriſtiſch die Bedeutung, welche ſie dem Syllogismus zuerkannt hat. Anſelm meint mit dieſem Syllogismus für ſich allein ſchon die rationabilis necessitas der Glaubenswahrheit begründen und ſo ein wirkliches Wiſſen von ihr gewinnen zu können. Allein wie es in der Natur des Syllogismus liegt, daß er nur das formale Verhältniß gewiſſer gegebener Begriffe beſtimmt, aber über die innere Wahrheit und Nothwendigkeit derſelben nichts entſcheidet, ſo iſt an den berühmten Proben dieſer von Anſelm befolgten Methode, an ſeinem ontologiſchen Beweiſe und an ſeiner Entwickelung der Satisfaktionslehre leicht zu erkennen, daß Anſelm, ſo weit er demonſtrativ verfährt, die zu begründenden Lehren nicht aus Vernunftnothwendigkeit ableitet, ſondern ihren Inhalt als gege-

benen eigentlich vorausgesetzt, obwohl nicht geläugnet werden kann, daß Anselm diesen logischen Formalismus oft überschreitet und im Einzelnen wenigstens wirklich zu einer spekulativen Begründung sich erhebt, ohne jedoch sich darüber und überhaupt über das Wesen theologischer und philosophischer Erkenntniß und ihr Verhältniß zu einander vollkommen klar zu werden, sonst müßte er ja auch erkannt haben, daß es vielmehr gerade dem Wesen des Syllogismus widerspricht, mit ihm eine Brücke vom Creatürlichen in das Gebiet des Göttlichen schlagen und damit des Wesens und der Wahrheit des letzteren sich versichern zu wollen. Diese Einsicht ist auch den nachfolgenden Scholastikern mehr und mehr aufgegangen; sie haben je weiter herab, destomehr, auf die Möglichkeit das Uebersinnliche mittelst der demonstratio zu begründen und auf die Möglichkeit einer rationabilis necessitas, einer Erkenntniß und schlechthin gewissen Erkenntniß der Nothwendigkeit der Glaubenswahrheiten verzichtet und „den anfangs zu hohen und zu kühnen Flug dahin ermäßigt" (Baur), sich mit der Nachweisung des possibile und conveniens und des mehr oder weniger Wahrscheinlichen zu begnügen; vgl. Jul. Müller, Gedanken über Glauben und Wissen (deutsche Zeitschr. 1853. S. 158); so es hat sich die Verknüpfung von Theologie und Philosophie und die vorausgesetzte Einheit von Glauben und Wissen, von welcher die Scholastik anfänglich ausging, zuletzt sogar in eine völlige Trennung von Theologie und Philosophie, in eine reine Entgegensetzung von Glauben und Wissen aufgelöst. Dieses Ende entspricht aber vollkommen dem Anfang und ist die einfache und nothwendige Folge des von vorne herein eingenommenen Standpunktes. Man *wollte* den Glauben in das Wissen erheben, aber man *kannte* es nicht, weil der Begriff vom Glauben, um es so auszudrücken, zu hoch und der vom Wissen zu niedrig genommen war, als daß eine wahre innerliche Vermittelung von beiden möglich gewesen wäre; so mußte man sich am Ende bekennen, daß man trotz alles Apparates eine Erkenntniß vom Glauben zu gewinnen, eine solche doch nicht gewonnen hatte, ja gar nicht gewinnen könne. Der Grundmangel der Scholastik, durch welchen sie ihren Untergang fand, ist also, daß sie gerade das nicht ist und wesentlich nicht ist, was sie nach der oben angeführten Meinung mancher rothalischer Theologen seyn soll, ein spekulatives und begreifendes Erkennen der christlichen Wahrheit, und alle Fehler und Schwächen der scholastischen Theologie, welche man ihr mit Recht zur Last legt, gehen aus jenem Grundmangel hervor. Indem man aber den Grundmangel der Scholastik darin findet, daß sie zu wenig ein wirklich spekulatives Erkennen gewesen ist, nimmt man keineswegs, wie es scheinen könnte, einen dem Supremat des Glaubens geradezu entgegengesetzten Supremat des Wissens, eine sich schlechthin über die Theologie stellende Philosophie in Anspruch, sondern man will damit nur sagen, daß die Scholastik bei allem Bemühen und Scheine einer principiellen Begründung, doch in Wahrheit nicht in die Tiefe der letzten Principien zurückgeht und sie mit aller Strenge, Schärfe und Unbefangenheit begründet, und dann von ihnen aus die gedankenmäßige Reproduktion des Glaubens durch eine organisch-genetische Methode sich selbstständig entwickeln läßt. Die fides praecedens intellectum, von welcher die Scholastik als Basis ausgeht, ist nicht nur der Glaube, wie er als Lehre in der Schrift enthalten ist, und der Glaube, wie er in der religiösen Erfahrung des Einzelnen lebendig ist, sondern er ist auch und ist noch viel mehr der formulirte Glaube, das Dogma mit allen seinen kirchlich sanktionirten einzelnen Bestimmungen. Die Scholastik begründet nun zwar auch in ihrer Weise die Auktorität der Schrift (vgl. Thomas, Duns Scotus) und stellt sie gewissermaßen an die Spitze, aber es kann doch kein Streit seyn, daß ihr „faktisch und praktisch zuletzt doch Alles auf der Auktorität der Kirche und Tradition ruht." Für diese Auktorität der Kirche und Tradition aber wird zwar wohl auch ein Beweis versucht, sie wird aber doch überwiegend als einfaches Axiom vorausgesetzt, und so weit eine Begründung stattfindet, geschieht sie in einer so äußerlichen und empirischen Weise, daß dieselbe nicht als eine innere, aus dem Wesen des Christenthums und aus der religiösen Natur des Menschen folgende Nothwendigkeit begriffen ist, wird ja doch auch die Auktorität der Schrift

überwiegend in einer solchen äußerlichen Weise, vor Allem durch den Wunderbeweis fundamentirt. Nicht der Auktoritätsstandpunkt schlechthin ist es daher, woraus die Unvollkommenheit der Scholastik entspringt, sondern das, daß die Auktorität der Kirche und Tradition das Alles beherrschende Axiom ist, und daß diese Auktorität, wie es nicht anders seyn konn, in einer so äußerlichen, ungeistigen und exklusiven Weise auftritt, in ihrem schlechthin wunderhaften Karakter mit überwältigender Macht die Geister nur bindet, statt sie auch zu lösen und sie darum im Gebiete der religiösen Erkenntniß ebenso zur Rechtlosigkeit und Unfähigkeit verdammt, wie sie im religiösen Leben das Individuum an das äußerliche Joch der Kirche kettet, und die innerliche Freiheit in Christus zerstört. Indem nun aber diese gewaltige Auktorität den Schild über das Ganze wie das Einzelne hinhält, ist ein wahrhaft principieller Anfang und ein methodischer Fortgang der Erkenntniß, ein Erkennen im Ganzen und aus dem Ganzen unmöglich gemacht; es bleibt nichts übrig, als die Herrschaft der Verstandesreflexion, welche am Einzelnen sich zerarbeitet; nicht um die ratio des Ganzen kann es sich handeln, wie Baur treffend bemerkt hat, sondern nur um die rationes im Einzelnen; die Scholastiker, sagt J. Müller a. a. O. S. 168, zersplittern ihre trefflichsten Gedanken, statt sie aus ihren Wurzeln organisch zu entwickeln, durch die unendliche Beweglichkeit des reflektirenden Scharfsinnes in ein Vielerlei der Beziehungen und möglichen Gesichtspunkte, so daß man den Wald vor den Bäumen nicht mehr sieht. In gleichem Maße, in welchem es dem Denken verwehrt ist, in die Tiefe und in die Einheit zu dringen, wirft es sich in dem Vielen und Einzelnen herum; daher die unersättliche Sucht der Scholastiker, bei jedem Lehrsatze eine unendliche Reihe von Fragen, von Gründen und Gegengründen, Definitionen, Distinktionen, Syllogismen und Corollarien zusammenzuhäufen; weil sie die letzten Principien nicht bewegen und dann von ihnen nur das Einzelne prüfen und beziehungsweise umgestalten darf, entschädigt sie sich damit, viel zu fragen und Kleinliches und Abgeschmacktes zu fragen und zu sagen; sie muß grübeln, weil sie nicht denken darf; sie sucht ihre Meisterschaft in der Filigranarbeit, mit welcher sie das Dogma umspinnt, und ihren Triumph in den Kunststücken eines unfruchtbaren dialektischen Scharfsinnes, weil sie nicht das Dogma selbst fortbilden und ein Neues auf dem Acker der religiösen Erkenntniß pflügen darf. Damit hängt weiter auch zusammen, daß bei allem Scheine von Methode und Zusammenhang das Verfahren der Scholastiker häufig so unmethodisch und abrupt ist, durch die oft ganz zufällig dazwischen geschobenen dialektischen Erörterungen, die vom Zusammenhange abliegen und ebenso willkürlich angeknüpft als wieder abgebrochen werden, zum mäandrischen Labyrinthe wird, aus welchem man sich oft kaum mehr herausfindet, oder zu einem Penelopegewebe, bei welchem trotz alles Apparates des Denkens dieses selbst nicht von der Stelle rückt. Endlich ist auch das Sichdurchkreuzen verschiedener Standpunkte selbst bei solchen Scholastikern, die sich vor andern durch Consequenz des Denkens hervorthun, zwar allerdings zunächst aus den innern Widersprüchen zu begreifen, welche in dem zu rechtfertigenden Dogma selbst liegen, aber ebenso auch und ebendarum auch aus der Unmöglichkeit eines wahrhaft principiellen und consequent fortschreitenden Denkens in Folge der Gebundenheit durch die Autorität im Ganzen und Einzelnen. Es wäre nun aber freilich ungerecht, wenn man nur diese Schattenseiten in's Auge fassen und darnach, wie oft geschieht, die Scholastik allein beurtheilen und verurtheilen wollte; denn dieser im Einzelnen arbeitende logische Scharfsinn hat doch auch dazu gedient, eben dieses Einzelne genauer zu beleuchten und eine Reihe von Fragen in Bewegung zu setzen, welche für die wissenschaftliche Erkenntniß des Dogmas von wirklicher Bedeutung sind; und es ist gewiß bemerkenswerth, wie die tiefer eindringende theologische Wissenschaft wieder auf viele Fragen der Scholastik zurückgeführt worden ist, welche die leichter geschürzte und obenhin fahrende Dogmatik des 18. und selbst auch noch des 19. Jahrhunderts als nutzlose Subtilitäten beseitigt hatte. Nur darf man darum nicht meinen, jene Schattenseiten des im Einzelnen sich zerarbeitenden und grübelnden Scharfsinnes

ſehen nur eine zufällige Erſcheinung in der ſchalaſtiſchen Theologie, nur auf Rechnung äußerer Verhältniſſe zu ſchreiben oder dieſem und jenem ſcholaſtiſchen Theologen einzeln und perſönlich zur Laſt zu legen, während ſie doch, im Ganzen betrachtet, angeborene Fehler, aus dem ganzen Standpunkt ſelbſt ſich nothwendig entwickelnde Gebrechen ſind. Ebenſo iſt auch bereits anerkannnt warden, wie die ſcholaſtiſche Theologie darin häufig beſſer iſt als ihr Princip, daß ſie den logiſchen Formalismus durchbricht und in das Innere der chriſtlichen Wahrheit denkend eindringt, manche wahrhaft ſpekulative Idee hinwirft und fruchtbare dogmatiſche Gedanken hervorbringt, welche den Schatz der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des chriſtlichen Glaubens wirklich vermehren. Aber auch dies eben nur im Einzelnen, ohne daß damit eine Läuterung und Fortbildung im Ganzen gewonnen und eine neue Stufe in der Erkenntniß des chriſtlichen Glaubens überhaupt, eine neue Geſtalt des Dogmas ſelbſt erreicht würde, wie dies nachher durch die Reformation geſchehen iſt. Im Gegentheil bleibt das kirchliche Dogma gleichſam eine in ſich abgeſchloſſene überſinnliche Welt, vor welcher die endliche Vernunft immer wieder die Segel ſtreichen muß, ſo oft ſie auch den Anlauf nimmt, dieſelbe für ſich zu erobern. Dieſer Widerſpruch aber, etwas glauben zu ſollen und doch nicht erkennen zu dürfen, es denken zu ſollen und zu wollen und doch nicht innerlich in daſſelbe eindringen zu dürfen und zu können, treibt zuletzt dahin fort, daß der Geiſt am Gegenſtande des Wiſſens, dem Glauben ſelbſt, irre wird und das ſchlechthin Uebervernünftige, das gleichwohl das Rationale ſeyn ſoll, vielmehr als das Irrationale erkennt und die Auktorität, mit welcher es gedeckt wurde, als grundloſe Anmaßung verwirft. Wie man aber den Grundmangel der Scholaſtik, von der einen Seite betrachtet, darin zu ſuchen hat, daß ſie zu wenig Wiſſen, nämlich wahres Wiſſen, iſt, ſo kann man und muß man von der andern Seite auch wieder ſagen, daß ſie zu viel Wiſſen und nur Wiſſen iſt, daß ſie auf dieſe ganze dialektiſche Behandlung des Glaubens einen viel zu hohen und einſeitigen Werth legt, indem ſie die Theologie, ſofern ſie Wiſſenſchaft iſt, als der Philoſophie gleichartig betrachtet, wenigſtens behandelt, und ihre Vollkommenheit wenigſtens von vornherein nach dem Maßſtabe der Philoſophie, und überdies einer ſelbſt nach ſehr mangelhaft gedachten Philoſophie, abmißt, ohne auch zu vollkommen klarer Erkenntniß davon zu gelangen, daß das Wiſſen in der Religion nicht ſchlechthin dieſelbe Bedeutung und Abzweckung haben kann, wie in der Philoſophie, und daß insbeſondere nicht nur die ſubjektive Ueberzeugung von der Wahrheit des Glaubens keineswegs bloß von der theoretiſchen Einſicht abhängt, vielmehr primitiv von der an der heiligen Schrift ſich bildenden innern religiöſen Erfahrung, ſondern auch die Theologie als Wiſſenſchaft von der Wahrheit des Glaubens nicht zum Ziele kommen und ihren eigenthümlichen Zweck erfüllen kann mit logiſch-dialektiſchen Operationen allein, ohne daß ſie auch das eigenthümliche Weſen der Religion im Auge hat und von der damit gegebenen Baſis der Ueberzeugung ausgeht. Es iſt nun aber merkwürdig zu ſehen, wie die ſchalaſtiſche Theologie doch bis auf einen gewiſſen Grad zur Erkenntniß dieſes ihres Mangels gekommen iſt und ihn in verſchiedener Weiſe zu verbeſſern ſuchte, ohne ihn aber vollſtändig überwinden zu können, eben ſofern ſie doch Scholaſtik war und blieb. Wenn ſchon Alexander von Hales die Theologie von der Philoſophie dadurch unterſcheidet, daß jener die certitudo experientiae im Unterſchied von der certitudo speculativa der Philoſophie zukomme und die Theologie lieber eine sapientia als eine scientia genannt wiſſen will, wenn ferner Duns Scotus und nach ihm Durandus a Sancto Porciano die Theologie als eine praktiſche Wiſſenſchaft beſtimmen, deren Endzweck das Handeln, das die Seligkeit ſich erwerbende menſchliche Thun ſey, ſo iſt das dem Weſen der Schalaſtik, wie richtig es auch an ſich ſeyn mag, wieder ſo entgegengeſetzt, daß man allerdings in dem immer entſchiedeneren Heraustreten ſolcher Anſichten mit Baur nur ein Zeichen der beginnenden Selbſtauflöſung der Schalaſtik ſehen kann, allein weit gefehlt, daß dieſe Anſichten wirklich einen reinigenden und umbildenden Einfluß auf den ganzen Karakter der ſcholaſtiſchen Theologie gewännen, ragen gerade manche Vertreter

derſelben, wie Alexander van Hales und noch mehr Duns Scotus, hervor durch eine auf die Spitze getriebene logiſch-dialektiſche Behandlung der Glaubenslehren. Viel wichtiger und bedeutſamer in der genannten Beziehung iſt die Myſtik des Mittelalters (vgl. Hagenbach, über die Scholaſtik und Myſtik des Mittelalters, in Illgen's hiſt.-theolog. Zeitſchrift 1842, 1. und Liebner, Huga a Sancto Victare). Wenn man van der ſcholaſtiſchen Theologie im engern und ſtrengern Sinne reden will, ſo muß man freilich eigentlich die Myſtik und myſtiſche Theologie, ſofern ſie weſentlich von jener verſchieden iſt, von der Betrachtung ausſchließen. Allein nicht nur iſt die Entwicklung beider, der ſchalaſtiſchen Thealagie im engern Sinne und der myſtiſchen ſo in einander verflachten, daß man das Karakteriſtiſche beider nur in ihrem Verhältniſſe zu einander ganz verſtehen kann, ſondern beide werden auch wieder mit einander verbunden nicht nur obgleich ſie Gegenſätze, ſondern gerade weil ſie es ſind und durch ihre Combinatian eine Ausgleichung ihrer entgegengeſetzten Mängel und Einſeitigkeiten gewonnen werden zu können ſchien; endlich nimmt diejenige mittelalterliche Myſtik, welche ſich innerhalb der Schranken der kirchlichen Orthadoxie hält, bei allem Unterſchied dach auch an manchen Eigenthümlichkeiten, namentlich an manchen Mängeln der ſcholaſtiſchen Thealogie Theil, daher wir auf das allgemeine Weſen und die Stellung der mittelalterlichen Myſtik hier dach noch etwas näher eingehen müſſen, dabei zugleich auf den Artikel „Myſtik“ verweiſend. Man kann ſagen, die Myſtik gehe wie die Scholaſtik van dem Beſtreben aus, in den Grund alles Seyns nnd Lebens einzudringen und die chriſtliche Wahrheit, welche als Dagma der Kirche gegeben iſt, zu einem innern Beſitze des Geiſtes zu machen. Aber die Myſtik unterſcheidet ſich von der Schalaſtik dach, genauer angeſehen, in dem Ziele, das ſie ſich ſetzt und in dem Wege, den ſie einſchlägt. Die Myſtik geht nämlich meiſt nicht nur von einem Intereſſe des Wiſſens, ſondern von einem Intereſſe der Frömmigkeit ſelbſt, dem Intereſſe der unmittelbaren perſönlichen Vereinigung, der innigſten geiſtigen Lebensgemeinſchaft mit Gatt aus, und iſt als Thearie eine methadiſche Anweiſung, dieſes Ziel zu erlangen. Sofern ſie aber als myſtiſche Thealagie dach auch ein Wiſſen anſtrebt, ſall dieſes ein unmittelbares, ein in Gefühl und innerer Anſchauung zu gewinnendes Wiſſen van Gatt und dem Göttlichen ſeyn, nicht ein vermitteltes und ſyſtematiſches Wiſſen. Darum verſchmäht und verwirft ſie den Weg einer durch Definitionen und Syllagismen ſich hindurchwindenden Dialektik und will das Organ eines unmittelbaren Innewerdens des Göttlichen zur Wirkſamkeit bringen durch einen ſittlich-religiöſen Proceß, durch eine ſittlich-religiöſe Reinigung und Erhebung. Darum liegt nun ein unverkennbares Verdienſt dieſer Myſtik im Gegenſatze zu der Schalaſtik darin, daß ſie einer richtigeren Anſicht vom Weſen und Seyn der Religion in der unmittelbaren innern Lebenserfahrung und ebendamit auch einer richtigeren Anſchauung van dem eigenthümlichen Standpunkte der Thealagie im Unterſchiede van der Philoſaphie den Weg bahnt, daß ſie die Maßloſigkeit und das eitle Selbſtvertrauen einer einſeitigen Verſtandesdialektik im Gebiete der religiöſen Wahrheit, die curiositas immiscens positiones extraneas vel doctrinas terminis philosophicis obumbratas (Gerson) zurückweiſt, der endloſen Zerſplitterung der Begriffe in der Schalaſtik, ihre religiöſen Tatalanſchauungen, das Eine in dem Vielen, gegenüberſtellt. Allein dieſe Myſtik und myſtiſche Theologie bleibt zunächſt darin noch ganz ſcholaſtiſch, daß ſie, wie die Scholaſtik, ohne Weiteres van der Grundvarausſetzung der Wahrheit des kirchlichen Dagmas ausgeht und nun das in der Kirche Geglaubte auf ihrem eigenthümlichen Wege zu ſubjektiver Gewißheit erheben zu können meint und verſpricht, daß ſie ferner, indem ſie die religiöſe Wahrheit als ſolche im unmittelbaren Gefühl und in der innern Anſchauung ergreifen will, auf ein wirkliches Erkennen und ein denkendes Erkennen nicht nur faktiſch, ſondern auch grundſätzlich verzichtet. Gerade dieſer Dualismus, das Ueberſchwängliche, Unbegreifliche nicht begreifen und es doch unmittelbar im Geiſte beſitzen zu wallen, iſt für die meiſten, wenn auch nicht alle, Erſcheinungen der mittelalterlichen Myſtik ganz karakteriſtiſch. Ebendarum trifft in dieſem Reſultate

dieſe Myſtik auch mit der tranſcendenten Metaphyſik der Scholaſtik zuſammen; denn was man nur im unmittelbaren Gefühl und in der unmittelbaren inneren Anſchauung ſoll ergreifen und als Wahrheit beſitzen können, nicht aber auch heraus- oder hereinarbeiten kann und ſall in den ſelbſtbewußten Gedanken, das iſt und bleibt, ſo viele Brücken man auch mit dem religiöſen Gefühl und der religiöſen Phantaſie ſchlagen mag, doch ſeinem innerſten Weſen nach dem Geiſte fremd und äußerlich. Die Combination der Scholaſtik und Myſtik, wie ſie manche mittelalterliche Theologen verſuchten, fallte und wollte zwar durch Ergänzung der entgegengeſetzten Unvollkommenheit und Einſeitigkeit einen Fortſchritt erzielen; es wird ſich aber unten zeigen, daß jene Combinatian bei manchen Scholaſtikern allerdings die gute Wirkung gehabt hat, den zu weit gehenden unfruchtbaren Verſtandesformalismus zu mäßigen und zu zügeln und die Behandlung der Theologie ſittlich-religiös zu erwärmen und zu beleben, daß aber gleichwohl im Princip wenig damit geholfen wurde, weil ſie durch die Grundvorausſetzung der Auktarität der Kirche gebunden blieb, und der Grundmangel der Scholaſtik, nur abſtrakt-logiſches Denken zu ſeyn, und der Grundmangel der Myſtik, ſich einſeitig in Gefühl und Anſchauung abzuſchließen, in Wahrheit dadurch nicht überwunden wurde. Aber der ungelöſte Dualismus in der Scholaſtik, die Spannung, welche zwiſchen der Auktarität des kirchlichen Dagmas und dem Intereſſe des religiöſen und noch mehr des denkenden Geiſtes entſtand, hat nun auch auf ein entgegengeſetztes Extrem, auf den Pantheismus einer ſpekulativen Myſtik bei Eccard und Andern hingetrieben, welcher nicht nur die Schranke der kirchlichen Tradition kühn durchbrach, ſondern am Ende ſagar den geſchichtlichen Grund und Boden des Chriſtenthums weit überflog. Doch hat ſich die Myſtik auch in beſonnener Weiſe von der Schranke des mittelalterlichen Katholicismus emancipirt, indem ſie nicht nur vam traditionellen Dagma und dem daſſelbe zunächſt unterſtützenden, mehr und mehr aber auch unterhöhlenden logiſchen Formalismus der Schalaſtik ſich abkehrte und ihm die Innerlichkeit und Freiheit des religiöſen Lebens im Gemüthe entgegenſetzte, ſondern dieſe religiöſe Innerlichkeit und Freiheit auch wieder unter die Schranke einer Auktorität ſtellte, aber nicht die willkürlich angemaßte menſchliche der Kirche, ſondern die ewige göttliche der heiligen Schrift, wamit ſie in die reſarmatariſche Bahn einlenkte. Dies leitet uns von ſelbſt dazu weiter, eine im Bisherigen bereits mitbeſprachene Einſeitigkeit des ganzen Weſens und Strebens der ſchalaſtiſchen Theolagie noch beſonders in's Auge zu faſſen. Die ſchalaſtiſche Theologie betrachtet zwar Traditian *und* Schrift als Quelle und Narm der Lehre und holt die materiale Begründung für das Dogma ſawahl aus der Traditian *als* der Schrift. Es iſt dabei aber überhaupt ſchon das bezeichnend, daß ſie van vornherein gar nicht von einer ſo beſtimmten Unterſcheidung van Schrift und Tradition ausgeht und ihre Beweiſe pramiscue beiden entnimmt, wie bei Anſelm, Hugo a Sancto Victore, Petrus Lambardus (vgl. Baur, Dogmengeſchichte S. 244). Andere ſchalaſtiſche Theologen unterſcheiden nun zwar allerdings ſchärfer zwiſchen Schrift und Traditian und erkennen der Schrift ausdrücklich eine excellentia des Anſehns zu, wie Abälard (Sic et Non ed. Henke et Lindenkahl p. 14), Thomas von Aquino (Summa theolag. P. I. qu. 1. art. 8), ja ſelbſt auch Duns Scotus in den Pralegomenen ſeines Commentars zu den Sentenzen des Lombarden. Aber ſie führen nicht nur in der Thearie dieſen Unterſchied nicht klar und conſequent durch, ſondern ſie aperiren dann *auch* in praxi und im Einzelnen überwiegend mit der Tradition und ihren einzelnen Auktoritäten, wie dies auch vermöge des allgemeinen Standpunktes, auf welchem ſie ſtehen, nicht anders ſeyn kann, und es iſt daher ganz begreiflich, wenn, je weiter herab, deſto mehr die Tradition faſt die einzige Rüſtkammer der Beweiſe bildet und das unmittelbare Zurückgehen auf die Schrift immer ſeltener wird. Aber auch die Art dieſes Zurückgehens auf die Schrift, ſaweit es überhaupt noch ſtattfindet, karakteriſirt die ſchalaſtiſche Theologie. Nicht der Grundtext des Alten und Neuen Teſtaments iſt es in der Regel, an den man ſich hält, ſondern die als kanoniſch geltende lateiniſche Ueberſetzung der Vulgata, weil ſchon

der verhältnißmäßige Mangel an Kenntniß der Grundſprachen das Erſtere erſchwerte (vgl. meinen Art. „Hermeneutik“ in dieſ. R.-E.). Weiter inſtruirte man den Interpretationsproceß meiſt nicht unmittelbar und ſelbſtſtändig, ſondern baute auf der exegetiſchen Tradition fort, ſo daß gar häufig die Exegeſe nicht ſowohl die Exegeſe der Schrift, ſondern Exegeſe der Exegeſe iſt. Dieſe ganze Behandlung der Schrift iſt ebenſo ein weſentliches Gebrechen der ſchalaſtiſchen Theologie, wie ihr logiſcher Formalismus und ihre mangelhafte Einſicht in das eigenthümliche Weſen der Religion und in die Bedeutung der unmittelbaren religiöſen Erfahrung für die dogmatiſche Erkenntniß, und alle dieſe Gebrechen wurzeln mit einander in der unſelbſtſtändigen geiſtigen Stellung der ſchalaſtiſchen Theologie, vermöge welcher ſie nicht nur an die kirchliche Ueberlieferung, ſondern überhaupt an die Auktorität mittelbarer und abgeleiteter Quellen gebunden blieb und nicht vermochte, unmittelbar auf die urſprünglichen Quellen und die letzten Principien zurückzugehen. Uebrigens hat ſich auch dieſer Mangel in der Behandlung der Schrift ſelbſt ſolchen ſchalaſtiſchen Lehrern aufgedrungen, welche dabei keineswegs den Grundſätzen der Lehren der Kirche im Allgemeinen untreu werden wollten, wie einem Petrus Cantor von St. Victor, Hugo a Sancto Caro, Peter von Blois, Roger Bacon und Anderen. Allein eben deswegen, weil jener Mangel der ſchalaſtiſchen Theologie nicht zufällig anhängt, ſondern gerade aus jenen Grundſätzen der mittelalterlichen Kirche und ihrem ganzen Standpunkte hervorgegangen iſt, konnte dieſe Einſicht keinen weſentlichen Erfolg haben und war es erſt den ſogenannten Vorläufern der Reformation im Mittelalter vorbehalten, jenen Mangel eben in ſeinen Wurzeln zu erkennen und ihn nicht nur zu erkennen, ſondern auch den Anfang wenigſtens in ſeiner Ueberwindung zu machen. Es könnte daher nun auch hier die Frage entſtehen, wie dieſe Vorläufer der Reformation nicht nur jenen Mangel der ſchalaſtiſchen Theologie in der Verkürzung des Anſehens der heiligen Schrift und in der unvollkommenen und verkehrten Benutzung derſelben für die theologiſche Wiſſenſchaft mehr und mehr in's Licht geſtellt, ſondern auch, wie ſie überhaupt der Reformation den Weg gebahnt und insbeſondere auch den materialen Grundirrthum des mittelalterlichen Dogmas, die pelagianiſirende Trübung des Princips der freien, im Glauben zu empfangenden Gnade Gottes in Chriſto bekämpft haben. Allein ſo wichtig dieſe Erſcheinung in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche und Theologie überhaupt iſt, ſo gehört ſie doch eigentlich nicht mehr zur ſchalaſtiſchen Theologie ſelbſt, kann alſo nur unter den Momenten, welche zur Auflöſung der ſchalaſtiſchen Theologie wirkten, mit zur Sprache gebracht werden. Wir müßten ſonſt auch zur allgemeinen Karakteriſtik auf die materiale Seite der ſchalaſtiſchen Theologie, auf ihren dogmatiſchen Standpunkt hier näher eingehen. Aber dieſe materiale Seite iſt nicht ebenſo karakteriſtiſch für die ſchalaſtiſche Theologie überhaupt, weil ſie nur die Fortſetzung und Ausgeſtaltung derſelben Anſchauungsweiſe iſt, die zuvor ſchon ſich feſtgeſetzt hatte. Nur das iſt wichtig, zu ſehen, wie dieſe dogmatiſche Anſchauungsweiſe im Verlaufe der ſchalaſtiſchen Theologie ſich weiter entwickelt hat, wie der pelagianiſche und ſemipelagianiſche Geiſt des mittelalterlichen Kathalicismus ſeine Conſequenzen herausgetrieben und damit den Widerſpruch dieſes dogmatiſchen Standpunkts mit ſich ſelbſt und mit dem Urchriſtenthum der Bibel in einer Weiſe blaßgelegt hat, welche das Bedürfniß der Umkehr und Neubildung angeregt und die Anfänge einer wirklichen Reformation in's Leben gerufen hat. Davon läßt ſich aber angemeſſener unten reden bei der Ueberſicht über den Entwicklungsgang der ſchalaſtiſchen Theologie. Zuvor haben wir aber zur Vervollſtändigung der allgemeinen Karakteriſtik der ſchalaſtiſchen Theologie uns auch noch die Sphäre zu vergegenwärtigen, innerhalb welcher dieſe ausgebreitete theologiſche Thätigkeit ſich entfaltet hat und uns die äußern und innern Bedingungen vorzuhalten, welche auf ihre Entwicklung eingewirkt haben. Es iſt oben bereits darauf hingewieſen worden, wie ſchon in der Uebergangsperiode von der patriſtiſchen zur ſcholaſtiſchen Theologie das geiſtige und insbeſondere wiſſenſchaftliche Leben in der griechiſchen Kirche mehr und mehr abſtirbt. Während in der abendländiſchen Kirche mit

der Scholaſtik nun eine neue Schöpfung hervortritt, hat die griechiſche etwas Derartiges nicht aufzuweiſen. Es fehlt zwar nicht an einzelnen in der herrſchenden Dunkelheit noch etwas hervorragenden Lehrern, aber man kann ſie kaum mit Ullmann (in der intereſſanten Abhandlung: die Dogmatik der griechiſchen Kirche im 12. Jahrhundert, Stud. u. Krit. 1833, 3. Hft.) Halbſcholaſtiker nennen, denn ſie waren dies nur inſofern, als ſie ebenſo wie die Theologen der abendländiſchen Kirche an der überlieferten Lehre feſthielten und ſie fortpflanzten. Wenn ſie aber auch zu Begründung der Lehre ihrer Kirche bis auf einen gewiſſen Grad die Philoſophie verwendeten, ſo iſt dies doch überwiegend eine materielle Benutzung einzelner philoſophiſcher Ideen, und wenn ſie weiter auch zur Darſtellung und Vertheidigung der Lehrſätze eine gewiſſe Dialektik üben, ſo fehlt ihnen doch das methodiſch-dialektiſche Verfahren, das ein ſo weſentliches Merkmal der abendländiſchen Scholaſtik iſt. Ullmann ſagt: „Man hat die griechiſche Kirche geprieſen, daß ſie von der Scholaſtik frei geblieben ſey; allein ihre Theologie blieb nicht darum von der Scholaſtik frei, weil ſie dieſer Richtung etwas Höheres und Beſſeres entgegengeſetzt hätte, ſondern weil es ihr an Lebensfülle und Triebkraft gebrach, um ſolche immerhin großartige Erſcheinungen hervorzubringen. Sie blieb auf dem Punkte ſtehen, auf dem ſich die ſogenannte poſitive Theologie des Abendlandes (jene oben bezeichnete receptive, ſammelnde und compilirende Richtung) vor dem Entſtehen der Scholaſtik befand. Es fehlte auch ihr an einem Anſatze zur Scholaſtik nicht; aber ſie war nicht im Stande, daraus eine neue Lebensgeſtaltung zu bilden: ſie behielt den Niederſchlag ohne den Geiſt.“ Intereſſant iſt aber, wie es auch hier gegenüber von dem lebloſen theologiſchen Traditionalismus nicht an einzelnen Regungen einer Myſtik fehlte, welche die todte Maſſe zu beleben und zu vergeiſtigen ſuchte, ſo vor Allem bei Nicolaus Cabaſilas (ſ. d. Art.); aber es ſind dies doch nur vereinzelte Erſcheinungen, und ſie blieben ohne eine nachhaltige reinigende Wirkung auf das Ganze. So geht alſo nun das wiſſenſchaftliche Leben in dieſem Zeitraum faſt ganz in die abendländiſche Kirche über; ſie iſt der Schauplatz einer neuen und eigenthümlichen Entwicklung, der ſcholaſtiſchen Theologie. Innerhalb der abendländiſchen Kirche iſt es aber vorzugsweiſe die romaniſch-germaniſche Sphäre, Frankreich, England, Deutſchland, welcher die bedeutendſten ſcholaſtiſchen Theologen angehören. Und während in der vorigen Periode es hauptſächlich die einzelnen Kloſter- und Kathedralſchulen waren, in welchen die theologiſche Wiſſenſchaft von Mönchen und Geiſtlichen gepflegt wurde, erhielt nun, wie ſchon bemerkt, die wiſſenſchaftliche Thätigkeit einen neuen Mittelpunkt durch die Stiftung der Univerſitäten, worin Paris den Vorgang machte. Hier war ja die schola palatina zuletzt geweſen, hier waren auch eine bedeutende Kathedralſchule und Kloſterſchulen. Neben dieſen, aber in einer gewiſſen Verbindung mit ihnen, traten einzelne Männer als Lehrer der Theologie und Philoſophie auf; ſodann wurden auch Lehrſtühle für das kanoniſche Recht und für die Arzneiwiſſenſchaft errichtet, und es bildete ſich auf dieſe Weiſe durch die Vereinigung aller dieſer Lehrſtühle die erſte Univerſität, studium generale seu universale (cf. Bulaeus, hist. univers. Paris.). So wurde Paris ſeit dem Anfang des 12. Jahrhunderts der Hauptſitz der ſcholaſtiſchen Theologie. Aus allen Gegenden Europa's ſtrömten Wißbegierige hier zuſammen, ſo daß oft mehr Studirende da geweſen ſeyn ſollen als Bürger. Die Zeitgenoſſen nennen die Stadt die Leuchte der Erde, den Sitz aller Güter des Körpers und Geiſtes, den Mittelpunkt der Ritterlichkeit und ſeinen Sitte und den Ort der himmliſchen und irdiſchen Weisheit. Die ausgezeichnetſten Scholaſtiker, wie Abälard, Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bonaventura, Duns Scotus, Gerſon, ließen hier ihr Licht leuchten. Nach dem Vorgang von Paris entſtanden aber auch an vielen andern Orten ähnliche Inſtitute, unter welchen nach Paris für die ſcholaſtiſche Theologie Oxford die größte Bedeutung erhielt; weiter waren auch Köln, Prag ꝛc. Herde ſcholaſtiſcher Wiſſenſchaft. Obwohl die Univerſitäten, namentlich Paris, Anfangs ſelbſtſtändig entſtanden, ſo nahmen die Päbſte doch ſie bald auch unter ihre Obhut, da ſie wohl erkannten, welche Stütze

für die Macht und das Ansehn der Kirche sie wenigstens zunächst durch die scholastische Theologie gewannen. Unter den großen Hebeln, durch welche die Kirche auf den Sitz der Beherrschung aller Lebensverhältnisse im Mittelalter gehoben war, sagt Kuhn in seiner katholischen Dogmatik S. 407, ist die Scholastik keiner der unwirksamsten gewesen. Wer die Wissenschaft und eine so gewaltige Wissenschaft seyn nennt, wie die Kirche die Scholastik, der hat in und mit ihr den einflußreichsten Machtbesitz. — Fassen wir nun aber auch weiter die innern Bedingungen in's Auge, welche auf die Ausbildung der scholastischen Theologie eingewirkt haben, so kommt hier vor Allem das Verhältniß der mittelalterlichen Philosophie zur scholastischen Theologie in Betracht. Ist auch die mittelalterliche Philosophie wesentlich Theologie aus den oben angegebenen Gründen, so ist sie doch nicht nur dies, sofern sie doch auch ein relativ-selbstständiges Gebiet umschrieb und mit einer Reihe von Problemen sich beschäftigte, welche wenigstens nicht unmittelbar mit der Theologie sich berührten. Dieser neue Aufschwung, den auch die Philosophie nahm, ging, wie Neander mit Recht sagt, nicht aus dem religiösen Grunde hervor, und war nicht ursprünglich mit der neuen religiösen Erregung in der Kirche verbunden, sondern bestand gewissermaßen unabhängig von der Kirche. Mit dem Anfang eines neuen wissenschaftlichen Lebens in der karolingischen Zeit überhaupt war vielmehr von selbst auch ein Anstoß gegeben, sich auch wieder philosophisch zu orientiren, und die fallen gelassenen allgemeinen Fragen über den Ursprung, das Wesen und die Wahrheit des menschlichen Wissens, welche die frühere Philosophie bewegt hatte, wieder aufzunehmen. Aber nicht nur wurden diese philosophischen Bestrebungen überhaupt im Schoße der Kirche gehegt und waren es dieselben Lehrer, welche sich mit der Theologie und Philosophie beschäftigten, sondern es mußte die mittelalterliche Philosophie auch auf die scholastische Theologie ganz besonders wegen der eigenthümlichen Richtung der letztern einen wesentlich bestimmenden Einfluß gewinnen. So einseitig es ist, wenn man die scholastische Theologie einfach nur erklären will aus der Einmischung der Philosophie, insbesondere der aristotelischen, in die Theologie, wie wenn ihre Entstehung nicht durch den Entwicklungsgang der Kirche und des Dogmas selbst innerlich bedingt gewesen wäre, so wenig kann man den bedeutenden Einfluß läugnen und läugnen wollen, welchen gleichwohl die Philosophie auf die Theologie des Mittelalters geübt hat. Nicht nur speziell die dialektische Methode der Scholastik knüpfte dieses Band der Theologie und Philosophie, sondern überhaupt die ganze Tendenz der mittelalterlichen Theologie, die christlich-kirchliche Wahrheit als die absolute Wahrheit und als Krone und Spitze aller andern Wahrheit zu erweisen, ihr Streben nach der Theokratie oder Hierarchie des Wissens, um es so auszudrücken. Damit war nämlich von selbst gegeben, daß sie sich auch mit der Philosophie messen und auseinandersetzen mußte, sich dieselbe einerseits auch zu ihrem Dienst anzueignen, andererseits sie aber auch wieder in ihre Gränzen zurückzuweisen suchte. Die dialektische Methode, welche die Scholastik auf die Theologie anwendete, hing von vornherein zusammen mit dem Studium der aristotelischen Dialektik, wie es in den Kloster- und Kathedralschulen getrieben wurde. Aber man lernte (s. unten) die aristotelische Philosophie doch erst näher und vollständiger kennen seit dem Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts, und zwar nicht nur die Dialektik derselben, sondern auch ihre Physik und Metaphysik. Der Mißcredit, in welchem die aristotelische Philosophie anfänglich kam, so sehr, daß sie sogar von Synoden verboten wurde, wich bei der innern Wahlverwandtschaft derselben mit der Scholastik bald genug einem großen Eifer des Studiums derselben, welcher sich in Uebersetzung aristotelischer Schriften, in Vorlesungen über sie, in der Abfassung zahlreicher Commentare durch die berühmtesten Scholastiker, einen Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, bethätigte. Aristoteles galt so sehr als die höchste, auch den Plato überragende philosophische Auktorität, daß die Abweichung von aristotelischen Definitionen Manchen wie eine verdammungswürdige Häresie erschien (cf. Tribbechovius l. c. p. 218 sq.). In einem Werke eines Kölner Theologen noch aus

dem Ende des 15. Jahrhunderts (vgl. Gieſeler, Kirchengeſch. 2. Bd. 3. Abtheil.) wird geſagt: Aristoteles adeo necessarius fuit ante verbi Dei incarnationem sicut necessario collatio gratiae praesupponit conditionem ipsius naturae, quia Aristoteles fuit legis naturae maximus doctor et inventor; ex quo patet, quod Aristoteles fuit praecursor Christi in naturalibus, sicut Johannes Baptista in gratuitis; wie umgekehrt der Gegner der eigentlichen ſcholaſtiſchen Theologie, Walther a Sancto Victore ihre Vertreter am bündigſten mit dem Prädikate uno spiritu aristotelico afflatos verdammen zu können glaubte. Es iſt auch keineswegs nur die Dialektik des Ariſtoteles, welcher ſich das Intereſſe der ſcholaſtiſchen Theologie zuwendete, ſondern ſie ging vielfach auch auf ſeine metaphyſiſchen Principien, auf ſeine ethiſchen, pſychologiſchen, phyſikaliſchen Grundſätze zurück. Uebrigens iſt es ein vielfach gehegter, aber darum doch nicht weniger leicht zu widerlegender Irrthum, daß die Abhängigkeit der ſcholaſtiſchen Theologen von Ariſtoteles ſelbſt bei denen, welche ihm im Allgemeinen das höchſte philoſophiſche Anſehn beilegten, eine völlig unbedingte, ſklaviſche geweſen (vgl. Ritter, Geſch. der Philoſophie Bd. VII. S. 91). Noch vielmehr aber iſt es nur „als eine Fabel alter Unwiſſenheit“ zu bezeichnen, daß man im Mittelalter nur der ariſtoteliſchen Philoſophie ergeben geweſen und ſie allein eine ausſchließliche Herrſchaft geübt habe. Nicht nur wurden einzelne, allerdings nur wenige Schriften Plato's und mancher Platoniker, freilich auch dieſe gewöhnlich nur in Ueberſetzungen, geleſen (vgl. Ritter a. a. O. Bd. VII. S. 70), ſondern es wirkte der Platonismus oder genauer der Neuplatonismus durch das Medium des Pſeudodionyſius Areopagito, des Scotus Erigena, auch des Johannes von Damaskus, oder auch der urſprüngliche Platonismus durch das Medium Auguſtin's und Anderer auf die mittelalterliche Theologie ein, wovon Jeden ein Blick in die Schriften des Albertus Magnus, noch mehr des Thomas von Aquino überzeugen kann. Im Allgemeinen iſt zu ſagen, daß die platoniſche Philoſophie auf die ſcholaſtiſche Theologie mehr mittelbar und ihrem Inhalt nach gewirkt, die ariſtoteliſche Philoſophie dagegen unmittelbarer und vorzugsweiſe, wenn auch nicht ausſchließend, die Form und Methode derſelben beſtimmt hat (vgl. darüber Goß, Gennadius und Pletho, Ariſtotelismus und Platonismus in der griechiſchen Kirche ꝛc. S. 11; Baur, theologiſche Jahrbücher, 1846, S. 193; Hauréau, de la philosophie scolastique). Der innere Zuſammenhang der Philoſophie und Theologie im Mittelalter ſtellt ſich nun aber noch ſpeziell dar in dem berühmten Gegenſatze des Realismus und Nominalismus, welcher zwar zunächſt auf ein rein philoſophiſches Problem, die Realität der allgemeinen Begriffe ſich bezog und inſofern gewiſſermaßen eine Erneuerung des Kampfes der platoniſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie war, aber eben dadurch, daß er die wichtigſten erkenntniß-theoretiſchen und ontologiſchen Grundfragen in ſich ſchloß, auch für die ſcholaſtiſche Theologie eine durchgreifende Bedeutung erhielt und mit dem Entwicklungsgang dieſer letztern von Anfang bis an's Ende auf's Engſte verflochten war. Nach der gewöhnlichen Anſicht findet man den erſten Anſtoß zu dieſer Streitfrage, welche der Realismus und Nominalismus bewegte, in einer Stelle des Porphyrius in ſeiner Einleitung in die Kategorieen des Ariſtoteles, wo er ſagt: Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia et utrum separata a sensibilibus an insensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim est negotium hujus modi et majoris indigens inquisitionis. Damit iſt alſo die Frage aufgeworfen, ob die allgemeinen Begriffe eine vom ſubjektiven Bewußtſeyn unabhängige Realität in ſich haben, oder ob ſie nur auf der Abſtraktion des ſubjektiven denkenden Bewußtſeyns beruhen. Dieſe von Porphyrius nicht entſchiedene Frage hat wieder aufgenommen Boëthius, der Commentator des Porphyrius, welcher, wie Baur ſagt, zu jenen Männern gehörte, die den Uebergang der Bildung der alten Welt in die neu ſich geſtaltende vermitteln, und was ſie als Summe ihres Wiſſens aus dem Alterthum in ſich trugen, für die folgende Zeit compendiariſch verarbeiten. Baëthius

verſucht nun die von Porphyrius geſtellte Frage zu beantworten und hat ſie durch das Anſehen, welches er als Commentator des Ariſtoteles bei dem ſich wieder erneuernden Studium der Philoſophie gewann, dem Intereſſe ſeiner und der nachfolgenden Zeit nahe gerückt. Durch die verdienſtlichen Unterſuchungen von Couſin in ſeinen ouvrages inédits d'Abélard, Par. 1836, Einleit., womit Weiteres bei Ritter und Hauréau in den angeführten Werken und in der Schrift von Köhler: Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluſſe auf die dogmatiſchen Syſteme des Mittelalters, Gotha 1858, zu vergleichen iſt, iſt nachgewieſen worden, wie von Boëthius an namentlich in den karolingiſchen Schulen unter Alkuin in Tours, Rhabanus Maurus in Fulda aber auch in dem nächſtfolgenden Jahrhundert das von Porphyrius aufgeſtellte Problem ſortan behandelt wurde (ſ. auch Haſſe, Anſelm 2. Bd. über die philoſophiſchen Beſtrebungen dieſes Zeitraums; Baluzius, Miscell. Tom. I; Pez, Anecdota Tom. I). Die Meinung, welche im Mittelalter ſelbſt, aber auch noch von neueren Hiſtorikern ausgeſprochen worden iſt, daß Roscelin am Ende des 11. Jahrhunderts der eigentliche Urheber des Nominalismus geweſen, iſt, wie ich ſchon im Art. „Roscelin“ gezeigt habe, grundlos, da er vielmehr, ſoviel wir wiſſen, nur der Erſte iſt, welcher den Nominalismus auf das kirchliche Dogma angewendet und durch den Conflikt, in welchen er dadurch mit Anſelm kam, zuerſt dieſer ganzen Streitfrage die für den ganzen Verlauf der ſcholaſtiſchen Theologie ſo wichtige Bedeutung verſchafft hat. Um dieſe Bedeutung zu verſtehen, bezeichnen wir den Gegenſtand des Streites zwiſchen dem Realismus und Nominalismus, wie er ſich im Allgemeinen abzweigte, etwas näher. Die Frage über die Realität der allgemeinen Begriffe wurde auf dreifache Weiſe beantwortet: entweder ſtatuirte man universalia ante rem oder in re oder post rem (platoniſch, ariſtoteliſch, ſtoiſch); nach der erſtern Anſicht iſt das Allgemeine vor dem Einzelnen in den göttlichen Ideen oder Urbildern wirklich, und dieſes Wirkliche iſt ſowohl das in Wahrheit Seyende als das Abſolutvollkommene, während die einzelnen Dinge nur das Abgeleitete und das Beſchränkte, Unvollkommene ſind. Das Wiſſen iſt daher auf dieſem Standpunkte weſentlich auch das Ergreifen jenes Allgemeinen und ein Erkennen des Einzelnen in und aus dem Allgemeinen. Nach der zweiten Anſicht iſt das Allgemeine real vorhanden nur in den wirklichen conkreten Dingen, als das ihnen Gemeinſame, Weſentliche, und die allgemeinen Begriffe ſind zwar als ſolche zunächſt nur etwas Vorgeſtelltes und Gedachtes, aber nicht durch rein ſubjektive Willkür Hervorgebrachtes, ſondern ſind vermöge der in den Gegenſtänden ſelbſt liegenden Nothwendigkeit aus ihnen abſtrahirt worden, ſo daß das Allgemeine nicht abſtrahirt werden könnte, wenn es nicht in den Dingen ſelbſt auch wäre. Nach der dritten Anſicht, der rein nominaliſtiſchen, hat das Allgemeine gar keine objektive Realität, d. h. es entſpricht ihm nichts objektiv in den einzelnen Dingen ſelbſt, ſondern es entſteht nur durch eine Operation des Verſtandes, welcher über das Einzelne reflektirt und es zuſammenfaßt. Das ſind die Grundformen, welche aber ſelbſt wieder mancherlei Modifikationen durch gegenſeitige Vermittlung erfahren. Es ſind alſo, genau betrachtet, zwei Probleme, welche hier ineinanderlaufen, ein erkenntniß-theoretiſches, formales und ein ontologiſches, materiales; ein erkenntniß-theoretiſches, indem es ſich um die Realität der allgemeinen Begriffe, um Urſprung und Wahrheit der Erkenntniß handelt, und ein ontologiſches, indem es ſich fragt, worin das Reale, das Wahrhaftſeyende zu ſuchen iſt, im Allgemeinen oder im Individuellen, und wie ſich beides zu einander verhalte. Daraus erhellt nun auch die Bedeutung dieſer Streitfrage für die Theologie des Mittelalters. Der Anſchauung des Mittelalters vom Verhältniß der Kirche zum einzelnen Gläubigen entſpricht zunächſt der Realismus und er ſpiegelt ſich auch, mehr oder weniger bewußt, in einer Reihe wichtiger Dogmen, wie von der Trinität, Erbſünde, Perſon und Werk Chriſti, Heilsaneignung, Sakramenten. Der Nominalismus dagegen vertritt die Freiheit und das Recht der Individualität, ſowie das Intereſſe für die Realität der conkreten wirklichen Welt. Man kann daher ſagen, die Dialektik des Realismus und Nominalismus ſey gewiſſermaßen auch die

Dialektik des im Mittelalter ſich vollendenden und wieder auflöſenden Katholicismus. Ebenſo wichtig oder noch wichtiger iſt aber für die ſcholaſtiſche Theologie die erkenntniß-theoretiſche Seite des Streites. Die Grundvorausſetzung der ſcholaſtiſchen Theologie als Wiſſenſchaft iſt die Identität des Denkens und Seyns oder genauer die Congruenz von Denken und Seyn, d. h. die Ueberzeugung, daß die allgemeinen Begriffe, welche das Denken erzeugt, der Wirklichkeit entſprechen, mithin objektive Wahrheit enthalten oder der Realismus in re. Mit dem Siege des Nominalismus war dieſe Vorausſetzung aufgehoben und die ſcholaſtiſche Theologie als ſolche principiell ihrer Selbſtauflöſung preisgegeben. Es iſt nun nicht unſere Sache hier, den Gang der mittelalterlichen Philoſophie genauer zu bezeichnen, ſo intereſſant derſelbe auch iſt, ſofern ſich in ihr gewiſſermaßen ein Vorſpiel der neuern, von der Reformation ab ſich ausbildenden Philoſophie darſtellt, ihre wichtigſten Grundfragen in der ſcholaſtiſchen Umhüllung beſprochen werden und ſogar das Princip der ganzen neuern Philoſophie, ihr Zurückgehen auf das Selbſtbewußtſeyn als den Anfang aller Wiſſenſchaft in ſeiner Bedeutung mehr oder weniger klar erkannt wird (vgl. Ritter a. a. O. 8. Bd. S. 716 f.). Aber auch der Verlauf der realiſtiſchen und nominaliſtiſchen Controverſe hat für uns nur inſofern eine Bedeutung, als ſie mit der ſich entwickelnden ſcholaſtiſchen Theologie unmittelbar zuſammenhängt. — Man vergleiche über den Realismus und Nominalismus des Mittelalters: Baumgarten-Crusius, de vero scholasticorum realium et nominalium discrimine in ſeinen opusc. theologica p. 55. Baur, Geſchichte des Trinitätsdogma, Bd. II. Cousin, ouvrages inédits d'Abélard. Baur, theolog. Jahrbücher, 1846. Köhler in dem angeführten Werke, das zwar einen anerkennenswerthen Beitrag liefert, aber den Gegenſtand weder noch der philoſophiſchen, noch nach der theologiſchen Seite erſchöpft. Beſonders aber iſt zu vergleichen Hauréau in dem angeführten Werke, auch Rousselot, Etudes sur la philosophie du moyen-âge; endlich Ritter und Tennemann in ihren Werken über die Geſchichte der Philoſophie.

Wenden wir uns nun weiter zu einem Abriß der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie im Ganzen, ſo laſſen ſich dabei der Natur der Sache nach drei Zeitabſchnitte unterſcheiden, welche umfaſſen den Anfang und die erſte Entwicklung, ſofort die Blüthe und Vollendung und endlich den allmählichen Zerfall und die Selbſtauflöſung der ſcholaſtiſchen Theologie. An die Schwelle der Scholaſtik ſtellen wir Anſelm, ſofern er, wie bereits bemerkt, nicht nur das Princip der Scholaſtik mit klarem Bewußtſeyn ſeiner Bedeutung ausgeſprochen, ſondern auch ſelbſt die erſten glänzenden Proben der Anwendung deſſelben geliefert hat. Anſelm ſucht das Princip der ſcholaſtiſchen Theologie, das ihm zu Grunde liegende Verhältniß von Glauben und Wiſſen unverkennbar nach zwei Seiten hin feſtzuſtellen, ebenſowohl gegenüber von einem gegen die Erkenntniß ſich abſchließenden Glauben, wie gegenüber von einem ſeine eigene Gränze verkennenden und nicht vom Glauben als der gegebenen abſoluten Wahrheit und der innern Ueberzeugung von ihr ausgehenden Wiſſen. Der erſtere Standpunkt war der vorherrſchend traditionaliſtiſche, kirchlich-poſitive, wie er in der oben gezeichneten Uebergangsperiode herrſchte, und ſich auch noch bis in die Mitte der ſcholaſtiſchen Periode mit mancherlei Modifikationen erhalten hat; den zweiten bekämpft Anſelm, wie wir werden annehmen dürfen, in der Perſon des Roscelin (ſ. meinen Art. und Haſſe, Anſelm Bd. II S. 36). Aber es iſt nun freilich nicht ſo, wie man es in neuerer Zeit meiſt darſtellt (vgl. Hoſſe a. a. O. S. 34 ff., und nach ihm der Artikel „Anſelm“, von Kling), wie wenn er die fides quaerens intellectum, das qui non crediderit non experietur et qui expertus non fuerit, non intelliget in dem Sinne geltend gemacht hätte, daß die vom Glauben ausgehende Erkenntniß immer wieder an der Autorität der Schrift und Kirche ihre Gränzen nicht nur, ſondern auch ihre Gewähr finden müßte, ſondern er glaubt auch aus der reinen Vernunft die Nothwendigkeit des im Glauben Angenommenen, ſo wie es iſt, ſtreng beweiſen zu können und zu müſſen, und zwar nicht nur die Wahrheiten der ſogenannten natürlichen Religion (im proslogium und monologium), ſondern auch die

ſpeciſiſchen Lehren der poſitiven Religion (de fide trinitatis und cur Deus homo?); wie er denn cur deus homo II, 22. mit den rationabilia et quibus nihil contradici possit, nicht nur den Judaeis, ſondern auch den paganis sola ratione satisfacere, und die Thatſachen des chriſtlichen Glaubens aus einleuchtenden Vernunftgründen beweiſen will, „quasi nihil sciatur de Christo." Dieſe Plerapharie von der Kraft des demonſtrativen Wiſſens ſtimmt offenbar nicht zuſammen mit der ſanft vorgetragenen Anſicht von der ſchlechthinigen Bedingtheit des Wiſſens durch den Glauben; man vergleiche darüber die treffenden Bemerkungen von Jul. Müller, deutſche Zeitſchr. 1853 Nr. 21, Gedanken über Glauben und Wiſſen; was Kuhn, kath. Dogmatik I, S. 421 ff. zur Zurechtlegung dieſes Widerſpruches bemerkt, iſt nicht durchſchlagend; Anſelm will freilich kein Rationaliſt ſeyn, aber der Mangel an der nöthigen Klarheit über das Verhältniß des Glaubens zu der Erkenntniß" beruht eben darin, daß er ohne es zu wiſſen, zweierlei Anſichten über das Verhältniß der Erkenntniß zum Glauben ausſpricht, die ſich nicht vereinigen laſſen, und nicht erkennt, daß von Demonſtration im eigentlichen Sinn im religiöſen Gebiete gar nicht geredet werden kann. Weiter ſodann verräth ſich die Schranke des ſcholaſtiſchen Standpunktes, wie oben ſchon bemerkt worden, bereits bei Anſelm darin, daß die fides quaerens intellectum keineswegs nur objektiv die Schriftwahrheit, ſubjektiv die in der innern Erfahrung angeeignete chriſtliche Wahrheit, ſondern die gegebene Lehre der Kirche iſt, was die Folge hat, daß er zwar immerhin in anerkennenswürdiger Weiſe in das innere Weſen der chriſtlichen Grundwahrheiten eindringt, auf der andern Seite aber, ſofern er durch die kirchliche Grundvorausſetzung gebunden iſt, in ein ächt ſcholaſtiſches Weſen, d. h. in einen inhaltsleeren logiſchen Formalismus ſich verliert (ſ. meinen Art. über Roscelin und J. Müller a. a. O. S. 168). In philoſophiſcher Hinſicht vertritt Anſelm mit Entſchiedenheit den platoniſchen Realismus; wenn er nun aber auch denſelben ſcharfſinnig zu benützen ſucht für die Begründung des Urſprungs und der objektiven Wahrheit der menſchlichen Erkenntniß (Haſſe, Anſelm 2. Band), ſo hat er ihn doch nicht genügend vermittelt mit ſeiner Forderung eines demonſtrativiſchen Wiſſens von Ueberſinnlichen. Aber auch nach der materialen Seite hin zeigt die Art, wie er den Nominalismus des Roscelin „ziemlich ſchnöde", ja unbillig zurückweiſt, gleichwohl aber mit ſeiner realiſtiſchen Theſe über die von Roscelin ſcharf aufgedeckte Schwierigkeiten der kirchlichen Trinitäts- und Incarnationslehre wegzukommen ſucht, wie auch die Anwendung dieſes Realismus auf andere Lehren, z. B. die Lehre von der Erbſünde, daß derſelbe von ihm noch keineswegs zu wiſſenſchaftlicher Klarheit und Sicherheit durchgebildet worden iſt. Wie endlich der auguſtiniſche Platonismus den Anſelm bei all ſeinem lebendigen religiöſen Intereſſe doch auch einer etwas abſtrakten Faſſung des Gottesbegriffes, bei welcher namentlich der ethiſche Geſichtspunkt zu kurz kommt und einer zu einſeitigen Spannung der Transſcendenz des Göttlichen gegenüber vom Creatürlichen, „der transſcendenten Metaphyſik" zutreibt, die ihn hindert, auch die ſubjektiv-ſoterialogiſche Seite des Dogma's in ihrer vollen Bedeutung zu erkennen, — das können wir hier nicht weiter ausführen. Derſelbe Gegenſatz, in deſſen Mitte Anſelm ſeinen Standpunkt feſtzuſtellen ſuchte, tritt auch nach ihm wieder auf. Während aber bei Anſelm das traditionelle, dialektiſche und das praktiſch-religiöſe Intereſſe noch in einer gewiſſen Harmonie wirkten und insbeſondere das dialektiſche ſich zuletzt doch immer wieder dem traditionellen unterordnete, gehen ſie nach ihm mehr auseinander und führten zu einer entgegengeſetzten Einſeitigkeit, wie wir dies nun ganz beſonders bei Bernhard von Clairvaux und Abälard ſehen. Bernhard von Clairvaux war mehr ein Mann des kirchlichen Lebens als der Wiſſenſchaft, und ſah in ſolchen freien ſpekulativen Beſtrebungen, wie er ſie in Abälard vor ſich hatte, freche Neuerung und Verachtung der kirchlichen Ueberlieferung und des einfach praktiſchen Glaubens, wogegen er vor Allem an dieſer kirchlichen Ueberlieferung, an der Auktorität feſtgehalten wiſſen will. Aber Bernhard huldigt darum doch nicht dem reinen Traditionalismus der theologi positivi; auch er will eine Belebung und lebendige Aneignung der überlieferten Wahrheit; nur ſucht er

ſie weſentlich von einem myſtiſchen Standpunkte aus; er dringt auf den Glauben als Sache des Gemüthes, als Herzenserfahrung, verbindet aber damit eine Theorie myſtiſcher Contemplation (consideratio); der intellectus allein könne und dürfe das Heiligthum des Glaubens nicht erſtürmen wollen; Gott und die göttlichen Dinge könne man nur ergreifen in einer über alle Vermittelung ſich hinausſchwingenden ekſtatiſchen Anſchauung, wie er denn ſagt: maximus, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensoriis gradibus sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. Dieſe ekſtatiſche Betrachtung ſoll die Anticipation deſſen ſeyn, was wir im ewigen Leben vollkommen ſehen und einſehen werden. Wenn Bernhard von Clairvaux nun auch verſichert, kein Verächter der Wiſſenſchaft zu ſeyn, ſo iſt doch unverkennbar, daß er in Abälard nicht nur den Uebermuth der dialektiſchen Behandlung der Dogmen, ſondern auch dieſe ſelbſt verfolgt hat. Sein großer Gegner Abälard hat ſich zuerſt mit der Philoſophie, d. h. der Dialektik beſchäftigt, darin ſowohl Schüler des Nominaliſten Roscelin, als des Realiſten Wilhelm von Champeaux, aber auch Bekämpfer und Vermittler der Standpunkte ſeiner beiden Lehrer, weswegen man ihn ſelbſt bald zu den Nominaliſten, bald zu den Realiſten gezählt hat. Es ſind zwar trotz der neueren, genaueren Unterſuchungen über das Verhältniß Abälard's zu dieſer Streitfrage noch manche Punkte nicht ganz aufgehellt, ja wohl von Abälard ſelbſt ſein Standpunkt nicht vollkommen in's Klare gebracht worden, aber das wird im Allgemeinen doch als das Richtige gelten dürfen, daß Abälard den Realismus der universalia in re vertritt und eben damit die Vorausſetzung feſtſtellt, auf welcher, wie bereits bemerkt, das ganze wiſſenſchaftliche Verfahren der folgenden Scholaſtik beruht; man vergleiche über dieſen philoſophiſchen Standpunkt Abälard's, welchen man Conceptualismus genannt hat, beſonders Ritter, Baur (Jahrb. 1846. S. 196), Couſin, Hauréau (Bd. 1.). Indem ſich Abälard ſofort zur Theologie wendete, ſetzt er ſich vor Allem mit den Gegnern einer dialektiſch-philoſophiſchen Behandlung der theologiſchen Probleme auseinander und klagt über die Unfähigkeit Vieler zu dieſer dialektiſchen Behandlung, vermöge der ſie illum fidei fervorem recommendant, qui ea, quae dicuntur, antequam intelligat, credit et prius recipit, quam quae ipsa sint, videat. Dies führe zur Leichtgläubigkeit und Schwärmerei, beraube des Mittels, die Zweifler und Gegner des Chriſtenthums zu widerlegen, und heiße, den rechten Gebrauch und Nutzen des weltlichen Wiſſens über dem möglichen Mißbrauch überſehen. Wenn man nun dies häufig ſo auffaßt und darſtellt, wie wenn Abälard das Wiſſen und Begreifen zum Fundament des Glaubens machen würde, ſo iſt dies theils ungenau, theils geradezu falſch. Die Einſicht in die Gründe kann nach Abälard allerdings dem perſönlichen Glauben den Weg bahnen, aber ſie erzeugt ihn nicht unmittelbar, vielmehr iſt dies die Wirkung der göttlichen Gnade, welcher der Menſch in ſich Raum gibt, und es kann auch keine rechte Erkenntniß entſtehen, ohne dieſen perſönlichen Glauben. Aber man muß nun auch ein wiſſenſchaftliches Verſtändniß und eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß deſſen gewinnen, was die Kirche als Gegenſtand des Glaubens, als doctrina, hinſtellt, und dabei handelt es ſich nun um das Fundament dieſer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß. Während nun Anſelm der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß die Wahrheit der Kirchenlehre ſchlechthin vorausſetzt und ſie an dieſer ihre Gränzen finden läßt, geht Abälard zwar auch von der Kirchenlehre und den Kirchenlehrern voraus, aber wenn er gleich auf der einen Seite die Tradition als die formale und materiale Ergänzung und Entwickelung der in der Schrift gegebenen Wahrheit darſtellt, betrachtet er doch auf der anderen Seite als die eigentliche Quelle und Norm der chriſtlichen Wahrheit nur die heilige Schrift und das Symbol der alten Kirche. Wenn er in der Schrift „Sic et Non" zunächſt die Auktoritäten für und wider ganz nackt und ſcharf hiſtoriſch hinſtellt, ſo iſt dies, wie ich in dem Artikel „Petrus Lombardus" ſchon bemerkt, nicht von der Vorausſetzung aus geſchehen, daß man dieſe Widerſprüche löſen könne und müſſe, vielmehr, wie der Prolog zeigt, gerade von der Ab-

sicht aus, die Disharmonie zum Bewußtseyn zu bringen, indem er ja geradezu den Grundsatz aufstellt: die Schriften der Väter seyen nicht cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate zu lesen, d. h. ihre Fassung und Deutung der christlichen Wahrheit unterliege der Beurtheilung von der Schrift und Vernunft aus; ja Abälard begründet merkwürdigerweise seine Ansicht, daß die Schriften der Väter von Irrthum nicht frei seyen, sogar wieder damit, daß selbst Propheten und Apostel von Irrthum nicht ganz frei gewesen (Prolog von „Sic et Non"). Dies ist nicht so zu verstehen, als ob er den Offenbarungskarakter und die Auktorität der Schrift läugnen wollte, aber er räumt doch der Vernunft das Recht ein, für den Zweck der wissenschaftlichen Erkenntniß der Schriftwahrheit Unterschiede in der Schrift selbst zu machen; ja er geht sogar dazu weiter, das Christenthum nicht nur dem Judenthum und Heidenthum gegenüberzustellen, sondern es namentlich von seiner ethischen Seite auch als Vollendung des philosophischen Heidenthums zu betrachten; die Moral des Christenthums — sagt er — sey legis naturalis reformatio, welchem Gesetz schon die Philosophen gefolgt, während die Moral des Judenthums wegen der Verbindung des Statutarischen mit dem Ethischen niedriger stehe. Dies hängt damit zusammen, daß Abälard überhaupt nach Neander's richtiger Bemerkung die schroffe Entgegensetzung des Uebernatürlichen und Natürlichen nicht billigte, sondern auf den inneren Zusammenhang und die Harmonie beider hinwies. Daraus folgt nun nach der formalen Seite hin seine Gleichsetzung von Glauben und Wissen, von Offenbarung und Vernunft, wenn man nicht richtiger sagt, die Superiorität von dieser über jene aber das, was man den Abälard'schen Rationalismus genannt hat, und nach der materialen eine gewisse Hinneigung zum pelagianischen Standpunkt (vergl. Bernhard von Clairvaux, de erroribus Abaelardi), aber, allgemeiner ausgedrückt, eine gewisse Rationalisirung der Hauptdogmen des Christenthums; im Ganzen betrachtet, wird man Abälard's Standpunkt bezeichnen können als formalen Supranaturalismus, verbunden mit einem materialen Rationalismus, wenigstens wenn man die Consequenz ansieht, obwohl Abälard zwischen dem Interesse der Auktorität und einer freien rationellen Untersuchung hin- und herschwankt und es zu einem harmonisch durchgebildeten Standpunkt und System nicht gebracht hat; daran hat ihn schon der Conflikt gehindert, in welchen er mit dem Geiste seiner Zeit gerieth, aber auch, und wohl noch mehr, die Einseitigkeit seines dialektischen Interesses, welches gar häufig in der Behandlung der gegebenen Lehren nur einen Triumph des Scharfsinns, nicht aber die Begründung einer festen Wahrheit sucht. Dieser Sinn hat sich auch seinen zahlreichen Schülern und Bewunderern mitgetheilt und den dialektischen Uebermuth erzeugt, an welchem die besonneneren Lehrer und die Vertreter des kirchlichen Standpunktes solchen Anstoß nahmen, daß es zu wiederholten Conflikten kam; so gegenüber von Gilbert de la Porrée, welcher, wenn auch weit nicht so kühn vorgreifend wie Abälard, doch in grübelndem Scharfsinnn ihn fast noch übertrifft, obwohl die Schonung, die er fand, immerhin beweist, „wie groß damals doch schon die Macht der dialektischen Richtung war". Dieser scharfe Gegensatz der Dialektik in Abälard und seinen Schülern und der kirchlich-positiven und kirchlich-mystischen Richtung in Bernhard und Anderen führte von selbst zum Streben der Vermittelung, das wir in der Schule der Viktoriner finden, vor Allem bei Hugo a Sancto Victore (s. d. Art.). Theilt Hugo noch ganz den Anselm'schen Standpunkt, daß für die theologische Wissenschaft objektiv die Schrift und Tradition, subjektiv der Glaube Norm und Ausgangspunkt bilden müssen, daß man aber allerdings vom Glauben zum Erkennen, zum intelligere, apprehendere per rationem weiter schreiten müsse, „weil die Gewißheit des Glaubens über dem Meinen, aber unter dem Erkennen stehe", so tritt die Abweichung von Anselm sehr bestimmt heraus in der scharfen Unterscheidung der alia ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem, alia contra rationem, der necessaria, probabilia, mirabilia, incredibilia. Das Erste und Letzte soll nicht Gegenstand des Glaubens seyn, nur das Mittlere, und an diesem wird das secundum rationem, die probabilia, d. h. also die sogenannten Wahrheiten der natür-

lichen Religion ratione adjuvatur, wie auch bei ihnen ratio fide perficitur. Das Uebervernünftige aber wird durch die ratio nicht unterſtützt, weil dieſe es nicht faſſen kann, wenn ſie auch Gründe haben kann, den Glauben zu verehren, den ſie nicht begreift. Dies letztere ſind aber die ſpecifiſch chriſtlichen Lehren, wie ſie aus der Offenbarung und Tradition zu entnehmen ſind. Auf ein wie viel beſcheideneres Maß wird damit die Fähigkeit des intellectus in ſeinem Verhältniß zum Glaubensinhalt zurückgeführt, wenn ihm nicht mehr, wie bei Anſelm, ein Demonſtriren der rationabilis necessitas, ſondern nur ein unterſtützendes Aufzeigen der probabilitas ja bei den ſpecifiſchen Dogmen des Chriſtenthums ſelbſt dies nicht mehr eingeräumt wird! — Aber eben dies iſt im Weſentlichen die Stellung geblieben, welche die Scholaſtiker nur der ratio im Verhältniß zum Glauben zuweiſen. Hugo betont aber dieſe ſeine Anſicht vor den Schranken des menſchlichen intellectus umſo mehr, weil er damit nicht nur das unpraktiſche Grübeln und die Anmaßungen des dialektiſchen Wiſſens züchtigen, ſondern auch dem myſtiſchen Elemente ſeines Standpunktes ſeine Stelle ſichern will. Eben weil die ſcholaſtiſche Dialektik mit ihren Begriffen und Beweiſen nicht ausreicht zur vollkommenen Klarheit und Gewißheit der Erkenntniß, muß es ein unmittelbares Erkennen geben, in welchem die Wahrheit ergriffen wird, wie ſie iſt (per veritatem apprehendere), was ſich nun in verſchiedenen Stufen vollzieht, und auf der durch ſittliche Reinigung und Uebung herbeizuführenden perſönlichen Vereinigung mit Gott beruht (ſ. d. Art. und Liebner, Hugo a Sancto Victore). In der Ausführung ſeines Syſtems und in der Entwickelung der einzelnen Lehren greift nun Hugo freilich faſt mehr unbewußt als bewußt nicht nur über die Schranken der kirchlichen Auktorität, ſondern auch über die von ihm ausgeſteckten Gränzen der ratio hinüber, indem er das Traditionelle mit einer gewiſſen Kritik und geiſtigen Freiheit verarbeitet und eigenthümlich geſtaltet und den Inhalt der Dogmen denkend zu durchdringen ſtrebt. Seine Myſtik hat auf dieſe wiſſenſchaftliche Behandlnng der wichtigſten Dogmen verhältnißmäßig weniger Einfluß gehabt, ſondern mehr mittelbar dazu gewirkt, die müſſige Dialektik abzuhalten und die ganze Entwickelung zu erwärmen nnd zu beleben, wenn man nicht auch ſagen will, ſie habe ihm als Schild gedient, um die Gewißheit des gegebenen Dogma's zu decken. Nun kommt aber bei Hugo noch weſentlich in Betracht ſein Verhältniß zur Syſtembildung. Weder Anſelm noch Abälard haben ihre Erörterungen auf die Geſammtheit der Dogmen ausgedehnt und ſie jedenfalls nicht in vollſtändiger ſyſtematiſcher Ordnung entwickelt, wenn man auch mit Haſſe das monologium des Anſelm gewiſſermaßen eine Summe der Theologie nennen kann. Der erſte oder genauer einer der erſten, die das thun, iſt aber Hugo; die von ſeinem Lehrer Wilhelm von Champeaux verfaßte summa iſt nicht gedruckt vorhanden. Man hat zwar früher in dem tractatus theologicus des Hildebert von Mans das erſte vollſtändige ſcholaſtiſch-theologiſche Syſtem und das erſte Glied in der Reihe der sententiarii des Mittelalters finden wollen (vgl. Beaugendre, oper. Hildebert. Paris 1708. p. 1005), aber Liebner hat (Stud. u. Kritik. 1831. Heft 2.) bewieſen, daß dieſes Werk nichts iſt, als ein Theil der summa sententiarum des Hugo. Dieſe aber iſt der Zeit nach noch vor den sententiarum libri des Robert Pulleyn und des Petrus Lombardus zu ſetzen (vgl. Liebner, Hugo a Sancto Victore, S. 217 f.), und inſofern iſt Hugo für uns wenigſtens der primus sententiariorum unter den ſcholaſtiſchen Theologen, wie ihn Mosheim(instit. hist. eccl. p. 413) nennt (vgl. auch Bulaeus, hist. univers. Par. Tom. II. p. 64). Dieſe summa des Hugo führt die einzelnen Dogmen der Kirche auf, belegt ſie mit Schriftſtellen nnd Auktoritäten der Väter, bringt ſofort die darüber aufgeworfenen Fragen und Zweifel der Zeitgenoſſen bei und entſcheidet zuletzt nach Schrift und Tradition. Von dieſer summa sententiarum des Hugo iſt ſein dogmatiſches Hauptwerk de sacramentis weſentlich verſchieden, ſofern es die Lehre viel freier und eigenthümlicher ohne den ſchweren Ballaſt der Auktoritäten und der Unterſuchung der vielen Streitfragen entwickelt. Wenn dieſer Karakter, der Mangel an der „gewünſchten Schulbequemlichkeit“ (Liebner), das

Hinderniß war, daß dieses Werk, welches jedenfalls zu den bedeutendsten der ganzen scholastischen Theologie gehört, nicht so viel gelesen wurde, und wenn auch der summa sententiarum des Huga durch den Lombarden nachher der Rang abgelaufen wurde, so hat doch Huga sehr wesentlich auf die späteren Scholastiker, namentlich den Lombarden und Thomas von Aquina, ganz besonders aber auf die mystisch tingirten Scholastiker, wie Bonaventura, Gerson, eingewirkt. Sein Schüler Richard a Sancta Victore übertraf seinen Lehrer an wissenschaftlicher Tiefe und Originalität, an Reichthum spekulativer Gedanken und Ahnungen, stund ihm aber in der Nüchternheit und Einfachheit nach. Bemerkenswerth ist noch, daß er den Gedanken seines Lehrers Hugo: die Theologie als Centralwissenschaft, als Fundament aller anderen Wissenschaften zu betrachten (omnes artes naturales divinae scientiae famulantur; de sacramentis Prolog. p. 6.) mit großer Begeisterung ergreift und weiter zu begründen sucht. Der Zug der Zeit ging aber nicht in diese Höhe und Tiefe, sondern lenkte vielmehr entschiedener in die Bahn ein, das angeregte dialektische Interesse enger an die gegebene kirchliche Auktorität anzuschließen und so die bereits begründete sententiarische Richtung zu befestigen und zu vollenden. Der Ursprung dieser sententiarischen Richtung nun, als deren erster Vertreter im scholastischen Zeitraum eben Huga genannt wurde, greift allerdings über diesen Zeitraum zurück. Man kann mit Hasse (Anselm, 2. Bd. S. 18) den Anfang von Sentenzensammlungen schon in Schriften, wie das commonitorium des Vincentius von Lerinum, und de dogmatibus ecclesiasticis des Gennadius Massiliensis im 5. Jahrhundert finden; sie waren aber in der That auch nicht mehr als Sammlungen, genauer eine Zusammenfassung und Repräsentation der Tradition, aber hatten, wie Hasse gut sagt, gewissermaßen die Form von Bekenntnissen ohne einen eigentlich wissenschaftlichen Zweck. Ueber diesen rein positiven Karakter geht nun die Sentenzensammlung des Isidorus von Sevilla, libri sententiarum, welche gewöhnlich als die erste genannt wird, weil sie zuerst diesen Namen trägt, insofern bereits hinaus, als hier „nicht mehr bloß die Sentenzen gesammelt sind, sondern auch schon Fragen und Zweifel angeknüpft werden, welche zu näherer Besprechung reizen, und nicht nur um das Dogma zu vertheidigen, sondern aus reiner Lust am Denken selbst“ (Hasse). Doch tritt dieses rein wissenschaftliche Interesse immerhin noch zurück gegenüber von dem kirchlich-positiven, was noch mehr der Fall ist bei den Nachahmern Isidor's in Spanien, einem Tajo von Saragossa und Ildephons von Toledo. Während nun aber dieser traditionalistische Karakter bei den sogenannten theologi positivi sich verfestet, besteht das Streben der sententiarii im strengeren Sinne, wie sie seit dem 12. Jahrhundert auftreten, wie gesagt, in der engeren Anschließung des dialektischen Interesses an die in den Sentenzen der Väter repräsentirte Tradition, und zwar näher im Gegensatz zu einer Dialektik, welche das Band der Tradition zu lockern und das Interesse des Denkens so zu sagen zu isoliren trachtete. Läßt sich dies theilweise schon bei Huga in seiner summa bemerken, so noch vielmehr bei Robert Pulleyn in seinen sentent. libri octo. Er war Archidiakonus zu Rochester, dann Lehrer der Theologie in Paris, später zu Oxford, zuletzt Cardinal und Kanzler der römischen Kirche und starb um das Jahr 1150. Seine Dialektik benutzt er hauptsächlich zur Bestreitung Abälard's und entwickelt im Uebrigen die kirchliche Lehre in treuer Anschließung an die Auktorität der Väter (vgl. Bossuet-Cramer, Weltgesch. Bd. 6. S. 442). Weit übertroffen wurde er aber durch den magister sententiarum, Petrus Lombardus, Lehrer der Theologie und seit 1159 Bischof in Paris. Im Artikel „Petrus Lombardus“ ist nachgewiesen worden, wie er darauf ausging, die kirchlich-positive und dialektisch-spekulative Richtung zu vermitteln, im Gegensatz zu den scrutatores und garruli ratiocinatores und ihren placitis die Wahrheit aus Schrift und Tradition zu begründen, aber auch durch Anwendung der Dialektik die Gegensätze und Widersprüche in den Auktoritäten, in Schrift und Tradition aufzulösen und damit das Ansehen der Schrift und Tradition zu befestigen, worin eine gewisse polemische Beziehung auf Abälard, sein sic et non und Andere nicht zu

verkennen iſt. Weiter aber iſt dort auch gezeigt worden, wie der Lombarde zwar allerdings überhaupt keine beſondere Stärke in der Philoſophie erkennen läßt, aber ſein abwehrendes Verhalten zu der Philoſophie und ſeine Gleichgültigkeit gegen die principielle Erörterung des Verhältniſſes von Vernunft und Offenbarung, Theologie und Philoſophie doch etwas Abſichtliches iſt, weil ihm die Einmiſchung der Philoſophie, die unabhängige und feſte Stellung der Theologie zu gefährden und einer unfruchtbaren und ſchädlichen Dialektik die Thür zu öffnen ſchien. Dieſe poſitiv-kirchliche Haltung, vermöge welcher der L. auch nicht einmal die Grundlagen des kirchlichen Syſtems, die Lehre von der Schrift, Tradition und Auktorität der Kirche unterſuchen, vielmehr von ihnen, als unantaſtbaren Axiomen, ausgehen zu müſſen glaubt, bildet zunächſt einen gewiſſen Gegenſatz zu der überwiegend philoſophiſchen, dialektiſchen Behandlung der Theologie. Indem aber der L. der Dialektik doch einen Spielraum gab in der Auflöſung der Gegenſätze und Widerſprüche unter den Auktoritäten, und zwar gerade mit der Abzweckung, das Anſehen der Kirche und ihrer Lehre zu ſichern, empfahl er damit, wie „durch die Reichhaltigkeit des überſichtlich zuſammengeſtellten Lehrſtoffes“ ſein Buch ſeinen Zeitgenoſſen und den ſpäteren Theologen des Mittelalters, und ſchuf er ein „Schulbuch“, das eine bequeme Grundlage für weitere Unterſuchungen und ausführlichere Erörterungen in Schriften und Vorleſungen darbot. Daraus erhellt nun auch, warum der Lombarde, wenn er auch nicht der erſte der Sententiarier der Zeit nach iſt, doch mit vollem Rechte der magister sententiarum genannt wurde. Welche Folgen nun aber dieſe Anknüpfung der theologiſchen Wiſſenſchaft an die Sentenzenbücher des Lombarden hatte, wie ſie die ſpintiſirende Dialektik erſt recht herausgefordert, den ſcholaſtiſchen Formalismus vermehrt, den Traditionalismus und Auktoritätsgeiſt der mittelalterlichen Theologie geſteigert hat, iſt im Artikel über „Petrus Lombardus“ bereits bemerkt worden. Als das Nachtheiligſte iſt jedoch das herauszuheben, daß durch dieſe dazwiſchengeſchobenen Mittelglieder, durch die gleichſam von Jahr zu Jahr erwachſende Verkorkung des Lehrſtoffes die Geiſter von dem unmittelbaren Zurückgehen auf die urſprünglichen Quellen des Dogma's in Schrift und Erfahrung mehr und mehr abgezogen werden mußten, und daß weiter durch die Abhängigkeit von dem ſo gewaltig angehäuften und ſich zerſplitternden Stoffe die freie architektoniſche Geſtaltung der Lehre zu einem harmoniſchen und durchſichtigen Ganzen ungemein erſchwert wurde, was ſich ſogar ſolchen Scholaſtikern aufgedrungen hat, die den Faden des Commentirens der Sentenzen auch mit fortgeſponnen haben, wie dem Thomas. In die Fußtapfen des Lombarden trat zunächſt der ſcharfſinnige Kanzler von Paris, Peter von Poitiers mit ſeiner senteut. libris ed. Mathond. Par. 1655. Boſſuet-Cramer VI. 754. und von jetzt an iſt eine lange Reihe von Commentatoren der Sentenzen des Lombarden aufgetreten, zu welchen die bedeutendſten Scholaſtiker, ein Alexander von Hales, Thomas von Aquino, Duns Scotus, Occam, aber auch viele weniger bekannte und hervorragende Namen gehören, welche anzuführen hier keinen Werth hat; man vergleiche darüber Cave, Dupin nouv. biblioth. des aut. ecclesiast.; Gräſſe, Lehrbuch der Litteraturgeſchichte der berühmteſten Völker des Mittelalters. 2te Abth. 1ſte Hälfte. S. 311 f. Uebrigens war die vom Lombarden eingeſchlagene Richtung in dieſer Zeit weder die einzige, noch eine völlig unbeſtrittene. Alanus von Ryſſel, geſtorben 1202, weicht von der Methode der Sententiarier inſofern ganz ab, als er in ſeiner ars cath. fidei bei Pez, thesaur. anecdot, Tom. I. P. II. alle Glaubenslehren in einer Kette von kurzen Sätzen in demonſtrativer Weiſe zu begründen ſucht. Ketzer und Ungläubige könne man nicht durch Auktoritäten, Schrift und Kirche überzeugen, darum wolle er ſie mit Gründen der Vernunft gewinnen, wobei er jedoch bemerkt: hae vero rationes si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usque quaque. Man kann ihn in dieſer Beziehung, wie Schleiermacher (Kirchengeſchichte S. 527) thut, mit Anſelm zuſammenſtellen. Aber auch nicht völlig unbeſtritten war die vom Lombarden eingeſchlagene kirchlich-dialektiſche Richtung. Gegen ſie, freilich

wesentlich auch gegen das Uebermaß der Dialektik, zog Walther von St. Victor (nicht Walther von Mauretanien, wie ich fälschlich im Art. „Petrus Lombardus“ gesagt; vergl. darüber Adolf Planck, Stud. u. Krit. 1844. Heft 4.), in welchem die Mäßigung der Viktoriner ganz in ein erbauliches Wesen sich verlor, mit scharfen Schmähungen las in der Schrift contra quatuor labyrinthos Galliae, worunter er Peter Abälard, Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus und Peter von Poitiers verstund. Er klagt sie, wie wir schon gehört, als uno spiritu aristotelico afflatos und als Zerstörer der Religion an. Aehnlich Gerhoh von Reigersberg, ein theologus positivus, in der Weise der oben geschilderten Uebergangsperiode (s. d. Art.). Auch der Abt Joachim von Floris (s. d. Art.) sprach sich von seinem mystisch-apokalyptischen Standpunkte scharf gegen die den Glauben dialektisch begründende scholastische Theologie aus. Nun war freilich neben diesen verhältnißmäßig nüchternen scholastischen Bestrebungen in Paris vielfach auch ein maßloses dialektisches Treiben während der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verbreitet, gegen das nüchterne und ernste Männer ihre Stimme zu erheben sich gedrungen fühlten. So vor Allem züchtigt der vielseitig gebildete und namentlich auch an klassischen Idealen genährte Johannes von Salisbury, Bischof von Chartres (s. d. Art.) die Unfruchtbarkeit, Lächerlichkeit und den Uebermuth des dialektischen Treibens, das über den Worten die Sache und über der Wissenschaft die Wahrheit verliere, von seinem empirisch-praktischen, jedoch die Wissenschaft keineswegs verachtenden Standpunkt aus. Aber seinem kritischen Talente entsprach nicht eine gleiche produktive Fähigkeit, vermöge der er auch positiv eine Umgestaltung der theologischen Richtung einzuleiten im Stande gewesen wäre. Aber eben weil diese, wenn auch beziehungsweise berechtigte Einsprache gegen die vorherrschende Richtung der scholastischen Theologie theils selbst sich nicht von Uebertreibungen frei hielt, theils sich nur kritisch und polemisch verhielt, ohne ein Neues in die Zeit zu werfen und dem einmal angeregten Bedürfnisse einen anderen und besseren Weg der Befriedigung bahnen zu können, konnte sie auch den Strom im Ganzen nicht aufhalten. Im Gegentheil sehen wir nun vielmehr durch die umfassendere Einwirkung der aristotelischen und anderer Philosophie im 13. Jahrhundert die scholastische Theologie auf ihren Höhepunkt sich erheben, womit der zweite Zeitabschnitt derselben beginnt.

Von Aristoteles waren bis in das dreizehnte Jahrhundert nur einzelne logische Schriften in lateinischer Uebersetzung, nicht aber die auf Physik und Metaphysik sich beziehenden Werke bekannt, worüber zu vergleichen ist das Hauptwerk von Jourdain, récherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote etc., übersetzt von Stahr, S. 22 ff., die namentlich in Folge des Falles von Constantinopel (im J. 1204) vermehrte Kenntniß der griechischen Sprache im Abendland hat im Laufe des 13. Jahrhunderts zu einer Reihe unmittelbarer, auch anderer als der logischen Schriften des Aristoteles aus dem Griechischen geführt (vgl. Jourdain Stahr S. 46 f.). Aber die aristotelische Philosophie hatte schon seit längerer Zeit auch bei den Arabern Eingang gefunden, wie die berühmten Namen eines Alpharabius (El-Farabi) eines Avicenna (Ibn Sinna), eines Algazel und zuletzt eines Averroës (Ibn Raschd) beweisen (vgl. Ritter a. a. O. Bd. 8. S. 1 f., Jourdain Stahr S. 216). Diese arabischen Aristoteliker hatten gleichfalls Uebersetzungen von aristotelischen Schriften gemacht, die namentlich von Spanien aus sich weiter in's Abendland verbreiteten. Aber auch ihre Commentare über Aristoteles und ihre selbstständigen philosophischen Schriften, in welchen neuplatonische, aristotelische und andere Elemente in mancherlei Gestalt gemischt waren, und ebenso ähnliche Werke philosophisch gebildeter Juden in Spanien wurden seit dem Ende des 12. und während des 13. Jahrhunderts den schalastischen Theologen bekannt. Alle diese neuen Stoffe des Wissens, welche einen weiten Gesichtskreis eröffneten, fielen auf einen dafür vorbereiteten und empfänglichen Boden und dienten wesentlich dazu, die scholastische Philosophie und Theologie zu der Höhe emporzuheben, in welcher sie im 13. Jahrhundert dastehen. Uebrigens fand der Einfluß der aristotelischen und aristo-

telisch-arabischen Philosophie anfänglich noch mancherlei Hemmungen in wiederholten, von kirchlichen Behörden ausgegangenen Verboten des Studiums aristotelischer Schriften, wie in den Jahren 1209, 1215, 1231. Sie hingen damit zusammen, daß man in der aristotelischen Philosophie die Quelle mancher häretischen Ausschreitungen, so bei Amalrich von Bena und David von Dinanto fand (s. d. Art.), was zwar unmittelbar nicht richtig war, aber mittelbar doch, sofern die Abweichungen des A. v. Bena und noch mehr des D. v. Dinanto wohl zusammenhingen mit der Schrift des jüdischen, aristotelische und neuplatonische Ideen verarbeitenden Philosophen Avicebron, d. h. Ibn Gebirol von Malaga in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, fons vitae oder de materia universali; man vergleiche über diese merkwürdige Schrift, mit welcher auch Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Duns Scotus sich zu thun machen, die Abhandlung von Seyerlen, Tübinger Jahrbücher 1856, 4. Heft, und Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, première livraison. Paris 1857. p. 151. Wie aber die aristotelische Philosophie dennoch siegreich wurde vermöge ihrer inneren Wahlverwandtschaft mit der Scholastik, ist oben schon bemerkt worden. Fassen wir nun den Karakter der scholastischen Theologie vom 13. Jahrhundert ab näher in's Auge, so ist vor Allem bezeichnend das viel umfassendere Zurückgehen auf die allgemeinen principiellen und fundamentalen Fragen, über die Erkenntnißquelle der Theologie, das Wesen und die Nothwendigkeit der Offenbarung im Verhältniß zur Vernunft und Philosophie und im Zusammenhang damit über das Verhältniß von Erkennen und Glauben, weiter, ob die Theologie in Rücksicht auf ihre eigenthümliche Quelle und Inhalt als eine Wissenschaft gelten könne, ob sie eine theoretische oder praktische Wissenschaft sey, und was ihr wesentliches Objekt, die materia de qua für sich und im Verhältniß zu anderen Wissenschaften, namentlich der Philosophie sey; endlich, worin das Wesen des Christenthums an sich und im Vergleich mit anderen Religionen bestehe u. s. w. Die Ausführung des Lehrsystems sofort, welche theils in der Form von Commentaren über die Sentenzen, theils in der freieren Form selbstständiger Summen geschieht, kennzeichnet sich auf der einen Seite durch die massenhafte Anschwellung des Stoffes, indem nicht nur in der Regel das Ethische mit dem Dogmatischen verbunden, sondern auch alles Mögliche, Philosophische, Naturwissenschaftliche u. s. w. aus allerlei Quellen hereingezogen wurde; auf der anderen Seite kennzeichnet sie sich durch die Vollendung der scholastisch-dialektischen Methode, wornach bei jedem Gegenstand die Auktoritäten pro et contra, das videtur quod sic et quod non mit ihren Gründen aufgeführt werden, sofort eine resolutio oder conclusio gegeben und dann noch eine Widerlegung der verworfenen Ansicht und ihrer Argumente im Einzelnen angereiht wird; doch nicht als hätte nicht in dieser allgemeinen Gleichheit der dialektischen Methode sich auch noch individuelle Eigenthümlichkeit geltend gemacht, um so mehr, als es der Gegenstand der Rivalität und des Ehrgeizes wurde, in der Kunst der Dialektik sich zu überbieten. Dies führt uns noch auf eine andere, eben so karakteristische als einflußreiche Erscheinung, die Spaltung und Eifersucht, die unter den scholastischen Theologen dieser Zeit durch den Gegensatz der geistlichen Orden der Dominikaner und Franziskaner (s. den Art. „Dominikaner") und durch den Gegensatz der philosophischen Richtung des Realismus und Nominalismus entstund, und in dem Kampfe entgegengesetzter theologischer Schulen sich darstellte. Hat dies zunächst wesentlich mitgewirkt zur vollständigen Entfaltung der scholastischen Philosophie und Theologie, so war es doch später noch viel mehr eine Ursache des Zerfalls und der Selbstauflösung der Scholastik. In materieller Beziehung endlich ragt diese Blüthezeit der Scholastik dadurch hervor, daß sie das specifisch-katholische Dogma in allen seinen hauptsächlichen Lehrbestimmungen und in der ganzen Eigenthümlichkeit seines Wesens erst zum vollkommenen Ausdruck gebracht hat. Der erste in der Reihe der Scholastiker des 13. Jahrhunderts, Alexander von Hales (s. d. Art.), zeigt bereits die eben herausgehobenen Grundzüge dieses Zeitabschnitts, das Zurückgehen auf die fundamentalen Fragen, das Herbeischleppen eines unendlichen, aber auch dispa-

raten Staffes, die methodiſch ſich durchführende und Alles vermittelnde und ausgleichen wollende Dialektik, das Hereinſpielen des Ordensintereſſes. Seine Auffaſſung der Theologie als einer praktiſchen Wiſſenſchaft (ſ. Neander, Dogmengeſch. II. S. 137), die Anklänge an eine gewiſſe, das Wiſſen beſchränkende Myſtik, hindern ihn doch nicht an dem ächt ſcholaſtiſchen Disputiren und Vielwiſſen und an dem Aufwerfen einer Menge der thörichtſten und kleinlichſten Fragen, welche trotz ſeines ausgedehnteren Gebrauches der ariſtoteliſchen Philoſophie eine eigentlich ſpekulative Behandlung bei ihm nicht aufkommen laſſen. Insbeſondere iſt auch nicht zu überſehen, daß er manche der extremſten Beſtimmungen des katholiſchen Dogma's, wie die Lehren vom thesaurus gratiae, von der immaculata conceptio passiva Virginis Mariae eingeleitet und den pelagianiſirenden Geiſt des kathalifchen Syſtems in der Auffaſſung und Darſtellung der einzelnen Dogmen beſtimmt hervortreten läßt. Weit übertroffen wurde Alexander von Hales von dem berühmten Dominikaner Albertus Magnus durch eine noch viel umfaſſendere Benutzung der ariſtoteliſchen Philoſophie und die damit verbundene Erklärung der Schriften des Ariſtoteles, obwohl er den ihm beigelegten Namen des simia Aristotelis nicht verdient, da er ihm keineswegs unbedingt anhängt (vgl. Ritter a. a. O. Bd. 8. S. 191) und in ſeinem Syſtem auch durch platoniſche, insbeſondere neuplatoniſche Elemente bedingt iſt, — ſofort durch die Staunen erregende Maſſenhaftigkeit ſeines univerſellen, auch naturwiſſenſchaftlichen und mathematiſchen Wiſſens, welche ihn in den Augen des Volkes zu einem Zauberer machte. Wenn ihm nun aber Rettberg (ſ. d. Art.) in metaphyſiſchen Dingen allen ſpekulativen Geiſt abſpricht und ſeine maſſenhaften Kenntniſſe als durchaus unfruchtbar bezeichnet, ſo iſt dies nicht gerecht. An Kritik fehlt es ihm allerdings namentlich in Beziehung auf ſein Naturwiſſen ſehr, ebenſo an einer conſequenten Durchführung ſeiner ſpekulativen Gedanken, aber vorhanden ſind dieſe darum doch (ſ. Ritter a. a. O. S. 190). Auch ſelbſt unter dem Wuſte des unfruchtbaren und abgeſchmackten Wiſſens blitzen überraſchende und neue Geſichtspunkte auf, welche einer fruchtbaren Verwendung fähig ſind; man vergleiche das Urtheil Alexander von Humbold's in ſeinem Kosmos, und jedenfalls hat ſein umfaſſendes Wiſſen der Forſchung der nächſten Folgezeit des Mittelalters, namentlich der philoſophiſchen reichen Stoff und mannichfaltige Anregung dargeboten. Was ſeinen theologiſchen Standpunkt ſpeciell betrifft, ſo iſt ihm die Theologie zwar auch praktiſche Wiſſenſchaft, scientia de his quae ad salutem pertinent, von Gott und ſeinen Werken handelnd, nicht in Beziehung auf das Wiſſen an ſich, ſondern auf Gott als das höchſte Gut, und die Frömmigkeit und Seligkeit der Menſchen; aber Wiſſenſchaft iſt ſie doch eben auf dem Grunde des Glaubens, und zwar allerdings des Glaubens zunächſt im objektiven Sinne als der fides catholica, welche auf der Offenbarung einer supermundana illuminatio beruht, weil das zum Heile Nothwendige das natürliche Licht überſteigt, und dieſe Illumination und Inſpiration dehnt er auch ausdrücklich auf die Väter als die Träger der Tradition aus. Aber es iſt nicht richtig, daß A. den Glauben nicht auch als ſubjektive Thätigkeit kenne (wie der Artikel „Albertus Magnus“ behauptet) und zur Vorausſetzung des Erkennens mache; vielmehr iſt ihm der Glaube als fides formata, als unmittelbare lebendige Erfahrung der Frömmigkeit, der Weg zu der Erkenntniß, und Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philoſophie müſſen bei allem Unterſchiede doch zuſammenſtimmen, weil Philoſophie und Theologie auf Erfahrung beruhen, jene des Natürlichen, dieſe des Uebernatürlichen, und das Uebernatürliche von dem Natürlichen zwar weſentlich verſchieden, aber durch den ewigen göttlichen Plan und Willen auch wieder auf dieſes bezogen iſt, um durch die Ausgleichung des urſprünglichen Gegenſatzes es zur Vollendung zu bringen; man vergleiche des A. Theorie vom Wunder bei Neander, Dogmengeſchichte Bd. II. Dieſer Supranaturalismus wird aber von Albertus Magnus nicht ſowohl auf die Lehre von der Erbſünde geſtützt, als auf ſeine ſpekulative Grundanſicht von der ſtufenweiſe abwärts gehenden Emanation der Dinge aus Gott. Das damit geſetzte irrationale Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen ſoll eben durch die über-

natürliche Wirkung Gottes aufgehoben und damit das, was ſchon urſprünglich über die Kraft des Menſchen als eines endlichen Weſens hinausgeht, die Verähnlichung und Vereinigung mit Gott erreicht werden. Wenn nun gleich dieſe Anſchauungsweiſe in ihrer ſpekulativen Begründung bei Albertus Magnus mit den hereinwirkenden neuplatoniſchen Ideen zuſammenhängt, ſo entſpricht ſie doch auf der anderen Seite der Transſeendenz des Göttlichen, welche dem mittelalterlichen Katholicismus vom Haus aus eigenthümlich iſt, und dem ihm gleichfalls zu Grunde liegenden religiöſen Dualismus des Weltlichen und Kirchlichen. Dieſer transſcendente Supranaturalismus iſt zwar auch ſchon früher in den Lehrbeſtimmungen der Scholaſtiker herausgetreten, wie bei Alexander von Hales, aber auch bei Hugo a Sancto Victore in dem, was ſie über die pura naturalia und die gratia superaddita aufſtellen; er iſt nun aber allerdings noch verſchärft und befeſtigt worden durch jene ſpekulative Subſtruktion und iſt ſo „von den wichtigſten Folgen für die ſpätere Dogmatik geworden“ (Ritter a. a. O. Bd. 8. S. 256). Albertus Magnus ſelbſt nun aber hat von dieſem allgemeinen Standpunkt aus, den er einnimmt, das theologiſche Syſtem nicht bis in's Einzelne aus- und durchgeführt. Dies geſchah durch ſeinen ausgezeichneten Schüler, den größten und einflußreichſten aller ſcholaſtiſchen Theologen, Thomas von Aquina (ſ. d. ſpäteren Artikel). Vor Allem wichtig iſt ſeine Grundlegung der Theologie als Wiſſenſchaft. Als das höchſte Gut, das der Menſch erreichen ſoll, als das Ziel der Seligkeit bezeichnet Thomas von Aquino die Anſchauung Gottes; aber dieſes überirdiſche Ziel überſteigt das Vermögen der menſchlichen endlichen Vernunft wegen des incommenſurabeln Verhältniſſes des Göttlichen und Creatürlichen. Nur die mittelbare Erkenntniß Gottes aus den Werken der Schöpfung kann die Vernunft durch ihre Kraft erreichen, was auch das höchſte Ziel war, das die alten Philoſophen kannten und erreichten. Dieſe durch die Vernunft erreichbaren allgemeinen religiöſen Wahrheiten nennt er praeambula fidei und glaubt, daß ſie auf dem Wege der Demonſtration nachgewieſen werden können (wie daß Gott ſey, daß er Einer ſey u. ſ. w.). Dagegen zu dem über die Gränzen der menſchlichen Natur hinausliegenden Ziel, wie es der chriſtliche Glaube vor Augen hat, kann der Menſch nur durch übernatürliche Einwirkung, durch Offenbarung gelangen. Das Anſehen dieſer Offenbarung ruht auf den ſie begleitenden und beſtätigenden Wundern, und die Theologie iſt nun die Wiſſenſchaft, welche von der Offenbarung als ihrem Princip ausgeht, auf das Licht des Glaubens ſich gründet, während die anderen Wiſſenſchaften, insbeſondere die Philoſophie, dem natürlichen Lichte der Vernunft folgen. Obgleich aber der Gegenſtand der Theologie der Glaube iſt, etwas auf Auktorität Anzunehmendes, ſey ſie doch Wiſſenſchaft, denn die Theologie verfahre dabei nicht anders als andere Wiſſenſchaften, welche ihre Principien nicht beweiſen, ſondern als Axiome hinſtellen, aus welchen ſie die übrigen Wahrheiten ableiten; die Axiome der Theologie ſind die Glaubensartikel, aus welchen ſie dann weitere Sätze ableitet und begründet (vgl. die theolog. summa P. I. qu. I. art. 8.). Hieraus ergibt ſich nun von ſelbſt das Verhältniß der Vernunft und der Philoſophie zum Glauben und ſeiner Wiſſenſchaft, der Theologie, hinſichtlich des Inhalts. Beweiſen kann die Vernunft die Glaubenswahrheiten nicht, weil ihre Quelle, die Offenbarung, ja über die menſchliche Vernunft hinausgeht und dann der Glaube nicht mehr ein Verdienſt, freiwillige Anerkennung des von Gott Mitgetheilten wäre, summa theolog. II, II qu. 1. art. 5. 8, und in Boëthium de trin. prooem. qu. 2 art. 1, wobei Thomas wohl den Anſelm polemiſch im Auge hat. Aber wenngleich nun die Offenbarung und Theologie über der Vernunft und Philoſophie ſtehen, ſo kann doch kein Widerſtreit zwiſchen beiden, und theologiſcher und philoſophiſcher Wahrheit ſtattfinden, denn beide ſtammen von Gott, und namentlich ſind die principia naturaliter nota (die naturaliter rationi insita) ein Ausdruck der göttlichen Weisheit, darum kann die Offenbarung und ihre Wahrheit nicht widervernünftig ſeyn, weil ſie ſonſt mit der göttlichen Weisheit ſtreiten würde, oder umgekehrt können die philoſophiſchen Wahrheiten den Glaubenswahrheiten nicht widerſprechen, wenn ſie auch nicht an dieſe hinreichen (deficiunt ab

eis), ſie müſſen vielmehr die Vorbereitung und Vorausſetzung zu den letztern enthalten, die praeambula, wie überhoupt die Natur die Vorläuferin, praeambula, die Vorausſetzung der Gnade iſt, und die gratia naturam non tollit sed perficit. Inſofern iſt vielmehr nothwendig, ut naturalis ratio subserviat fidei, dies geſchieht einmal eben in der Demonſtrotion der vom Glauben vorousgeſetzten Vernunſtwohrheiten. Merkwürdig iſt nun aber, wie Thomas gleichwohl auch dieſe Vernunſtwohrheiten wieder auf die Offenbarung zurückführt, weil die auf dem Wege der Vernunſterkenntniß gewonnene Wohrheit a paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini perveniret und in den allgemeinen religiöſen Wahrheiten die beſanderer Glaubenswahrheiten, auf welchen unſere Seligkeit beruht, enthalten ſind, daher er dos, was er ſanſt praeambula fidei nennt, nun auch wieder als prima credibilia bezeichnet, in quibus omnes fidei articuli implicite continentur, ſiehe summa theologiae I qu. 1. art. 1. und II, II qu. 1. art. 7; aber auch de veritate contra gentes I, 4; man vergleiche über dieſe Incohärenz, ja dieſen Widerſpruch in der Anſicht des Thomos die unbeſongene Erörterung von Kuhn, kath. Dogmatik 1. Bd. S. 442 ff.; der Grund davon wird ſich gleich nachher zelgen. Weiter dient die Vernunſt dem Glouben dadurch, daß ſie die ſpecifiſchen Glaubenswohrheiten erläutert durch gewiſſe Anologieen similitudines aliquas, oder rationes verisimiles, was darauf beruht, daß die res sensibiles, von welchen die Vernunſterkenntniß ausgeht, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent; doch iſt wohl im Auge zu behalten, daß damit jene Glaubenswahrheiten nicht begriffen und bewieſen werden können (desit comprehendi vel demonstrandi praesumtio); ſie dienen daher auch nur ad fidelium exercitium et solatium, non ad adversarios convincendos, de verit. contra gentes I, ep. 8, 9. Dies führt hinüber zum dritten Gebrauch der Vernunſt in der Theologie, nämlich zur Widerlegung der Gegner. Der singularis modus convincendi adversarios iſt eigentlich ex auctoritate scripturae divinitus confirmata miraculis. Poſitiv kann mon dem Gegner nur zeigen, warum er die Auktorität der Offenbarung gläubig annehmen müſſe, und wos in ihr enthalten iſt und aus ihr abgeleitet werden kann und muß. Gibt der Gegner das Princip der Offenborung zu, oder einen Theil der geoffenbarten Wohrheit, ſo kann man ihn widerlegen durch Nachweiſung der richtigen und vollen Conſequenz (ſo gegenüber von Häretikern); gibt der Gegner aber das Princip der Offenbarung nicht zu, und beſtreitet er die einzelnen Glaubenswahrheiten, ſo bleibt nur der indirekte Weg übrig, das solvere rationes, quas indueit contra fidem, — sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria, oder die Nachweiſung, daß aus Principien der Vernunſt obgeleitete Argumente gegen den Glauben rationes sophisticae oder nur probabiles ſeyen, weil die Wahrheit der Vernunſt und der Offenborung an ſich nicht einen poſitiven Gegenſotz bilden können. Wenn nun Thomas von der ſo fundamentirten Theologie ſagt: ſie ſey nicht eine praktiſche, ſondern eine ſpekulotive Wiſſenſchoft, ſo ſtimmt dos mit der Vorausſetzung, von welcher er ausgeht: das höchſte Gut ſey die visio Dei, vollkommen zuſammen; die Theolagie, ſagt er principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem in qua aeterna beatitudo consistit. Dieſe ganze Grundlegung der Theologie nun iſt um ſo bedeutſamer, ols ihre Grundform bis auf den vorſchleiermacherſchen Supranaturalismus herab ſich behouptet hat, namentlich die ſcharfe Abgränzung des von der Vernunſt erkennbaren, und des nur durch die Offenborung zu empfangenden religiöſen Stoffes, und beim letztern die Diſtinction des supra sed non contra rationem, wie mon es ſpäter ausdrückte, die Art, wie dort ſogar ein demanſtrativiſches Wiſſen zugelaſſen wird, was ſeit Kant der Supernaturalismus allerdings aufgab, und hier alles reale Erkennen im Princip geläugnet wird. Freilich durchbricht der Tiefſinn des Thomas dieſen ſtarren äußerlichen Auktoritätsſtandpunkt, welcher nur ein formoles Denken übrig laſſen würde oft mit ächt ſpekulativen Gedanken, welche nicht nur rationes verisimiles ſind; gleichwohl ober muß er um jenes Standpunktes willen dem abſtrakt logiſchen Formalismus der Scholaſtik auch

wieder ſeinen Tribut bezahlen bei ſo manchen ſpecifiſchen Beſtimmungen des mittelalterlichen Dogma's welche einer wahrhaft denkenden Durchdringung ſich entziehen, z. B. bei der Abendmahlslehre, aber läßt er einfach den Schlagbaum der Auktorität herunterfallen, wo die ſpeculative Conſequenz ihn in Conflict zu bringen droht mit dem gegebenen Dogma (Lehre von der Schöpfung u. a.). Dies wird vollends klar, wenn wir auch ſeinen philoſophiſchen Standpunkt und die materiale Seite ſeines theologiſchen Syſtems nach etwas näher in Betracht ziehen. Thomas wurde ebenſo ſtark von Ariſtoteles wie von Plato angezogen, von letzterem namentlich durch das Medium des Auguſtin und noch mehr des areopagitiſchen Syſtems. Zunächſt ſchlägt er ſich in philoſophiſcher Beziehung auf die Seite des Ariſtoteles, in der Annahme der universalia in re im Gegenſatz zu der platoniſchen Ideenlehre und gewinnt damit die Baſis für ſein demonſtratives Verfahren zur Begründung der allgemeinen Religionswahrheiten (vgl. Baur, Geſch. der Trinität III, S. 445. 589, Köhler a. a. O. S. 100 und Hauréau tom. II. Nun theilt er aber auch mit ſeinem Lehrer Albertus Magnus den areopagitiſchen Platonismus, vermöge deſſen Gott unendlich, die Wirkungen aber endlich ſind, mithin in keinem adäquaten Verhältniß zu Gott als der Urſache ſtehen, und folgert nun daraus, daß wohl das Daſeyn Gottes, aber nicht ſein Weſen an ſich erkannt werden könne, nicht einſehend, daß das Daß und das Was ſich nicht ſo von einander trennen läßt, und die Möglichkeit einer ſichern und gewiſſen Erkenntniß des einen die gleiche Möglichkeit auch für das andere, und umgekehrt die Unmöglichkeit der gewiſſen Erkenntniß des Was auch die gleiche Unmöglichkeit für das Daß in ſich ſchließt. Dieſe Conſequenz treibt ihn bei dem Uebergewicht des areopagitiſchen Platonismus in ſeinen Standpunkt, man möchte ſagen unbewußt, wieder darauf hin, die Demonſtrabilität des Daſeyns Gottes zu beſchränken und die praeambula fidei als prima credibilia wieder unter die übernatürliche Offenbarung zu ſubſumiren. Während er ſo dem menſchlichen Denken in der Forderung eines demonſtrativen Wiſſens von vorn herein offenbar zu viel einräumt, läßt er ihm am Ende zu wenig Recht übrig. Andrerſeits kann er ſich aber doch, da nun einmal die Erkenntniß Gottes das höchſte Gut ſeyn ſoll, nicht enthalten, eine Reihe poſitiver Denkbeſtimmungen über das Weſen Gottes und ſein Verhältniß zur Welt und den Menſchen unter der Anleitung der gegebenen Dogmen aufzuſtellen. Aber die areopagitiſche Tranſcendenz bietet denn doch in ihm dem ſcholaſtiſchen Auktoritätsprincip wieder die Hand dazu, die für das Denken undurchdringliche Sprödigkeit des gegebenen Dogmas zu decken. Der trotz alles Bemühens der Vermittlung doch nicht ausgeglichene Gegenſatz des ariſtoteliſchen und platoniſchen Elementes in Thomas entſpricht ſo vollkommen dem oben herausgehobenen allgemeinen Widerſpruch, der im Weſen des ſcholaſtiſchen Standpunktes liegt, denken zu wollen und doch nicht denken zu dürfen und zu können, oder wie wir es oben noch genauer ausgedrückt haben, dem Grundmangel der ſcholaſtiſchen Theologie, den Begriff des Glaubens zu hoch, und den des Denkens zu niedrig zu nehmen, worin freilich auch liegt, daß der Begriff des Glaubens ſelbſt nicht richtig, d. h. zu intellektualiſtiſch und traditionaliſtiſch gefaßt wird (vgl. die Bemerkungen von J. Müller a. a. O. und Ritter VIII S. 271). Ebenſo wichtig iſt nun aber der areopagitiſche Platonismus auch für das Materielle des dogmatiſchen Standpunktes des Thomas. Er handhabt den Emanatismus ſeines Lehrers Albert zwar etwas vorſichtiger, ſofern ihm das Daſeyn der Welt nicht unmittelbar mit dem Seyn Gottes gegeben iſt, ſondern durch den thätigen Willen Gottes entſteht; aber der Wille iſt doch nicht das erſte ſelbſtſtändige Princip in Gott, ſondern er iſt nur das, worin der intellectus ſich in Bewegung ſetzt, der denkend will und ſchafft. Aber dieſer intellectus und die voluntas fallen doch trotz aller Unterſcheidungen, wenn man die Conſequenz anſieht, mit dem abſoluten Seyn in Gott zuſammen; und wenn Thomas dieſes abſolute Seyn auch als das rein geiſtige und thätige, als den actus purus ſchildert, ſo iſt das eben nur die ſeyende, ſich bewegende und thätige Geiſtigkeit, von welcher der intellectus und die voluntas ſo zu ſagen die Modificationen ſind, aber nicht die von vornherein willens-

mäßig sich selbst bestimmende und selbstbewußte Geistigkeit, welche eben darum der Welt gegenüber als freie Liebe wirkt. Wie könnte sonst Thomas das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen einerseits als das der quantitativen Abstufung, andrerseits als das einer deterministisch gedachten Dependenz auffassen! Dieser emanatistische Pantheismus*) bietet ihm nun die willkommene Unterlage, um das katholische Dogma zu construiren. Der Begriff der Gnade wird zusammengenommen mit der in verschiedenen Stufen und Grundformen wirkenden absoluten göttlichen Causalität, welche das ursprünglich gesetzte irrationale Verhältniß des Göttlichen und Creatürlichen wieder aufhebt, um die Einheit mit Gott und dadurch die Vollendung darzustellen, und ihr Ort ist die Kirche mit ihren Heilsanstalten als der mystische Leib Christi. Und wie die quantitative Anschauungsweise des Natürlichen und Endlichen den causis secundis die relative Selbstständigkeit gewährt, welche der Pelagianismus des Dogmas dem Subjekte einräumt, so wird diesem Pelagianismus wieder die Spitze abgebrochen, oder wird er wenigstens verhüllt durch den Determinismus der auch im Heilsgebiete zuletzt schlechthin wirkenden causa prima. In dieser Dialektik, welche die Gegensätze im kirchlichen Lehrsystem wenn auch nicht wahrhaft zu vermitteln, so doch aneinander abzustumpfen weiß, beweist sich Thomas ebensa als Meister, wie in dem architektonischen Geschicke, mit welchem er die Masse des Gegebenen mit verhältnißmäßiger Ausscheidung überflüssigen Ballastes zu verbinden und den Schein einer großartigen zusammenhängenden Einheit in der Lehre der Kirche hervorzubringen versteht. Kein Wunder, daß diese Vereinigung von Tiefsinn und Scharfsinn, von begeisterter Liebe zu der Kirche und ihrem Dogma, wie zu der Philosophie ihn, trotz vorübergehender Anfechtungen in den Augen des Katholicismus, zu einem seiner größten Lehrer gestempelt hat, und sogar neuestens noch manche katholische Philosophen und Theologen in der Rückkehr auf seinen Standpunkt das alleinige Heil ihrer kirchlichen Wissenschaft sehen wollen (vgl. dagegen die Streitschrift von Kuhn, Philasophie und Theologie, Tübingen 1860). — Ehe wir nun weitergehen zu seinem ihm ebenbürtigen Gegner Duns Scotus, werfen wir zuletzt noch einen Blick auf seinen Freund, den Franziskaner Bonaventura und den weniger beachteten, aber eigenthümlichen Raimund Lullus. In Bonaventura ist karakteristisch die Combination des Scholastischen mit dem Mythischen. Als Schalastiker steht er gleichfalls unter dem Einfluß des Aristateles. obwahl auch „im Besitze der platanischen und areapagitischen Tradition“ (s. den Art.); als Mystiker ist er wesentlich van den Victorinern abhängig. In der schalastischen Berarbeitung des kirchlichen Lehrsystems, an dessen Inhalt er nach dem Maße seiner fortgeschrittenen Entwicklung sich treu hält, zeigt Bonaventura zwar weniger spekulativen Scharfsinn und überhaupt weniger hervorragende Eigenthümlichkeit als Thomas von Aquina, aber er zeichnet sich auf der andern Seite aus durch die Mäßigung, welche ihn vor dogmatischen „Schroffheiten“ bewahrt, freilich auch nicht immer die volle Consequenz der gegebenen Prämissen ziehen läßt; weiter durch das warme religiöse Interesse, welches unnütze dialektische Grübeleien zurückweist und dagegen das Schriftmäßige und praktisch Wichtige hervorkehrt; man vergleiche den oben angeführten Labspruch des Gerson über ihn: recedit a curiositate, quantum potest, non immiscens positiones extraneas, vel doctrinas terminis philosophicis obumbratas more multorum, sed dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et ad religiositatem affectus. Daher denn auch Bonaventura die Theologie, wenn sie gleich wegen ihres Gegenstandes spekulativ sey, doch wegen ihres praktischen Endzweckes vorzugsweise als praktische Wissenschaft betrachtet wissen will. In dem Einfluß auf diesen Tan und die ganze Haltung seiner Theologie ist die Wirkung seiner Mystik nicht zu verkennen; dagegen hat

*) Es ist nur eine Neckerei, wenn neuere katholische Theologen, wie namentlich Möhler, gegen diese Bezeichnung die ausdrückliche Bestreitung des Pantheismus bei den Scholastikern aufrufen, während es sich ja dabei nur um die Consequenz, um den Mangel des reinen Theismus handelt, der einmal unläugbar vorhanden ist.

sie bei ihm fast noch weniger als bei andern scholastischen Mystikern des Mittelalters einen Einfluß auf den materiellen Inhalt seines theologischen Systems geübt; sie geht vielmehr neben diesem überwiegend nur her als die Theorie der religiösen Erhebung des innern Menschen zur unmittelboren Vereinigung mit Gott (s. den Art.), wie er sie auch weiter als das Mittel geltend mocht, um die durch die theologische Spekulation nicht vollständig zu gewinnende Gewißheit der religiösen Ueberzeugung zu befestigen. Wenn nun Bonoventura durch das Ebenmaß, in welchem bei ihm dos wissenschaftlich-theologische und dos religiös-mystische Interesse zusammenwirken, die Bewunderung und Liebe der Mit- und Nachwelt sich mit vollem Rechte erwarben und gesichert hat, so hat er doch, und mon könnte sagen, eben um seiner Mäßigung willen, oder doch noch mehr, weil er ein weniger produktiver und origineller Geist wor, in den Entwicklungsgang der schalastischen Theologie im großen Ganzen nicht so entscheidend eingegriffen. Mehr Eigenthümlichkeit zeigt der erst wieder von Neander an's Licht hervorgezogene Raimund Lullus in seinem Bestreben, die Wissenschaft zu reformiren. Mit seiner berühmten ars generalis wollte er die in Folge der theologischen und philosophischen Controversen verwickelte und erschwerte Beweisführung vereinfachen durch eine Fundomentolwissenschaft, welche die Principien oller Wohrheit in ollen Wissenschoften feststellen sollte, sowie durch eine vernünftigere und sicherere Methode, welche auf alle Frogen die zuverlässige Antwort sollte geben können. Insbesondere aber sollte ihm die ars generalis auch zur Stütze dienen für die Widerlegung der orobischen Gelehrten und die Bekehrung der Saracenen. Wie bewundernswürdig aber auch sein unermüdlicher Missionseifer ist und wie anerkennenswerth sein Bestreben, den averroistischen Grundsätzen von einem obsoluten Gegensotz zwischen der philosophischen und theologischen Wahrheit entgegenzuwirken, so wor doch seine ars generalis in ihrem leeren schemotisirenden Formalismus und in ihrem phontostischen, oristotelische, orobische und kobbolistische Philosophie mit christlichen Ideen verschmelzenden Syncretismus eine durchous unfruchtbore wissenschaftliche Velleität, welche eine Schule von Nochbetern, Lulliſten genannt, wohl nur dorum erzeugte, weil sie dem in jener Zeit gefühlten Bedürfnisse einer Reform und neuen Fundomentirung der Wissenschoft entgegen zu kommen schien. Uebrigens darf mon auch nicht übersehen, doß Lullus in der Behandlung einzelner theologischer Lehren von der Person Christi, Prädestination, einen nicht gewöhnlichen spekulativen Sinn beweist; man vergleiche auch die Schrift von Helfferich üb. R. Lullus. Berlin 1858.

Wenden wir uns nun aber zu dem Mann, welcher in dieser Zeit der Vollendung der schalastischen Theologie neben Thomas die wichtigste Stelle insofern einnimmt, als in ihm die Vollendung zugleich der Uebergong zur Selbstauflösung wird, dem Fronziskoner Duns Scotus. Er theilt mit seinen großen Vorgängern in der scholostischen Theologie die unbedingte Ueberzeugung von der Wahrheit des kirchlichen Dogmas, aber er stellt sich in der wissenschoftlichen Auffassung derselben in einen ganz bestimmten Gegensatz zu dem bedeutendsten derselben, wie Anselm, aber auch Richard o Sancta Victore, besonders aber Thomas von Aquino und seiner nächsten Anhänger. Dies nun aus Streitsucht oder Ordenseifersucht allein erklären zu wollen, ist um so mehr eine Lächerlichkeit, als der Standpunkt, den er einnimmt, ein durchgreifend eigenthümlicher ist und eine durch den bisherigen Entwicklungsgang der Scholastik wesentlich bedingte Wendung bezeichnet. Wenn man diese Wendung vor Allem darin gefunden hat, daß Duns Scotus die Theologie ols eine proktische Wissenschoft betrachtet, weil ihr Ziel sey: operatio eorum quae persuadentur, so ist dies, do diese Bestimmung des Wesens und Zieles der Theologie ja auch schon vor ihm vorhanden war, nur insofern richtig, als sie bei ihm eine andere eigenthümliche und nur erst ihre volle Bedeutung erhält, weil sie nämlich zusommenhängt wesentlich mit einer sich verändernden Ansicht vom Verhältniß der Theologie und Philosophie als Wissenschaft, noch mehr ober mit einer andern dogmatisch-metaphysischen Grundansicht vom Verhältniß des Unendlichen und Endlichen überhaupt und des Uebernatürlichen und Natürlichen insbe-

ſandere. Duns Scotus weiſt nicht nur die Anſprüche einer in ſich ſelbſt genügſam ſeyn wollenden und gegen die Offenbarung negativ ſich verhaltenden Philoſophie zurück und beſchränkt namentlich das Anſehen des Ariſtoteles weſentlich, ſondern er iſt auch mit der Anſicht ſeiner theologiſchen Vorgänger über Glauben und Wiſſen und ihren Gränzbeſtimmungen zwiſchen Philoſophie als natürliche Erkenntniß und Theologie als übernatürliche Erkenntniß nicht einverſtanden. Er läugnet zwar die Metaphyſik keineswegs ſchlechthin, ſofern und ſoweit nämlich das von ſeinem Willen unabhängige Weſen Gottes und ſein Verſtand mit den in ihm enthaltenen Muſterbildern der Welt ſich auch den Geſchöpfen und dem Verſtande der endlich-vernünftigen Weſen, der Menſchen, ſich eindrücken und dieſer menſchliche Verſtand nur demgemäß allgemeine Begriffe bilden kann und ſoll. Daher denn auch Duns Scotus den bisher herrſchenden Realismus (in re), wenn auch in eigenthümlicher Faſſung, Formalismus genannt, feſthält (vergl. Baur, Ritter, Hauréau und Köhler). Ja, er geht ſogar in abstracto wieder ſoweit, dem Erkennen gar keine Gränzen zu ſetzen, weil dem Geiſte das Verlangen, Alles zu erkennen, innewohne, das ebendarum ſeine Befriedigung erreichen müſſe, und weil das Verhältniß zwiſchen dem Verſtande der endlichen Geſchöpfe und des unendlichen Schöpfers nicht quantitativ gedacht werden dürfe. Dieſe areopagitiſche Tranſcendenz des Göttlichen, welche bei Thomas eine ſo große Rolle ſpielt, durchbricht alſo Duns Scotus, aber nicht als wollte er den Unterſchied zwiſchen dem Göttlichen und Kreatürlichen verkennen, aber es müſſe doch, meint er, zwiſchen dem Erkennenden und Seyenden eine Proportion, eine Verhältnißmäßigkeit ſtattfinden, näher alſo bei jenem eine unendliche Capacität. Allein ebenſo weſentlich verlangt nun Duns Scotus zu einem wirklichen Zuſtandekommen auch ſchon des natürlichen Erkennens, der Erkenntniß der allgemeinen Grundſätze und mit ihr jeder deutlichen Erkenntniß eine übernatürliche Bewegung und Erleuchtung unſeres Verſtandes durch Gott als den allgemeinen Grund alles Seyns. Auch die natürliche Erkenntniß gewinnt ihre Sicherheit nur durch das übernatürliche Licht der in Gott geſchauten allgemeinen Grundſätze, und die Metaphyſik muß auf die Theologie zurückgeführt werden, als die alle Wiſſenſchaft umfaſſende höchſte Erkenntniß. Wie nun Duns Scotus ſchon damit die Philoſophie einſchränkt und die Theologie erweitert und erhöht, ſo nun noch vielmehr dadurch, daß er als Gegenſtand der Theologie im engern Sinn betrachtet das Thun der Menſchen, durch welches er die Seligkeit erlangt, und dies zurückführt auf den freien Willen Gottes. Das Ziel der Seligkeit iſt etwas, was über die natürliche Erkenntniß und Kraft hinausgeht; ſie kann ihren Grund nur in der Gnade Gottes haben, in ſeinem von ſeinen Weſen und geordnetem Willen verſchiedenen abſoluten Willen, als der Quelle der übernatürlichen Offenbarung. So ſtreng aber Duns Scotus dieſen Supranaturalismus gegen die Philoſophie feſthält, welche den Menſchen ſein Ziel im Gebiete des Natürlichen und Nothwendigen will finden laſſen, ſo läßt er doch auch hier ſich die Tranſcendenz des thomiſtiſchen Standpunktes nicht gefallen, welcher auf eine völlig wunderhafte Weiſe das irrationale Verhältniß zwiſchen dem endlichen Geſchöpfe und ſeinem unendlichen Ziele aufheben will. Wenn der Menſch auch durch ein Höheres als er ſelbſt ad aliquo agenti supernaturali, zur Vollendung geführt werden müſſe, die er aus ſich allein nicht erreichen könne, ſo müſſe er doch von Natur dafür empfänglich ſeyn; dieſe unendliche Receptivität gehört nach Duns Scotus ebenſo zum Vorzug des Menſchen vor allen andern Geſchöpfen, als zu ſeinem Weſen Gott gegenüber. Es muß, wie überhaupt, ſo auch hier eine Proportion zwiſchen dem Leidenden und Thuenden, zwiſchen dem Empfangenden und Empfangenen angenommen werden, ſonſt wäre die Offenbarung und Erlöſung in Wahrheit eine ganz neue Schöpfung. Inſofern führt Duns Scotus in sent. lib. I. dist. XVII. qu. 3. 34. ſogar aus, daß die übernatürlichen Wirkungen in den Menſchen gewiſſermaßen natürlich ſind, ſofern ſie auch wieder aus unſerm natürlichen Vermögen hervorgehen, welches durch die göttliche Wirkſamkeit in Bewegung geſetzt und zur Vollendung geführt wird (l. c. lib. IV. dist. XLIII. qu. 4. 3). Damit

iſt alſo der Menſch in ein freies, ſelbſtſtändiges und ſelbſtthätiges Verhältniß zur übernatürlichen Wirkſamkeit Gottes geſtellt, und zwar in theoretiſcher und praktiſcher Beziehung, und es begreift ſich davon aus auch, daß Duns Scotus ſelbſt in Beziehung auf das Gebiet der Offenbarung und ihre Wahrheit dem Erkennen einen weiten Raum zu ſchaffen ſucht, zwar auch nicht eine abſolute Begreiflichkeit in dem Sinne in Anſpruch nimmt, daß der endliche Geiſt das Unendliche, ſo wie es in ſich iſt, auf unendliche Weiſe zu erkennen vermöchte, denn intellectio alicujus infiniti intensive non includit infinitatem actus, aber darum doch ein quidditatives Wiſſen inſofern lehrt, als das Unendliche zum endlichen Verſtande doch in einem realen und poſitiven Verhältniß ſtehen und in demſelben nach ſeinem Maße eingehen ſoll, daß er weiter viele einzelne Dogmen dem menſchlichen Denken näher zu rücken ſucht, indem er noch viel nachdrücklicher als Thomas die Gegenſätze mit einander zu vermitteln und ſie in ihrer ergänzenden Zuſammengehörigkeit nachzuweiſen ſtrebt (Ritter VIII, S. 464); kann man doch nicht läugnen, daß Duns Scotus bei allem Reſpekt vor der Auktorität der Kirchenlehre mit ſeinem Denken oft ſehr kühn und frei durchgreift. Aber man darf nun auch die Gränze von allem dem nicht überſehen. Indem er nämlich den freien Willen und die abſolute Macht Gottes zum Princip der Welt, wie ſie wirklich iſt, und vor Allem zum Princip der Offenbarung und ganzen Heilsanſtalt macht und, metaphyſiſch betrachtet, die voluntas über den intellectus ſtellt, ſchneidet er den Faden, welcher die menſchliche Erkenntniß mit dem Objekte innerlich zuſammenknüpft, wieder ab; darin hat nur der Zweifel ſeinen letzten Grund, mit welchem er ſo viele Sätze der natürlichen Wiſſenſchaft betrachtet (ſ. Ritter a. a. O. S. 400), ſondern auch ſein extremer Supranaturalismus und Poſitivismus. Die Schöpfung der Welt iſt nach ihm nicht nur überhaupt etwas Zufälliges, ſondern Gott hätte auch eine entgegengeſetzte Welt wollen können, er hätte auch ein anderes Sittengeſetz geben können, wenn er gewollt hätte. Mag er dies nun auch wieder einſchränken, um die Einheit und Ordnung der Welt feſtzuhalten, ſo durchbricht er doch auch dies wieder durch die Behauptung der Freiheit Gottes in der Wahl ſeiner Mittel zum Heile der Menſchen (Gott hätte, ſagt er, ebenſo mit einem Steine wie mit einem Menſchen zum Heil der Welt ſich vereinigen können [lib. III. dist. II. qu. 1], und Aehnliches), ſowie durch eine monſtröſe Steigerung des Wunderbegriffes, welche aller wahren Erkenntniß ein Ende macht und ihn in eine abſtrakt-logiſche Dialektik hineintreibt, welche die Gegenſätze ſo wenig zu vermitteln im Stande iſt, daß ſie vielmehr zwiſchen ihnen mit Gründen und Gegengründen und leeren Diſtinktionen ſich hin- und herwirft und den Widerſpruch, der ſtehen bleibt, gewaltſam unterdrückt propter solam auctoritatem ecclesiae (man vgl. Baur's Bemerkungen gegen Ritter, theolog. Jahrbücher 1846, S. 230). Karakteriſtiſch für dieſen ſeinen alle wahre Erkenntniß des Dogmas untergrabenden theologiſchen Standpunkt, für ſeinen Poſitivismus, der überall nur einen Schritt zum Scepticismus hat, iſt auch ſeine quodlibetariſche Methode, welche das Für und Wider zuſammenſtellt und die Entſcheidung den Schülern überläßt oder auch von der Zukunft erwartet. Damit und mit der Beſtimmung der Theologie als praktiſcher Wiſſenſchaft in ſeinem Sinne iſt auch ſchon die Trennung der Philoſophie und Theologie ausgeſprochen und die Einheit des Glaubens und Wiſſens aufgehoben, von welcher die Scholaſtik im Princip ausgegangen war. Aber wir müſſen nun zur vollſtändigen Beurtheilung auch noch die ethiſch-praktiſche Seite in's Auge faſſen. Wenn Duns Scotus ſeinerſeits ebenſo mit der abſoluten Freiheit Gottes die Freiheit des endlichen Subjektes zuſammenknüpft (Haurëau T. II. p. 363), wie Thomas mit dem abſoluten Seyn und Wirken Gottes als das primum movens die Abhängigkeit deſſelben, ſo iſt das allerdings nicht nur ein Gegenſatz, ſondern beziehungsweiſe ein Fortſchritt zur ſittlichen Autonomie, „von der tranſcendenten Metaphyſik des areopagitiſchen Platonismus zur Ethik des chriſtlichen Selbſtbewußtſeyns“ (Baur), aber doch auch wieder nur eine entgegengeſetzte Einſeitigkeit; denn dieſe Freiheit des Subjekts ſteift ſich, trotz alles Apparates, die Gegenſätze auszu-

gleichen, zu einer ſpröden pelagianiſchen Selbſtſtändigkeit auf, welche als endliche zwar wohl auch auf die Gnade bezogen wird, die das bonum super excedens der Seligkeit und die Mittel dazu gewähren muß, aber in ihr nicht ihr innerliches Lebensprincip gewinnt, weil dieſe Gnade zuletzt nichts iſt als die abſolute Willkür Gottes, mit welcher die Willkür des endlichen Subjektes ſich vertragen ſoll. Man kann ſagen, daß das falſche Spiel, welches Gnade und Freiheit im mittelalterlichen Lehrſyſteme ebenſo mit einander treiben wie Glauben und Wiſſen, Theologie und Philoſophie, im Gegenſatze des Thomismus und Scotismus zu Tage komme, welche der eine von dieſer, der andere von der andern Seite die Conſequenz der falſchen Grundanſchauung von Gnade und Freiheit herausarbeiten. Die Löſung dieſes Widerſpruchs läge im Begriffe der göttlichen Liebe, einer ethiſch, ebendarum auch vernünftig beſtimmten, freien Liebe Gottes, aber eben hinter dieſem bleiben der thomiſtiſche Begriff von Gott als dem abſoluten Seyn und Wirken und der ſcotiſtiſche von Gott als der abſoluten Willkür zurück, ja er iſt, genau betrachtet, in der ganzen Scholaſtik, weder innerhalb der Theologie noch der Philoſophie, zu ſeiner wahren und vollen Verwerthung gekommen, weil ſie überhaupt den lebendigen chriſtlichen Gottesbegriff in das ſteinerne Gehäuſe abſtrakter aus der alten Philoſophie herübergenommener Kategorieen einzwängte. Duns Scotus hat auch nach dieſer materialen Seite hin durch das nackte Herausſtellen dem Semipelagianismus, ebenſo der Selbſtauflöſung der Scholaſtik in die Hand gearbeitet, wie auf der formalen Seite durch die Scheidung der Theologie und Philoſophie. Er iſt unſtreitig ein größerer Philoſoph als Theologe, in jener Beziehung wirklich eine viel bedeutendere Erſcheinung, als man gewöhnlich anerkennt, aber dadurch macht er nur ſeine Theologie um ſo unerträglicher und treibt das dem Untergange zu, was zu retten doch ſein eifrigſtes Beſtreben war. Er iſt dafür freilich nicht nur perſönlich verantwortlich zu machen, indem „jeder Schritt in der Entwicklung der Scholaſtik auch ein Moment ihrer Selbſtauflöſung“ darum werden mußte, weil die Falſchheit und Einſeitigkeit des Princips darin heraustraten. Der nun beginnende Kampf der thomiſtiſchen und ſcotiſtiſchen Schule hat unmittelbar zum wahren Fortſchritt der ſcholaſtiſchen Wiſſenſchaft wenig beigetragen, weil die Streitenden im Gegenſatze der einſeitigen Standpunkte befangen blieben, vielmehr hat er ebendarum nur den Fall der Scholaſtik beſchleunigt. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß denkenden Geiſtern dieſer Zeit auch die Verkehrtheit und Einſeitigkeit der mehr und mehr ausartenden ſcholaſtiſchen Wiſſenſchaften zum Bewußtſeyn kommen mußte, ſo vor Allem dem genialen Roger Bacon. Recht reformatoriſch bekämpft er die Bodenloſigkeit, Ungründlichkeit und Unfruchtbarkeit des ganzen ſcholaſtiſchen Wiſſens und deckt den tieferen Grund davon in der Entfremdung von den urſprünglichen Quellen der Wahrheit und Erkenntniß in Schrift und Erfahrung, in der Abhängigkeit der Theologie und Philoſophie von menſchlichen Auktoritäten und traditionellen Satzungen auf. Allein ſein eigenes Syſtem wich doch, ſoweit wir es kennen, nicht vom ſcholaſtiſchen Typus ab und er blieb überhaupt in mancher Beziehung, wie namentlich „in ſeiner Vorliebe für Aſtrologie und Alchymie, ein Sohn ſeiner Zeit“ (ſ. d. Art.). Wenn nun auch ſolche reformatoriſche Stimmen nicht ohne Einfluß verhallten, ſo ging doch die Scholaſtik noch weit mehr durch die Entfaltung des Todeskeimes, den ſie in ſich ſelbſt trug, ihrer Auflöſung entgegen.

Dies führt uns zum dritten Zeitabſchnitt, der Zeit des Verfalls und der Auflöſung der Scholaſtik im 13. und 14. Jahrhundert. Fehlt es auch dieſer Zeit, namentlich in ihrer erſten Hälfte, nicht an ausgezeichneten Vertretern des ſcholaſtiſchen Standpunktes, ſo ſind ſie eben doch gerade dadurch hauptſächlich merkwürdig, daß ſie die Selbſtauflöſung der Scholaſtik immer vollſtändiger vollziehen und vollziehen müſſen. Zuerſt iſt zu nennen der ſchorfſinnige und unabhängige Durandus a Sancto Porciano. Seinen unabhängigen Geiſt bewies er nicht nur in der Beſchränkung des Anſehns des Ariſtoteles, ſondern auch in der Abweichung vom philoſophiſchen Standpunkte des Thomas, dem er früher gehuldigt hatte, indem er vom thomiſtiſchen Realismus zum

Naminalismus überging. Damit und mit der Beſtimmung der Theologie als einer praktiſchen Wiſſenſchaft im Sinne des Duns Scotus hat er einen weſentlichen Schritt weiter zur Auflöſung der Schalaſtik gethan. Wie der Realismus der Schalaſtik der natürlichen Erkenntniß Gottes und der Welt eine Baſis bereitete und dieſe natürliche Erkenntniß Gottes und der Welt als eine Art Schule und Vorſchule für das Reich des Glaubens und der Theologie betrachtete und behandelte, haben wir geſehen. Dieſer Bund der natürlichen und theologiſchen Erkenntniß löſte ſich nun, und das war, wie Darner in ſeiner Geſchichte der Chriſtologie ganz richtig bemerkt, die nothwendige Folge davon, wie bei Thomiſten und Scotiſten das Verhältniß von Gnade und Natur gedacht war, nämlich beiderſeits in exclnſiver Weiſe (wenigſtens der Conſequenz nach), ſey es mehr in religiöſer Tendenz, wie bei den Thomiſten, wo er zu einem prädeſtinatianiſchen Determinismus und zu einer Art Pantheismus führte, ſey es mehr in moraliſcher, wie bei Scotus. Dort blieb neben Gott nur eine Scheinwelt, und dieſe areopagitiſche Tranſcendenz vereitelte zuletzt wieder die von vornherein behauptete natürliche Erkenntniß Gottes. Hier wird das ſelbſtſtändige Seyn des Subjektes behauptet, die ſpröde Freiheit des denkenden und handelnden menſchlichen Geiſtes, zu welcher die göttliche Gnade nur in einem zufälligen und äußerlichen Verhältniß ſteht; damit war der Zuſammenhang zwiſchen der natürlichen Erkenntniß und dem theologiſchen Wiſſen als ein innerlicher in Wahrheit aufgehoben und die natürliche Erkenntniß, wie kräftig ſie ſich auch zunächſt noch geltend machte, verliert doch zuletzt, wie man ſchon bei Duns Scotus ſieht, gegenüber von dem Supremate einer auf der Idee der göttlichen Willkür ruhenden Theologie, ihre objektive und reale Wahrheit aber der Schritt zum Naminalismus, welcher den allgemeinen Begriffen des Denkens die Realität abſpricht, ergibt ſich von ſelbſt und ebendamit auch die völlige Trennung von Theologie und Philoſophie. Durandus nun iſt zwar Naminaliſt, aber ſein Naminalismus hat noch einen thomiſtiſchen Hintergrund; der thomiſtiſchen Tranſcendenz des Göttlichen gemäß behauptet er, daß der Menſch von Natur die Geſetze Gottes nicht zu erkennen vermöge und daß es eine Anmaßung ſey, das auch nur verſuchen zu wollen; die Glaubensſätze, als ſchlechthin über die Natur hinausliegend, würden herabgezogen, wenn dem natürlichen Erkennen in Beziehung auf Allgemeinbegriffe und Geſetze der Natur objektive, alſo auch für die Theologie gültige Wahrheit beigelegt werden wollte. Zur Ehre der Theologie und des Glaubens ſpricht alſo Durandus den allgemeinen, vom menſchlichen Erkenntnißvermögen gebildeten Begriffen die Wahrheit ab und läßt ihnen nur eine ſubjektive Bedeutung. Die richtige Erkenntniß Gottes ſoll daher nur aus der Schrift geſchöpft werden, deren richtige Erklärung allein der römiſche Stuhl geben kann, und dies um ſo mehr, denn es handelt ſich in der Theologie nicht um eine Erkenntniß des Weſens Gottes, weil eine ſolche gar nicht möglich iſt, ſondern es handelt ſich bei der heiligen Schrift nur darum, uns den Weg zum ewigen Leben zu zeigen, ebendarum uns zum Glauben zu führen, welcher nur ein Akt des Willens ſeyn kann. Die Theologie bezieht ſich daher auf den Willen und iſt eine rein praktiſche Wiſſenſchaft; der Glaube kann nicht durch Beweis entſtehen, ſondern iſt eine Tugend, und um ſo verdienſtlicher, je ſchwieriger er iſt. Durandus gibt nicht nur nicht zu, daß man wenigſtens die convenientia der Glaubenslehren beweiſen könne, ſondern auch nicht, daß ein übernatürliches Licht uns zum Glauben bewegen und uns ſeine Wahrheit beſtätigen könne, denn dann wäre kein Verdienſt beim Glauben. Man darf ebendarum nicht für unmöglich anſehen, daß der Glaube der Vernunft widerſpreche, was Thomas behauptet, wie die Lehre von der Dreieinigkeit beweiſe, denn in gleichem Maße, in welchem dadurch der Glaube erſchwert werde, werde er auch verdienſtlicher. Und betrachten wir die Sache von der objektiven Seite, ſo rückt Durandus in dieſer Weiſe das Göttliche ganz in das Jenſeits und über alle Erkenntniß ſo ſehr hinaus, daß er behauptet, Gott offenbare ſein Weſen gar nicht in der Welt, da die Kreatur nicht von derſelben Art iſt wie Gott; nur Beziehungen (relationes) Gottes zur Welt, wie ſie auf ſeinem Willen ruhen, werden für den Glauben

offenbar, und nur ihre Kenntniß im Glauben iſt zum Heile nothwendig. Es iſt gewiß höchſt merkwürdig zu ſehen, wie hier die thomiſtiſche Tranſcendenz des Göttlichen und der ſcotiſtiſche abſolute Indeterminismus des Göttlichen, aber auch der pelagianiſirende Geiſt des Mittelalters, welchem Duns Scotus auch weſentlich Wort gegeben hat, ſich die Hand reichen zur Verläugnung aller Wiſſenſchaft in der Meinung, damit die göttliche Gnade, ihre Größe und Freiheit und ſofort die Kirche zu verherrlichen, deren Auktorität ſich im Glauben unterwerfend der Menſch das höchſte Verdienſt erwirbt. Die Philoſophie iſt nun ſo vernichtet und die Theologie herrſcht allein, aber ſie iſt auch nicht mehr Wiſſenſchaft. Dieſe Wendung erhält nun aber einen noch viel ſchärferen und ſignifikanteren Karakter in Occam (ſ. d. Art.). Sein Selbſtſtändigkeitsgeiſt ſpricht ſich darin aus, daß er ſeinem Lehrer Duns Scotus nicht blindlings folgen will und bei aller Achtung vor dem Anſehn der Kirche den päbſtlichen Anmaßungen unerſchracken entgegentritt, und ſeinen Karakter als venerabilis inceptor zeigt er darin, daß er im Gegenſatz zu dem immer noch herrſchenden Realismus offen die Fahne des Nominalismus emporhält. Dies war nun freilich nicht nur perſönliche Neuerungsſucht und dialektiſche Eitelkeit, ſondern, wie wir bereits ſahen, die nothwendige Folge der bisherigen Entwicklung der Scholaſtik. Alle Bemühungen, durch den Realismus einen Sühnebund der Theologie und Philoſophie zu ſtiften und der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß ein Fundament zu geben, hatten ſich als erfolglos bewieſen, vor Allem weil ſie nicht im Stande waren, den ſpröden Stein des traditionellen Dogmas zu erweichen und ſeinen Inhalt in eine allgemeine Wahrheit zu erheben. So war es begreiflich, daß man dieſes Fundament völlig preisgab und dem Nominalismus ſich zuwendete. Occam ſtellt daher den Satz auf, daß das Allgemeine keine Exiſtenz außerhalb der Seele habe aber mit der Subſtanz der einzelnen Dinge nicht identiſch ſey, und zwar aus dem Grunde, weil die einzelnen Dinge nur Einzelnes ſind, das Allgemeine aber nicht das Einzelne, ſondern nur das Allgemeine iſt. Das Allgemeine ſey zwar keineswegs gar nicht vorhanden, aber nur als Bild und Muſter gleichſam, und zwar als ein mehr oder weniger willkürliches Bild des Einzelnen, alſo auch in keiner realen Beziehung zu dem objektiv Exiſtirenden ſtehend; die allgemeinen Begriffe ſind fictiones, abstractiones ohne Realität, obwohl das Denken dann immerhin mit ihnen fortrechnen kann, denn die Wahrheit der Logik will Occam nicht beſtreiten. Aber die Wiſſenſchaft als Syſtem ſolcher Gedanken iſt nicht eine Wiſſenſchaft der Dinge, ſondern der Sätze; solae propositiones sciuntur. Auch vom Ueberſinnlichen gibt es kein vermitteltes Wiſſen, ſondern nur eine unmittelbare innere Erfahrung und eine innerlich-intuitive Erkenntniß, welche aber allen Zweifeln der Akademiker gewachſen ſind und das zuverläſſigſte Wiſſen gewähren. Occam verwirft daher im Zuſammenhang mit ſeinem Nominalismus nicht nur alles beweiſende Erkennen des Ueberſinnlichen überhaupt, ſondern auch und noch viel mehr ein Erkennen der Glaubenswahrheiten. Es iſt ihm eine völlig unbefugte Einmiſchung, wenn die Vernunft ſich auf die Dinge des Glaubens, ja überhaupt auf göttliche Dinge einläßt. Von allem dem, was die Vernunft hierüber ſagt, kann auch das Gegentheil wahr ſeyn, was er nicht nur bei den Beweiſen für das Daſeyn Gottes, ſondern auch bei den Glaubenswahrheiten zu zeigen ſucht. Ebendarum muß man ſich in allen dieſen Dingen ausſchließlich an den Glauben und ſeine Quelle, die Auktorität der Kirche, aber auch und noch viel mehr an die Schrift halten, deren Sätze nur logiſch entwickelt, aber nicht bewieſen und innerlich begründet werden können. Aber dieſe Unterwerfung unter die Auktorität hat nun bei ihm eine ganz eigenthümliche Geſtalt und Bedeutung. Ueberall, ſagt Rettberg in der intereſſanten Abhandlung: Occam und Luther (Stud. u. Krit. 1839, 1. Hft.), ſteht ſein Auktoritätsglaube und die Unterwerfung unter die kirchliche Lehrbefugniß voran, aber ſie wird ſo oft wiederholt, ſo ausdrücklich, aber auch ſo abſichtlich ausgeſprochen, daß man darin nothwendig etwas Berechnetes erblicken muß; protestor, ſagt er, me nihil asserturum nisi quod romana tenet et docet ecclesia. Bedenkt man dabei, ſagt Rettberg weiter, ſeine übrige Stel-

lung gegen die römiſche Kirche, ſein Auftreten gegen die päbſtliche Tyrannei, ſo iſt faſt unverkennbar, wie gefliſſentlich er im Dogma die größte Orthodoxie annimmt, um ſich in jenem Kampfe gegen den ſo gefährlichen Vorwurf der Ketzerei zu decken. Allein nicht nur dies liegt in der ſtets wiederkehrenden und ſo abſichtlich ausgeſprochenen Unterwerfung unter die Auktorität der Kirche, ſondern auch eine Ironie ſeines Skepticismus. Wenn Occam, nachdem er ein Dogma der Kirche nach allen Seiten mit ſeiner Logik durchwühlt hat, am Ende ſich zurückzieht in den Glauben, weil die Kirche einmal ſo lehrt und zu glauben fordert, was iſt das anders als Ironie? Wenn er ferner aus dem kirchlichen Dogma gefliſſentlich logiſche Folgerungen ableitet, welche in's Abſurde übergehen und in baare Widerſprüche auslaufen, wenn er weiter an die wichtigſten Lehren die widerſinnigſten Probleme anknüpft und dabei die lächerlichſten Fragen aufwirft, wie num Deus potuerit suppositare (zur Grundlage der Erſcheinung machen) cucurbitam, tum quemadmodum cucurbita fuerit concionatura, miracula editura etc., ſo könnte man zwar dies einerſeits ſo anſehen, wie wenn er nur mit der Kunſt ſeiner Logik glänzen und zeigen wollte auch' io dialettico, und andererſeits ſo, als ob er damit alle Einbildungen des Wiſſens auf dem Gebiete des Glaubens niederſchlagen und die Erhobenheit des Glaubens über alles menſchliche Wiſſen in's Licht ſetzen wollte, — allein es blickt dabei doch unverkennbar die Ironie über die Irrationalität des Glaubens durch und der Drang, aus dieſer abgeſtorbenen Welt hinauszukommen. Haurëau in der angeführten Schrift meint zwar, die Art, wie Occam die theologiſchen Zweifel, die er anfregt, wieder zudecke, ſey nicht auf berechnende Vorſicht zurückzuführen, ſondern auf die Offenheit ſeiner mit ſich ſelbſt uneinigen Denkweiſe. Man kann nun allerdings zugeben, daß er nicht conſequent als bewußter Skeptiker gegen den kirchlichen Glauben operire, im Herzen das Materielle des Dogmas nicht geradezu verwerfen wolle, wenn auch Zweifel gegen daſſelbe in ihm aufſteigen. Der Skepticismus und die ſich mit ihm verbindende Ironie erſcheinen bei ihm zunächſt als etwas Objektives; der Widerſpruch, der im Weſen der Scholaſtik und in der Unwahrheit des traditionellen Dogmas liegt, macht ſich mit einer gewiſſen objektiven Nothwendigkeit, mithin gewiſſermaßen unwillkürlich geltend in dieſer zerwühlenden und die abſurden Conſequenzen herauskehrenden ironiſchen Dialektik; ſie iſt ſo zu ſagen Schickſal, aber dieſe objektive Ironie und ſkeptiſche Ironie muß doch auch oft zur ſubjektiven und ſelbſtbewußten werden, ähnlich wie wir dies ſpäter bei Bayle finden, und man kann ſich des Eindrucks dieſer Stimmung bei manchen ſeiner Ausſprüche gewiß nicht erwehren. Da er aber auch wieder nicht die Kraft beſitzt, das Dogma ſelbſt fortzubilden, könnte man allerdings meinen, es ſey ihm mit der Unterwerfung unter die Auktorität des gegebenen Dogmas in Ermangelung eines Beſſeren wirklich Ernſt. Wir werden aber auch dies nicht geradezu behaupten können, weil er eigentlich nirgends ein wahres religiöſes Intereſſe zeigt. Es war in ihm, ſagt Dorner wohl nicht mit Unrecht, die weltliche Ader zu mächtig, um in Sammlung und Stille auch nur philoſophiſch, geſchweige denn religiös die innere Welt auszubauen, für die er durch die nominaliſtiſche Kritik der Scholaſtik den Weg bahnt. So widerlich nun auch, nach der einen Seite betrachtet, das Spiel ſeiner Dialektik ſeyn mag und ſo negativ auch in philoſophiſcher Beziehung das Reſultat ſeines Nominalismus, ſo hat dies doch die große Bedeutung, daß damit das Gericht über die Unwahrheit der ſcholaſtiſchen Theologie und Philoſophie ſich vollzog. Und wenn Occam poſitiv nicht viel geleiſtet hat, weil ſeine Natur eine viel zu kritiſch-dialektiſche und oppoſitionelle war und zu wenig nach Innen gerichtet, brach er doch in der nominaliſtiſchen Theſe dem Empirismus Bahn, der Erkenntniß der wirklichen Welt im Gegenſatz zu der tranſcendenten logiſchen Begriffswelt. Noch wichtiger aber iſt es, wenn er auch auf die unmittelbare innere Erfahrung ſo großes Gewicht legt und ſich dahin ausſpricht, daß ſolche Sätze, wie: ich weiß, daß ich lebe, daß ich will ſelig ſeyn, — nicht bezweifelt werden können und für gewiſſer geachtet werden müſſen, als was wir durch die äußern Sinne erfahren. Dies tendirt ſchon dem Princip des Glaubens und der freien

Innerlichkeit zu, welches dem Protestantismus zu Grunde liegt, macht ihm wenigstens vorbereitend Raum, und man kann darin ebenso sehr, wo nicht mehr, als in der Kritik der Auktorität des Pabstes, welche Occam übt, „den werdenden Schmetterling des Protestantismus unter der Hülle des Auktoritätsglaubens“ (Lange) erkennen. Kehren wir zu der Geschichte zurück, so ist zu bemerken, wie Occam mit seinem Nominalismus zwar auch Widerspruch fand, aber doch noch mehr Beifall. Die Nominalisten und Occamisten kamen zwar durch ihre Subtilitäten und Paradoxieen in Mißkredit, weswegen der Nominalismus Anfangs in Paris streng verbaten wurde (1339 und 1340), aber die Nominalisten gewannen doch allmählich die Oberhand, so daß sie am Ende des 14. Jahrh. die herrschende Partei in Paris waren, obwohl anderwärts, wie in Prag, die Realisten siegten; daneben bildete sich aber auch ein ziemlich haltloser Eclecticismus zwischen Nominalismus und Realismus. Dieser Streit der philosophischen Richtungen und Schulen, der sich auch noch mit dem theologischen Gegensatz der Franziskaner und Dominikaner mischte, setzte durch seinen persönlichen Karakter und seine Aergerlichkeit die Scholastik und ihren Werth in den Augen der Zeit immer mehr herab. Aber er führte auch materiell von dem eigentlichen Gegenstand der Theologie ab, lenkte die Aufmerksamkeit vorzugsweise nur auf die allgemeinen philosophischen Vorfragen und veranlaßte die Schalastiker, auch die einzelnen Dogmen vorzugsweise nur von dem Gesichtspunkte anzufassen, von welchem sie einen Stoff darboten für den Principienstreit. So mußte man sich in die unfruchtbarsten und spitzfindigsten Grübeleien über abstrakte Fragen verlieren und darüber den Sinn für das Dogma selbst und seinen materiellen Inhalt abstumpfen. Ebenso bezeichnend wie dieses Parteigezänke und der Fanatismus spitzfindiger, eines wirklichen materiellen Interesses baarer Grübelei für diese Zeit der untergehenden Scholastik, ja noch bezeichnender ist wahl eben auch unter dem Einfluß jener formalistischen Streitigkeiten, freilich noch weit mehr als eine unvermeidliche Folge des ganzen bisherigen Entwicklungsganges der Schalostik das Hervortreten der Annahme einer „doppelten“ Wahrheit oder des Grundsatzes, daß etwas in der Philosophie falsch und in der Theologie wahr sein könne und umgekehrt, in welcher die Scholastik in das Gegentheil von sich selbst umschlägt und ausläuft. Man hat zwar katholischerseits behauptet: diese Anschauung sey nicht ein Produkt der Schalastik, sondern der Antischolastik und finde sich daher bei Leuten wie dem Aristateliker Pomponatius und unzweifelhaft erst gegen Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts; wurde sie ja doch erst 1513 durch das Concil. Lateran. V. verdammt. Allein es ist selbstverständlich, daß ein Scholastiker, so lange er eben dies ist und seyn will, diese Anschauung nicht selbst aussprechen kann; aber eine andere Frage ist, ob sie nicht eine nothwendige Folge des ganzen scholastischen Standpunktes ist, und in dieser Beziehung wird Ritter Recht behalten, wenn er die ersten Wurzeln dieser Anschauung zwar nicht „im Paradies“, aber in der altscholastischen Ansicht von zwei Offenbarungen, die sich nicht decken, oder wenigstens von zweierlei in sich specifisch verschiedener Wahrheit, der philosophischen und theologischen sucht, und namentlich von den Nominalisten Durandus, Occam, Buridan behauptet: sie haben diese Ansicht zwar nicht ausgesprochen, aber so vorbereitet, daß sie fortan unvermeidlich gewesen. Können wir das ausdrückliche Aussprechen derselben auch an keinen bestimmten Namen vor dem Ende 15. Jahrhunderts anknüpfen, so hat dies in der That unter diesen Umständen gar keine Bedeutung. Zunächst haben die Scholastiker, wie wir namentlich von Lullus oben gehört, sich polemisch verhalten gegen diese Anschauung, wie sie von arabischen Philosophen, insbesondere dem Averröes verfachten wurde, obwohl im Stillen wenigstens dieselbe auch innerhalb der christlichen Kirche Anhänger fand. Daß sie aber schon im 14. Jahrhundert offener auch von christlichen Theologen und Philosophen adoptirt wurde, möchte schon die eifrige Bekämpfung des Unterschiedes der philosophischen und theologischen Wahrheit bei Wicliffe beweisen. In Beziehung auf den dogmatisch-religiösen Standpunkt macht sich die Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts bemerklich durch den immer nackter sich herausstellenden Semipelagianismus, wie schon

der ſo bezeichnende Titel der ihn bekämpfenden Schrift des Bradwardina (ſ. d. Art.) beweiſt: de causa Dei adversus Pelagium; was er ihm aber entgegenſtellt, iſt ein van thomiſtiſch-realiſtiſcher Baſis aus durchgeführter abſaluter Determinismus. An ihn ſchlaß ſich eine Reihe Anderer an, welche dem herrſchenden Pelagianismus den Auguſtinismus entgegenſetzten, daher auch der Parteiname Auguſtinianer neben dem der Thomiſten und Scotiſten auftritt, welche aber gleichfalls meiſt über Auguſtin zu einer metaphyſiſch begründeten abſaluten Prädeſtinatian fartgingen; man vergleiche über dieſe Gegenwirkung Tribbechavius a. a. O. S. 343. Dieſe metaphyſiſche Grundlage iſt gewöhnlich der thomiſtiſche Realismus und Determinismus; und wie der Naminalismus eine Seite hat, van welcher aus er dem werdenden Prateſtantismus den Weg bahnt, ſa hat auch dieſer Realismus, ſafern er das Princip der Gnade gegen den naminaliſtiſchen Pelagianismus vertritt, ſich auch mit der paſitiv reſarmatoriſchen Tendenz eines Wicliffe, Huß, Savanarala und anderer verſchwiſtert, aber freilich die reine Canſequenz derſelben eher gehemmt als gefördert. Die ſchalaſtiſche Theologie im engeren Sinne aber blieb ahnedies in der nominaliſtiſchen Bahn, und auch ihr letzter namhafter Vertreter, Gabriel Biel (ſ. den Art.), war ja Nominaliſt. Aber die Mäßigung, mit welcher er und einzelne andere den ſchalaſtiſchen Standpunkt feſthielten, ſawie die verſchiedenen Verſuche, ihn mit Bewahrung ſeiner Grundſarm zu reinigen, kannten ebendarum ſeinen Untergang nicht aufhalten; aber auch die Beſtrebungen, welche, mit der Schalaſtik brechend, van einem andern Standpunkte aus das Syſtem der Kirche zu begründen und zu ſtützen ſuchten, kannten um ſa weniger einen nachhaltigen Erfalg haben, als auch ſie dach nach zu ſehr van den ſormellen und materiellen Vorausſetzungen der Schalaſtik gebunden waren; ſa des Raimund von Sabunde theologia naturalis. Wenn ſie auch das Princip der Schalaſtik durch Verweiſung auf das Buch der Natur und die Bibel, auf die äußere und innere Erfahrung zu überwinden und von da aus die chriſtliche Wahrheit in ihrer Einheit mit der Natur auch als die vernünſtige Wahrheit zu rechtfertigen ſtrebt, und in dieſem Beſtreben manches einzelne Treffende und Fruchtbringende zu Tage fördert, ſa hat ſie dach zuletzt ebenſo ſehr zu viel als zu wenig gethan, indem ſie die valle Freiheit einer auf der Bibel und der äußern und innern Erfahrung allein aufgebauten Thealagie gegenüber vam Auktoritätsprincip der Tradition dach nicht gewinnt, und die Vernunftmäßigkeit des gegebenen kirchlichen Dagmas beweiſen will, ſie aber ebenſo wenig als alle Schalaſtiker beweiſen kann und eben darum auch im Einzelnen abhängig bleibt van den Ideen und Argumentatianen der früheren großen Schalaſtiker, eines Anſelm, und nach mehr des Thamas und Duns Scatus (ſ. den Art. und Ritter VIII, S. 677). Fand Raimund van Sabunde nun auch mit ſeiner neuen Methade in einer Zeit, welche nach Neuem hungerte, vielen Beifall, ſa hat er damit doch in Wahrheit keine reſarmatariſche Wirkung van tiefergehenden Falgen hervargebracht. Nach ſingulärer iſt der Standpunkt, welchen der berühmte Cardinal Nicalaus van Cuſa im Intereſſe der Kirchenlehre gegenüber von der Scholaſtik einnimmt. Er bekämpft ſie in der Schrift de docta ignorantia als einen unberechtigten Dogmatismus und zeigt, wie das gewöhnliche empiriſche und verſtandesmäßige Denken zu unlösbaren Widerſprüchen und Antinamieen führe, und dagegen das wahre Wiſſen in der Erkenntniß beſtehe, daß die Gegenſätze in Gott, der höchſten Einheit zuſammenfallen, welche höchſte Einheit allerdings nur in intellektueller Anſchauung, incomprehensibili intuitu ſall ergriffen und paſitiv nur in Bildern ausgedrückt werden können, welche er gerne van der Mathematik entlehnt. Den philaſaphiſchen Hintergrund dieſes Standpunktes bildet im Weſentlichen die alte, durch das ganze Mittelalter hindurchwirkende und van ihm auf die Spitze getriebene areapagitiſche Tradition. Dieſe gibt ihm zwar einerſeits auch das bequeme Mittel, die Perſan Chriſti und ſeinen „myſtiſchen Leib“, die Kirche mit ihrer hierarchiſchen Gliederung als eine Stufenleiter der Einigung des Geſchöpflichen zu conſtruiren, aber es wird doch wieder vereitelt durch die dualiſtiſche Entgegenſetzung des Abſaluten und Geſchöpflichen, welche ebenſa mit ſeinen areapagitiſchen ſpekulativen Vorausſetzungen

zusammenhängt, wie sie „dem Katholicismus seiner Religiosität und Ethik“ entspricht (vgl. Dorner, Christologie II Bd. S. 485 ff.). Ebenso waren aber auch die Versuche, den scholastischen Standpunkt ohne völliges Aufgeben seiner Grundform zu reinigen und zu beleben durch Zuführung anderer Elemente besser gemeint als wirklich erfolgreich; so vor Allem der durch Gerson erneuerte Versuch, die kirchliche Wissenschaft zu regeneriren durch das „concordare theologiam mysticam cum nostra scholastica“, wie Gerson selbst sagt. So klar und entschieden er die Mängel einer einseitigen Scholastik erkennt und ausspricht, und so fein und besonnen er seine mystische Theorie im Unterschied von dem scholastischen Standpunkt und im Verhältniß zu ihm entwickelt, so ist diese ganze mystische Theologie doch am Ende überwiegend nur eine methodische Anweisung zur Mystik als einem religiösen Proceß, oder Gerson war, wie Liebner treffend sagt, Mystiker nicht als Philosoph, sondern als frommer Christ. Daneben bleibt er doch auch wieder Scholastiker, weil er „trotz seiner wiederholten Erklärungen gegen die scholastische Theologie doch einen häufigen Gebrauch von derselben macht“ (s. d. Art.), ja gewissermaßen die Mystik selbst wieder scholastisirt. Diese seine theologische Stellung ist so dieselbe zu keinem erfreulichen Resultate führende Halbheit, wie wenn er die Kirche reformiren will dadurch, daß er den Pabst dem Concil unterordnet und dabei doch die ganze hierarchische Grundform der Kirche stehen läßt. Von der Mystik aus war überhaupt eine Reinigung der scholastischen Theologie selbst um so weniger zu erwarten, da sie ihr ja wesentlich im Princip entgegengesetzt ist. Wie die Mystik des Mittelalters im 14. und 15. Jahrhundert zur Vollendung gekommen ist, wie sie in mancherlei Gestalten sich entwickelt hat theils in bestimmtem Gegensatz zu den Bestrebungen der scholastischen Theologen, theils ganz frei und unabhängig ihren Weg für sich verfolgend, wie sie weiter theils die Linie der kirchlichen Orthodoxie einhält, theils ihre Schranken durchbricht, sey es durch eine kühne, im Pantheismus sich verlierende Spekulation, sey es durch eine praktisch-religiöse, dem Princip der Reformation zustrebende Vertiefung —, das Alles haben wir hier nicht zu verfolgen (s. d. Art. „Mystik“), und nur das Eine hervorzuheben, daß in die Mystik mehr und mehr nicht nur das lebendigere religiöse, sondern auch das selbstständige wissenschaftliche Interesse sich gesammelt, und sie eben darum ganz wesentlich dazu mitgewirkt hat, das Ansehen der scholastischen Theologie herabzusetzen und ihren Fall zu beschleunigen. Ein anderer Feind, der gegen die scholastische Theologie sich erhob, war das im 15. Jahrhundert neu erwachende Studium der classischen Literatur, welches überhaupt schon den Geistern neue lebensfrische Anschauungen zuführte und den Geschmack abzog von der Dürre und Thorheit des scholastischen Treibens, aber dann noch insbesondere in der Kenntniß der Grundsprachen und der Geschichte das Werkzeug darbot, um auf die Urkunden der christlichen Wahrheit zurückzugehen und von ihnen aus die Grundlosigkeit des herrschenden Systems aufzudecken. Im Zusammenhange damit stand auch die Wiederbelebung der ursprünglichen aristotelischen und platonischen Philosophie. So wenig positiver Gewinn daraus zunächst für die Neugestaltung der theologischen Wissenschaft selbst hervorging, indem der neue Aristotelismus eines Pomponatius u. A., in einen dem Christenthum feindlichen Skepticismus auslief, und der Platonismus eines Ficinus und Picus Mirandulo in seinem syncretistischen und phantastischen Wesen weder ein System zu schaffen, noch die christliche Wahrheit in ihrer vollen Eigenthümlichkeit zu erfassen fähig war, so ist doch unverkennbar, wie auch davon ein Stoß auf die in sich zusammenfallende scholastische Theologie ausging. Eine weit gefährlichere Macht aber wuchs gegen die scholastische Theologie allmählich heran in der von Wicliffe beginnenden und von da an immer weiter schreitenden Tendenz der sogenannten Vorläufer der Reformation. Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, wie das reformatorische Grundprincip der alleinigen Auktorität der h. Schrift in Sachen des christlichen Glaubens und Lebens und der Gnade Gottes in Christo als einer allein im Glauben zu empfangenden, von den einzelnen Vertretern dieser Richtung ergriffen und im Kampfe gegen die Scholastik zur Umgestaltung der theologischen Wissenschaft benützt

worden ist; daran aber ist hier zu erinnern, wie von Wicliffe an, dessen System noch ganz in den Eierschaalen der Scholastik hängt, bis auf Wessel, den am meisten reformatorischen unter allen Vorreformatoren, nicht nur der dogmatisch-religiöse Standpunkt, sondern auch die wissenschaftliche Theorie noch in mannichfacher Beziehung von der Scholastik abhängig bleibt. Es lag dies in der Natur der Sache; eine wesentlich neue Gestalt der Theologie kann immer nur von neuen religiösen Impulsen, einer neuen religiösen Orientirung aus entstehen, und diese waren erst gegeben in der welthistorischen Thatsache der Reformation. Mit ihr war die Scholastik im Wesentlichen zu Ende, wenngleich es auch nach ihr nicht an scholastici post scholasticismum gefehlt hat, welche den alten Faden fortspannen, freilich unter so völlig veränderter Lage der Dinge mit keinem Erfolge, der uns veranlassen könnte, ihnen in diesem Zusammenhange eine weitere Beachtung zu widmen (s. übrigens den Art. „Thomistea").

Daß nun die scholastische Theologie in diesem ihr so eigenthümlichen Karakter, wie er bisher geschildert worden ist, eine verschiedenartige und eine mehr ungünstige als günstige Beurtheilung werde erfahren haben, läßt sich erwarten. Vor Allem mußten die Führer der Reformation, ein Luther, Melanchthon, Calvin, und in zweiter Linie die Vorkämpfer des Protestantismus gegen den im Tridentiner Concil sich zur Wehre setzenden Katholicismus, ein Chemnitz, Dallaeus u. A. nur zu geneigt seyn, die Schattenseiten der scholastischen Theologie mit aller Schärfe hervorzukehren. Aber so schroff, bis zur Uebertreibung schroff ihre Verdammung der „Schultheologen", der „Sophisten" auch war und gewissermaßen werden mußte, weil sie einen wesentlichen Bestandtheil der Selbstapologie bildete, so darf man doch nicht, wie häufig geschieht, übersehen, daß ein Luther und Melanchthon die scholastische Theologie keineswegs in Bausch und Bogen verwarfen; schreibt doch Luther an Staupitz: ego scholasticos non clausis oculis lego, non rejicio omnia eorum, sed nec omnia probo (Briefe Luther's von de Wette I, S. 102); ebenso erkennt er in der Schrift von den Caacilien, z. B. das wissenschaftliche Verdienst des Lombarden, wenn er auch in praecipuis articulis de fide et justificatione nimis jejunus sey, lobend an. Ueberhaupt aber ist es begreiflich, wie, wenn auch der religiös-dogmatische Standpunkt des Protestantismus ein wesentlich anderer war, die wissenschaftlich theologische Verarbeitung sich nicht mit einem Schlage dem Einflusse, dem gegebenen psychologisch-metaphysischen Begriffssystem und der Methode der Scholastik entwinden konnte. Die protestantische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts stand in einem ähnlichen Verhältnisse zu der schöpferischen Zeit des protestantischen Dogmas im 16. Jahrhundert, wie die Scholastiker des Mittelalters zur Dogmenbildung der patristischen Zeit. Und wenn man nun diese protestantische Orthodoxie wegen ihres logischen Formalismus nicht mit Unrecht auch als Scholastik bezeichnet hat, so muß man nur auch das Verdienst nicht unterschätzen, das sie wie die mittelalterliche Scholastik sich durch diese formelle Verarbeitung um die Bestimmtheit und Consequenz der dogmatischen Begriffe erwarben hat. Hat die protestantische Scholastik dabei sich verhältnißmäßig frei erhalten von den müßigen und abgeschmackten Grübeleien (daß sie diesen Fehler aber doch auch nach einigermaßen theilte, zeigen Beispiele, wie die des freilich auch fast singulären reformirten Scholastikers Voëtius, Gaß' Geschichte der protestant. Dogmatik, Bd. I. S. 460), so ist sie in Folge ihrer extremen Ansicht von der Unfähigkeit der menschlichen Vernunft und der damit zusammenhängenden Geringschätzung der Philosophie auch weit hinter dem spekulativen Geist der mittelalterlichen Scholastik zurückgeblieben, und hat vielmehr, weil sie zu wenig selbstständige spekulative Kraft besaß, ganz wesentliche Traditionen des spekulativen Standpunktes der Scholastik (wie in der Lehre von Gott, dem Menschen ꝛc.) fortgepflanzt und befestigt, durch welche die Umgestaltung und Vollendung der protestantischen Theologie von ihrem eigenthümlichen Princip aus auf lange hin gehemmt worden ist. Auf der anderen Seite hat aber doch auch in der katholischen Kirche sichtlich unter dem Einflusse des Protestantismus selbst im 17. Jahrhundert der Geschmack sich vielfach von dem altscholastischen Wesen abgewendet, wie

denn z. B. Petau im Eingang seiner Hauptschrift de theologicis dogmatibus, Paris 1644 sich sehr scharf gegen die contentiosa ac subtilis theologia der Schalastiker, gegen die scholasticas lites und dialecticorum dumeta erklärt. Auch das ist bemerkenswerth, daß unter den Philosophen des 17. Jahrhunderts Leibnitz den Werth der schalastischen Theologie und Philasophie zu schätzen weiß und öfters zurückgeht bei seiner Spekulation auf die von der Scholastik bewegten Fragen. Das 18. Jahrhundert hat in gleichem Grade, in welchem es das positive Christenthum und seine Wissenschaft einer aufklärenden Popularphilasaphie zum Opfer brachte, die Verdammung der Schalastik des Mittelalters auf die Spitze getrieben; man liebte es, die Finsterniß des Mittelalters und die Tharheit und Blindheit der schalastischen Thealogen als Schlagschatten dem Lichte der modernen Aufklärung gegenüberzustellen. Selbst Diejenigen, welche die Systeme der Schalastiker nun wieder aus dem Staube der Vergessenheit hervarzuziehen begannen, wie unter den Philosophen Brucker und unter den Thealogen Cramer in seiner Fortsetzung von Bassuet's Weltgeschichte, haben sie eigentlich nur wegen ihrer Verkehrtheit und Barbarei zu tadeln gewußt; man könne, bemerkt Cramer (Bossuet-Cramer's Weltgeschichte V, 2, S. 436) von der Scholastik fast nicht zu viel Nachtheiliges sagen. Merkwürdig ist aber, wie in der Mitte des 18. Jahrhunderts sogar Semler, dessen geistige Art der scholastischen eigentlich geradezu entgegengesetzt ist, in der Einleitung in die dogmatische Gattesgelahrtheit vor Baumgarten's Glaubenslehre Bd. 1. über die ungerechte Behandlung der Schalastiker mit den Worten klagt: Die armen Schalastici haben sich gar zu sehr müssen verachten lassen oft von Leuten, die sie nicht hätten zu Abschreibern brauchen können. Möhler sagt in seinen vermischten Schriften 1. Bd. S. 130 wahl in besonderer Beziehung auf die Mißkennung der Scholastik im vorigen und auch noch in unserm Jahrhundert: Der Vorwurf, daß die Schalastik nur aus spitzfindigen Subtilitäten bestehe, entspringe entweder aus dem Unglauben, für welchen die wichtigsten Lehrsätze des christlichen und kirchlichen Glaubens selbst nicht vorhanden sind, alsa auch alle tiefergehende Spekulationen darüber als nutzlose Subtilitäten oder gar als Aberwitz erscheinen müssen, oder er entspringe aus einem beschränkten Blicke, aus spekulativer Unfähigkeit, die dem Fluge des denkenden Geistes nicht folgen könne; endlich wahl auch aus einer einseitig praktischen Auffassung des Christenthums, die das Erkennen für etwas Gleichgültiges, wa nicht Gefährliches, jedenfalls etwas Unmögliches hält. Dieses Urtheil trifft namentlich auf den älteren Rationalismus zu, welcher in seiner spekulativen Unfähigkeit und einseitig moralisirenden Tendenz ganz besonders zu solchen Verdammungsurtheilen geneigt war; aber auch der ältere biblisch-verständige Supranaturalismus konnte vermöge seiner ganzen Richtung der schalastischen Theologie keinen Geschmack abgewinnen. Doch hat daneben wenigstens der philosophische Theil der Scholastik, wenn auch von einem einseitigen Standpunkte aus, mehr Beachtung gefunden wie bei Tennemann, Geschichte der Philasaphie Bd. VII u. VIII. Aber erst die im 19. Jahrhundert erwachte ramantische Sympathie mit dem Mittelalter hat bei Katholiken wie bei Protestanten auch der schalastischen Wissenschaft ein erhöhtes Interesse zugewendet. Allein so wahr es ist, wenn der Katholik Ozanam in dem Werke: Dante und die kathalische Philosophie des Mittelalters, aus dem Franz. übers., Münster 1844 S. 12 sagt: Die Unwissenheit erzeugte die Verachtung gegen die Schalastik, und die Verachtung ermuthigte wieder die Unwissenheit, sa beweist doch eben gerade wieder diese Schrift, wie man in romantischer Begeisterung auch das einseitig bewundern kann, was man und weil man es nicht genau kennt; konnten doch auch tiefer gebildete katholische Theologen, ein Möhler, Staudenmaier u. A., wie wir aben sahen, vor einer Ueberschätzung des Werthes der scholastischen Thealogie sich nicht bewahren. Im Allgemeinen aber hat die größere wissenschaftliche Vertiefung der Theologie und Philosophie und die damit gegebene Befreiung des geschichtlichen Blickes in unserem Jahrhundert erst emer gerechteren und unbefangeneren Würdigung der Schalastik nach ihren Licht- und Schattenseiten die Bahn gebrochen, und Männer wie Hegel, Ritter, Cousin, Remusat, Hau-

réau unter den Philosophen, und Engelhordt, Baumgarten-Crusius, Rettberg, Liebner, Hasse, Schmidt, Gaß, vor Allem aber Neander und Baur unter den Theologen hoben mit ihren verdienstvollen Untersuchungen die genauere Kenntniß der scholastischen Systeme aufzuschließen begonnen. Gleichwohl hat sich der Fleiß der Forschung diesem Zeitraum noch nicht in dem Maße zugewendet, als er es verdient. Denn wäre er auch wirklich nur ein Sammelplatz grübelnder Spitzfindigkeit und Abgeschmacktheit, so müßte ja doch schon dieß ein bedeutendes, wenn auch nur pathologisches Interesse gewähren. Aber neben aller falschen Spitzfindigkeit ist es ja doch, wenn wir auch von allem materiellen wissenschaftlichen Gewinne, der unläugbar vorhanden ist, absehen, ein nicht gewöhnlicher Scharfsinn und Tiefsinn, eine durch Nichts zu ermüdende Beharrlichkeit des Denkens, ein staunenerregender Fleiß, was diese ganze Erscheinung karakterisirt und jedem unbefangenen Beobachter Respekt einflößen muß. Und dieser Respekt muß sich noch steigern, wenn man die scholastische Theologie zugleich im Zusammenhange mit den großartigen Erscheinungen betrachtet, welche überhaupt dem Mittelalter sein eigenthümliches Gepräge geben. Die Scholastik wollte mit ihrem Denken die höchsten und ewigen Wahrheiten, die Principien des Wissens und Lebens durchdringen; sie strebte als Theologie, als Wissenschaft einer göttlich geoffenbarten Wahrheit noch einer Theokratie und Hierarchie des Wissens gegenüber von allem menschlichen und weltlichen Wissen, namentlich der Philosophie, ein Streben, das nicht nur parallel geht, sondern innerlich zusammenhängt mit dem gewaltigen Ringen der kirchlichen Hierarchie, das ganze Gebiet des öffentlichen und Privatlebens mit dem weitausgesponnenen Netze ihrer Satzungen zu umschlingen, und durch die göttliche Auktorität derselben zu beherrschen. Ebenso geht das Streben der scholastischen Theologie parallel mit der heiligen Kunst des Mittelalters, welche in jugendlicher Begeisterung des Höchsten, das ihr die christliche Religion darbot, sich bemächtigt, um es in Gestalt, Bild, Farbe und Ton der frommen Andacht der Gläubigen darzustellen. Nicht mit Unrecht hat man darum schon oft die Systeme der Scholastiker den Domen des Mittelalters verglichen; in der That zeigen beide denselben Drang nach dem Unendlichen, das Aufstreben in die unerreichbare Höhe des Göttlichen, gepaart mit dem kunstvollen Fleiße, der auch das Kleinste durchdringen und es zum Spiegel der Idee des Ganzen gestalten will. Freilich treffen, um die Aehnlichkeit vollständig zu machen, die heilige Kunst und die heilige Wissenschaft des Mittelalters auch zusammen in allen den unverkennbaren Zügen der Selbstironie, durch welche sie die Schranke des allgemeinen Standpunktes, auf dem sie ruhen, verrathen müssen. Ueberhaupt theilt die scholastische Theologie, indem sie als gleichartiges und ebenbürtiges Glied sich einreiht in das Gesammtleben des Mittelalters alle die hervorragenden Eigenschaften, welche den Katholicismus auf diesem Höhepunkt seiner Entwicklung zu einer so imposanten Erscheinung machen, aber allerdings auch alle die Mängel und Widersprüche, durch welche dieser mittelalterliche Katholicismus in der Reformation sich über sich selbst hinaus getrieben hat. Ebendarum ist auch die protestantische Wissenschaft auf das Studium der scholastischen Theologie ganz besonders verwiesen durch das Interesse der Rechtfertigung ihres eigenen Princips und Zieles; sie wird aber das Räthsel der Sphinx, das im mittelalterlichen Katholicismus liegt, auch von ihrer Seite zu vollkommner Lösung nur bringen in gleichem Maße, als sie lernen wird, das, was in ihr selbst noch an die Mängel der scholastischen Theologie erinnert, immer gründlicher zu überwinden.

Eine irgend genügende literarhistorische Uebersicht der scholastischen Theologie fehlt bis jetzt noch. Zu vergleichen ist Bulaei, historia univers. Par. 1665. — Dupin, nouv. bibliothèque des auteurs ecclésiast., theilweise auch noch die histoire littéraire de la France. — Bossuet-Cramer, Fortsetzung der Weltgeschichte, Bd. V. ff. — Die oben angeführte Schrift von Tribbechovius ist nicht mehr als ein Sammelsurium einzelner Notizen. Für ein tiefer eindringendes Studium der scholastischen Theologie geben die Werke zur Geschichte der Philosophie von Ritter, Cousin, Hau-

réau und die kirchen- und dogmenhiſtoriſchen Werke von Neander und Baur die beſte Anleitung und Anregung. Landerer.

Scholien, ein ziemlich willkürlich abgegränzter, aber doch einer Wirklichkeit entſprechender Begriff aus der bibliſchen Hermeneutik (ſ. den trefflichen Artikel von Dr. Landerer im 5. Bande S. 775—812), gehört in den zweiten Theil derſelben, der es mit der Darſtellung des gefundenen Sinnes zu thun hat. Sein Gebiet liegt in der Mitte zwiſchen dem eigentlichen Commentar und den Obſervationen oder vereinzelten, zur Erklärung bibliſcher Stellen beitragenden Bemerkungen.

Der Name *σχόλιον*, Scholium, den Cicero ſchon in ähnlichem Sinne braucht (er kommt zuerſt Epist. ad Att. XVI, 7. vor), iſt ein wenig bezeichnender, indem er nur auf eine Beſchäftigung der Mußeſtunden deutet oder auf eine Beſtimmung für den Schulunterricht; für die Lernenden wurden wohl kurze Erklärungen zu den alten Schriftſtellern aufgeſetzt, welche Scholien hießen, wie, jedoch viel ſpäter, ein ſolcher, der ſie ſchrieb, *σχολιαστής* genannt wurde. Viel häufiger werden ſolche fortlaufende kurze Bemerkungen noch *σημειώσεις* genannt, von *σημειοῦν*, aufzeichnen. Hieronymus nennt dieſe ganze Art wegen ihrer kurzen unzuſammenhängenden Form das genus commaticum. Und eben darin liegt das Karakteriſtiſche dieſer Behandlungsart.

Es kann Jemand, der ſich mit irgend einer wichtigen Schrift, insbeſondere der Bibel, beſchäftigt, wohl bei allem Studiren und Meditiren dieſelbe im Sinne tragen und dann die einzelnen Bemerkungen, die ihm bei der Beſchäftigung mit verſchiedenen Wiſſenſchaften und Büchern zur Erklärung einzelner Bibelſtellen beizutragen ſcheinen, als unzuſammenhängende Beiträge zur Erklärung, oft in großer Ausführlichkeit, zuſammenſtellen. So entſtehen aber keine Scholien, ſondern excurſortige oder gelegentliche Betrachtungen (*ἐκβολαί παρεκβολαί*, wie Euſtathius zum Homer ſie bezeichnet), dergleichen aus verſchiedenen Schriftſtellern und Gebieten in großer Fülle ſind zuſammengetragen worden. Scholien entſtehen nur, wenn der Erklärer die Abſicht hat, die ganzen Bücher durch eine kurze Auslegung dem Verſtändniß zugänglich zu machen. Dies geſchieht dann aber nicht durch zuſammenhängende Entwickelung des Gedankenganges, wie bei den Commentoren und theilweiſe bei den Paraphraſen, ſondern, nach Lutz's Ausdruck, in mehr poſitiver und reſultatweiſer Auslegung. Es wird nämlich von dem Scholienſchreiber vorausgeſetzt, daß der Benutzer im Allgemeinen auf dem richtigen Standpunkte ſtehe, daß er von dem Gedankenſtrome der Entwicklungen des Gottesreiches wie von dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyn der Zeit getragen ſey, und mit den nöthigen Vorkenntniſſen ausgerüſtet, nur abgeriſſener Winke und ſachlicher Bemerkungen bedürfe zur Hinwegräumung noch vorhandener Hinderniſſe des Vertiefens in den Text und ſeines vollen Verſtändniſſes (vgl. Keil, Elem. Herm. Lips. 1811. §. 125; Mori, Herm. ed. Eichstadt. II. p. 281; Pelt, theol. Encyklopädie. §. 26. 3; Landerer a. a. O. S. 797).

Die Gloſſen (ſ. d. Art.) ſind faſt nur durch größere Kürze und Aufnahme an den Rand des Textes verſchieden von den Scholien.

Wahre Scholien ſind ein großer Theil der kürzeren Auslegungen aus dem chriſtlichen Alterthume, aus denen auch ſpäter Erklärungen unter dem Titel von Scholien zuſammengeſtellt wurden. Als ſolche können viele fortlaufende Erklärungen aus dem Mittelalter gelten, z. B. die Commentare des Nikolaus von Lyra und auch ſolche, die nach der Reformation abgefaßt ſind, insbeſondere H. Grotius Anmerkungen zum Alten und Neuen Teſtamente. Insbeſondere trägt aber dieſen Karakter J. Alb. Bengel's anregender Gnomon (1742. cur. Steudel, ed. 5. Tub. 1835. 2 Voll. 8. u. ſpäter). Die Werke von Bauer, Schulz, Roſenmüller, Vater und Sohn, zum Alten und Neuen Teſtamente führen zwar den Namen von Scholien, können aber ihrem inneren Karakter nach nur als unvollkommene Commentare gelten, welche ſich die Darlegung und Erforſchung des Sinnes und Zuſammenhanges nicht ernſtlich angelegen ſeyn laſſen. Eher könnte de Wette's Handbuch zur Erklärung des Neuen Teſtaments für ein Scholien-

werk gelten. Daß dieſe ganze Bezeichnung aber etwas Fließendes hat, liegt in ihrem Begriffe. L. Pelt.

Scholte, Heinrich Peter, ſ. Holland (Bd. VI. S. 234).

Scholz, Auguſtin, ſ. Bd. II. S. 177.

Schott, Heinrich Auguſt, einer jener edlen Geiſter, die mit der Flachheit des einreißenden Rotionalismus ſich nicht befreunden konnten und doch, mit ihrem Verſtande in die Vorausſetzungen deſſelben verſtrickt, der myſtiſchen Tiefe eines Lavater, Philipp Hahn, Witzenmann, Menken, Fr. Adolph Krummacher fern ſtanden. Eine tief eingewurzelte Ehrfurcht vor dem geoffenborten Worte Gottes trieb ihn, wie ſo manchen Anderen, noch Storr's Vorgang in den Supranaturalismus, der bei ihm eine Ausgleichung mit den Grundvoroussetzungen des Rationalismus erſtrebte. Viele Männer in dieſer mittleren Stellung leiſteten Erhebliches auf den Gebieten der bibliſchen Kritik und Exegeſe wie der hiſtoriſchen Theologie. Zu dieſen gehörte Schott.

Er war geboren am 5. Dezember 1780 als Sohn des höchſt geachteten und als Lehrer beliebten Profeſſors der Rechtsalterthümer in Leipzig, Auguſt Friedrich Schott, welchen er aber bereits im zwölften Jahre verlor. Seine Mutter war eine Tochter des trefflichen Theologen Joh. Friedrich Bahrdt daſelbſt, eine Schweſter des berüchtigten Karl Friedrich Bahrdt (ſ. d. Art.). Mit einem zarten und ſchwächlichen, aber geſunden Körper ausgeſtattet, in welchem ein lebhafter Geiſt wohnte, erbte er von ſeinen Eltern Frömmigkeit, Fleiß und Ordnungsliebe. Von trefflichen Privatlehrern — unter ihnen ſein nachmaliger Schwoger Caspari — ward er früh gründlich unterrichtet und machte raſche Fortſchritte; auch ſeiner körperlichen Unbeholfenheit, die durch Kurzſichtigkeit geſteigert ward, ſuchten ſeine Eltern durch Tanz- und Exercierübungen abzuhelfen, aber nur mit geringem Erfolge. Dagegen machte er im Lernen raſche Fortſchritte, da er mit ſchneller Auffaſſungsgabe ein gutes Gedächtniß, Klarheit und einen ſo unermüdlichen Fleiß verband, daß er in dieſer Hinſicht als zehnjähriger Knabe zurückgehalten werden mußte. Bereits damals beſchäftigte er ſich regelmäßig eine Stunde lang mit Ausarbeitung einer wohlgeordneten Predigt, die er dann am Sonntage vor ſeiner geliebten Schweſter zu halten pflegte. Als er im 15. Lebensjahre durch die Anſtellung ſeines trefflichen Houslehrers Caspari als Prediger auf die Nikolaiſchule in Leipzig kam, hatte er ſich bereits für's Studium der Theologie entſchieden, dem ſeine innerlichſte Neigung zugewandt war. Kaum 16 Jahre alt, begann er ſeine akademiſchen Studien in ſeiner Vaterſtadt. Wie gründlich ſeine Vorbereitung war, erkennt man aus der Reinheit und Vollendung ſeiner lateiniſchen Schreibart, welche, faſt zu ſehr auf feſt eingeprägten und innerlich angeeigneten Redeformen der klaſſiſchen Schriftſteller gegründet, der originellen eigenen Ausprägung (wie bei Gottfried Herrmann u. A.) entbehrte und durch ihren paraphraſtiſchen Karakter ermüdend werden konnte. Mit größtem Ernſte und unausgeſetztem Fleiße bereitete er ſich durch Hören von Vorleſungen und Beſuch von Uebungsſtunden zehn Semeſter hindurch auf ſeinen künftigen Beruf, wie ihm jetzt klar geworden, den eines akademiſchen Lehrers vor. Beſonders war ihm der hochgelehrte Chriſtian Daniel Beck Führer und Vorbild für das Fach der Exegeſe, Platner und Carus (den er durch eine treffliche Denkſchrift ſpäter, 1807, feierte) für Philoſophie, Keil für Dogmatik. Für das Fach der praktiſchen Theologie, welches ſpäter ſein hauptſächlicher Lebensberuf werden ſollte, fand er, wie es damals begreiflich iſt, weniger Anleitung. Deſto gründlicher bereitete er ſich aber auf daſſelbe durch philologiſche Studien, namentlich der griechiſchen und römiſchen Dichter, vor, wie denn ſeine Homiletik in ihrer vollendeten Ausbildung faſt ganz auf dem Studium der Alten ruht. Einige ſeiner Arbeiten für das von Beck geleitete Philologicum wurden bereits in den Commentariis societatis philologicae Lipsiensis gedruckt.

Bereits im Jahre 1799 wor er Doctor der Philoſophie geworden. 1801, am 12. September, hatte er ſich die venia docendi erworben durch Vertheidigung einer Commentatio philologica-aesthetica, qua Ciceronis de fine eloquentiae sententia

examinatur et cum Aristotelis, Quinctiliani et recentiorum quorundam scriptorum decretis comparatur. Er blieb auf dieſem Wege, indem er im Winter 1801/2 ſeine akademiſche Laufbahn mit Vorleſungen über die Theorie der Beredſamkeit eröffnete, mit beſonderer Beziehung auf Kanzelberedſamkeit; dann folgten Lektionen über Cicero's rhetoriſche Schriften wie auch philalagiſche Vorträge bis 1807. Aber ſchon früh (1802) verband er mit ſeinen Vorleſungen praktiſche Uebungen im Ausarbeiten und Halten von Predigten; im J. 1803 ward er ſelbſt Frühprediger bei dem akademiſchen Gottesdienſte.

Durch ſeine Herausgabe der τεχνὴ ῥητορική des Dionyſius von Halicarnaß (1804) und andere Schriften gewann er bereits Ruf in der Gelehrtenwelt, aber durch keine Leiſtungen größere Popularität, als durch ſeine „höchſt brauchbare“ Ausgabe des Neuen Teſtaments mit lateiniſcher, ſehr concinner Ueberſetzung (Lips. 1805. ed. 2. 1811. 3. 1825 — 4. 1840 —), mit kurzer Angabe der wichtigſten abweichenden Erklärungen. Gegen Ausgang des Jahres 1805 trat er in eine außerordentliche Profeſſur in der philoſophiſchen Fakultät. Die in dem Programm dazu aufgeſtellte Theorie des Dialogs machte nach F. V. Reinhardt's Urtheil „ſeinem Scharfſinn und Geſchmack Ehre“. Daſſelbe gilt von ſeiner Antrittsrede de usu artis oratoriae concionum sacrarum consilio atque naturae accommodatissimo. Ueberhaupt verdienten dieſe Vorarbeiten zu einer Theorie der Beredſamkeit noch immer mehr Berückſichtigung, als ihnen jetzt zu Theil zu werden pflegt, und ſelbſt als das Werk, das ihren Abſchluß bildet. Im J. 1807 erſchien ſein kurzer Entwurf einer Theorie der Beredſamkeit, mit beſonderer Anwendung auf die Kanzelberedſamkeit, zum Gebrauch für Vorleſungen (Leipzig, bei Barth 2. Aufl. 1816). Er hatte ſich inzwiſchen mit ſeinen Vorleſungen immermehr auf das Gebiet der Theologie hingewandt und ward 1808 durch ſeine Ernennung zum außerordentlichen Profeſſor der Theologie näher an dieſen Beruf geknüpft. Nach des trefflichen Walf Tode im J. 1809 kam er als ordentlicher Profeſſor derſelben und Prediger an der Schloßkirche nach Wittenberg an Tzſchirner's Stelle, nachdem er einen Ruf nach Kiel abgelehnt hatte und bei der Feier der vor 400 Jahren geſchehenen Stiftung der Univerſität Leipzig zum Ehrendoctor der Theologie ernannt worden. Er hielt nun regelmäßig exegetiſche Vorleſungen über die Schriften des Neuen Teſtaments und trug die hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in die Schriften deſſelben mit einer kurzen Hermeneutik, die Dogmatik und die Theorie der geiſtlichen Beredſamkeit vor, die alle mit vielem Beifall gehört wurden. Auch hier ſtiftete er ein Predigercollegium, wie ein ſolches in Leipzig beſtanden hatte, zum großen Nutzen der Theologie Studirenden. Seine Epitome theologiae christianae (eine Dogmatik aus dem Princip des Reiches Gottes) erſchien 1811 (2. Aufl. 1822), iſt mehr durch Mäßigung und gründliche Erwägung des Schriftinhalts und Feſthalten an den allgemeinen Beſtimmungen der proteſtantiſchen Kirche, als durch Tiefe und Schärfe beachtenswerth, während der allzu verwickelte Periodenbau der Ueberſichtlichkeit oft ſchadete und den Gebrauch des Werkes erſchwerte.

Schon im J. 1812 vertauſchte Schott Wittenberg, wo er ſich nicht recht wohl gefühlt hatte, mit Jena, welches fortan bis an ſein Lebensende der Schauplatz einer geſegneten Wirkſamkeit für ihn werden ſollte, indem er einem ſehr ehrenvollen Rufe dahin folgte. Hier ſchlugen noch mächtig die Wellen der großen philoſophiſchen Bewegung, die Nachwirkungen der Sturm- und Drangperiode in der deutſchen Litteratur und die nahe Einwirkung ihrer Blüthe, deren Mittelpunkt Weimar noch immer war. Für eine ſo gemäßigte, wenn auch begeiſterte, doch nüchterne und nichts weniger als originelle, aber gründliche Behandlungsweiſe, wie die Schott's, war daher der Boden nicht ein durchaus günſtiger. Demnach drang er mit ſeiner Gründlichkeit und unbeſtechlichen Redlichkeit hier durch und führte ſo praktiſch den Beweis, daß der Einfluß eines Lehrers noch mehr auf Lauterkeit und Karakter, als auf neuen und geiſtreichen Gedanken ruht. „So wenig günſtig der erſte Eindruck für ihn war, den er durch ſein ſchwächliches und etwas unbehilfenes Aeußere machte, ſo ſehr gewann er, ſobald man ihm näher trat und ihn ge-

nauer kennen lernte, durch kindliche Gutmüthigkeit, Offenheit, anſpruchsloſe Gelehrſamkeit und das lebendige Beſtreben, den Studirenden recht nützlich zu werden, Aller Herzen und die allgemeinſte Achtung.“ Viele Zeichen derſelben feſſelten ihn immer ſtärker an Jena, von welchem ihn mehrfache zum Theil glänzende und lockende Anerbietungen und Rufe (nach Heidelberg, Berlin u. ſ. w.) nicht wieder wegzuziehen vermochten.

Die Unterdrückung und Vernichtung des Kranenräubers Napalean und die Befreiung des deutſchen Vaterlandes von der franzöſiſchen Zwingherrſchaft erregte ſolche Begeiſterung in Schatt, daß er darauf in Weimar antrug, dem Feldzuge als geiſtlicher Gehülfe beiwohnen zu dürfen, welches patriatiſche Anerbieten, zu deſſen Durchführung er bei ſeiner Körperbeſchaffenheit ſchwerlich fähig geweſen wäre, mit Anerkennung der guten Abſicht abgelehnt wurde, da er der Akademie nicht dürfe entzogen werden. In jeder Hinſicht fand er Förderung von Seiten der Regierung, und das unter der Benennug eines hamiletiſchen Uebungs-Collegiums von ihm auch in Jena errichtete Prediger-Inſtitut ward bei Gelegenheit der dreihundertjährigen Jubelfeier der Reformatian (1817) in ein wahldatirtes hamiletiſches Seminarium verwandelt, er ſelbſt zum Kirchenrath ernannt.

Sein Wirken in Jena verlieſ, da er die manchmal ermüdenden Zuhörer durch den Nutzen, den er ihnen brachte, immer wieder feſſelte, nun als ein ſehr ſegensreiches in treuer Gewiſſenhaftigkeit und Liebe bis an ſein Ende, welches in Folge eines Nervenſchlages unerwartet am 29. Dezember 1835 ihn ereilte.

Insbeſandere hat er als Leiter des hamiletiſchen Seminars und als Vertreter klaſſiſch-humaniſtiſcher Bildung bis zuletzt mit großem Erfolge gewirkt. Seine mit ſeltener Gewandtheit und Sicherheit gehaltenen exegetiſchen Vorleſungen in lateiniſcher Sprache erhielten eine altſächſiſche, ſeitdem faſt abgekommene Sitte. Er zeigte überhaupt in lateiniſcher Rede wohl nach größere Beredſamkeit, als in der Mutterſprache, denn es gebrach ihm nicht an einem erfinderiſchen, wiſſenſchaftlichen und logiſchen Verſtande, wie er für Katheberredner nöthig iſt, wohl aber an Phantaſie, Witz und hinreißendem Schwunge; er vermochte mehr zu überzeugen als zu überreden und den Willen unmittelbar in Bewegung zu ſetzen. Es fehlte ihm dabei ſelbſt nicht an ſtarken und raſch hervorbrechenden Gefühlen, aber ſie nahmen immer ihren Weg durch den Verſtand, wenn ſie ſich kund gaben. Dieſen Anlagen iſt auch ſeine Theorie der Beredſamkeit durchaus gemäß; über das rechte Schöpfen aus den letzten Quellen iſt nur wenig darin zu finden, viel dagegen über die geeignete Form der Mittheilung, die er zum großen Theile nach antiken und Reinhard'ſchen Muſtern exemplificirte. So in dem Hauptwerke ſeines Lebens, der Theorie der Beredſamkeit, mit beſonderer Anwendung auf die chriſtliche Beredſamkeit, in ihrem ganzen Umfange dargeſtellt (Leipz. 1815—1828. 3 Thle. in 4 Abth. — Thl. 1. 2. 2. Aufl. 1828. 33).

Wie er ſeine Grundſätze in Anwendung brachte, zeigen mehrere Bände von ihm herausgegebener, ſehr ſorgfältig ausgearbeiteter Predigten; auch die Denkſchriften des hamiletiſchen und katechetiſchen Seminars der Univerſität Jena laſſen vielfache tiefere Blicke in ſein Verfahren, auch namentlich hinſichtlich der Anleitung thun, welche er den Theologie Studirenden dafür mit ebenſo viel Umſicht als gewiſſenhafter Treue gab. (Jena 1816—34).

Er arbeitete aber auch in den anderen Fächern, die er ſich vorzugsweiſe ausgewählt hatte, mit Ausdauer; nur die Vorleſungen über das Alte Teſtament gab er ſpäter gänzlich auf, und die lateiniſche Ueberſetzung deſſelben, welche er mit dem Domherrn Winzer in Leipzig angefangen hatte, kam nicht über den erſten Band hinaus (Altona 1816). Am meiſten leiſtete er in der Exegeſe und Kritik des Neuen Teſtaments, wo er überall mit gründlicher Erwägung Alles prüfte und das Beſte zu behalten bemüht war. „Die Entwicklung des Geiſtes eines Schriftſtellers ohne vorhergegangenes richtiges Verſtändniß des Wortes verglich er mit der Arbeit eines Mühlrades, das keine Waſſerſchaufeln hat.“ — Ein durchaus maßvolles Werk iſt insbeſandere die grund-

gelehrte Isagoge historico-critica in libros Novi Foederis sacros (Jen. 1830). Mit demſelben Gelehrten unternahm er auch einen lateiniſchen Commentar über die neuteſtamentlichen Briefe, von welchem nur der von Schott verfaßte über Paulus Briefe an die Theſſalonicher und Galater zu Stande gekommen iſt (Vol. I. Lips. 1834). In verſchiedenen Diſſertationen behandelte er einzelne Gegenſtände der Auslegung des Neuen Teſtaments, von denen die älteren in ſeinen Opusculis (Voll. I. II. Jen. 1817. 18.) geſammelt ſind, deren Studium noch immer fruchtbar bleibt. Von weniger Bedeutung ſind ſeine apologetiſchen Schriften, unter denen die ausgeführteſten die Briefe über Religion und chriſtlichen Offenbarungsglauben als Worte des Friedens an ſtreitende Parteien (Jena 1826).

In ſeinem ganzen theologiſchen Wirken aber bewährt ſich, was ſein Biograph Dr. Johann Traugott Lebrecht Danz (Heinrich A. Schatt. Leipz. 1836) von ihm ſagt, daß man bei ſeiner Karakteriſtik als Theologen davon ausgehen müſſe, daß es Wenige gebe, deren Theologie ſo ganz den Karakter ihrer Geſinnung habe, wie bei ihm. „Schatt's Geſinnung aber beſtand aus Gewiſſenhaftigkeit, Beſcheidenheit, Treue, den einfachſten, reinſten und frömmſten Tugenden"; daher ſeine theologiſche Denkweiſe: prüfend, frommgläubig, fleißig. Er war ein Gelehrter durch und durch, auch, wie ſolche es oft ſind, in Dingen des gemeinen Lebens unpraktiſch, aber, wie das häufig bei edleren und tieferen Naturen der Fall iſt, wußte er auch in ſolchen Dingen, wenn ſie ihm wichtig wurden, oftmals das Richtige raſch zu treffen, wie er denn auch einmal das Prorektorat der Univerſität Jena zu allgemeiner Zufriedenheit verwaltet hat (Hebr. 13, 7).

L. Pelt.

Schottiſche Confeſſion, ſ. den folgenden Artikel.

Schottland. Die ſchottiſche Reformation; die ſeitherige Entwicklung der ſchottiſchen Kirche und ihre gegenwärtigen Zuſtände.

Die Entſtehung der proteſtantiſchen Kirche Schottlands war in der ganzen Form ihres Hergonges abhängig von den eigenthümlichen bisherigen Zuſtänden des Landes, ſeiner Verfaſſung und ſeiner politiſchen Umgebung, ſo gewiß auch die Kraft, durch welche ſie unter dieſen Verhältniſſen angeregt und durchgeführt wurde, eine innerliche ſelbſtſtändige, geiſtliche war. In der Geſtalt, in welcher jene Kirche urſprünglich ſich erhab und ausbildete, ſind dann auch ſchon die Grundzüge für ihren Karakter und ihre Geſchichte bis auf die Gegenwart gegeben.

Keinem der Staaten, wo die Reformation Wurzeln ſchlug, fehlte es bis dahin noch ſo ſehr an feſter innerer Organiſation wie dem ſchottiſchen. In keinem lagen die Elemente des öffentlichen Lebens noch ſo roh neben einander und wider einander. Es handelt ſich dabei namentlich um die Stellung des Adels, Königthums, Klerus. Die öffentliche Gewalt war thatſächlich, aber ohne feſte rechtliche Ordnung, in den Händen des Adels, beſtimmunter in den Händen einer verhältnißmäßig ziemlich kleinen Anzahl von Häuptlingen, an welche von uralten Zeiten her Land und Leute vertheilt waren und welche wie Familienhäupter je in ihrem Stamm und Gebiet walteten. Zunächſt betrifft dies die Hochlande. Die großen Adeligen im ſüdlichen, niederen Lande waren beſonders von Bedeutung als die Herren über die Gränzmarken; dort drohten ſtets Angriffe von Seiten Englands. Jene hatten dort die Sicherheit des Reiches in ihrer Hand; im Bewußtſeyn ihrer wichtigen Stellung trotzten ſie auf ihre Rechte gegenüber von der Krone. Städteweſen und Bürgerthum waren, mit Handel und Gewerben, erſt in den Anfängen ihrer Entwicklung. Der Krone fehlten äußere Mittel. Ein unglückliches Geſchick hatte ſeit lange her die Könige aus dem Hauſe Stuart verfolgt; Jakob I. war durch eine Verſchwörung gefallen 1437, Jakob II. im Krieg gegen England 1460, Jakob III. im Kampf gegen aufſtändige Adelige, Jakob IV. 1513 in der großen Niederlage bei Flodden gegen den engliſchen König Heinrich VIII. Wiederholt wurden wegen Minderjährigkeit der Könige Regentſchaften nöthig, ſo auch jetzt wieder, 1513, für den erſt einjährigen Jakob V.; unter ihnen ſtieg die Macht des gewaltthätigen Adels

immer auf's Neue, und zugleich wurde unter ihnen durch Parteikämpfe des Adels der Staat zerriſſen. Seine Stütze mußte das Königthum in der Geiſtlichkeit ſuchen. Dieſe ſoll zur Zeit der Reformation beinahe die Hälfte des Grundbeſitzes im ganzen Land inne gehabt haben, hauptſächlich durch reiche Schenkungen der Könige. Und größer als in irgend einem andern Lande war in Schottland der Einfluß der Krone auf die Beſetzung der geiſtlichen Stellen; ſeit Jakob III. vergab ſie ganz nach eigenem Gutdünken die Prälaturen; den Augen der Päbſte lag die ſchottiſche Kirche zu ferne und erſchien zu unwichtig, als daß ſie für die Unabhängigkeit des dortigen Klerus vom Königthum gekämpft hätten. Die Prälaten, meiſt durch Kauf in den Beſitz ihrer Pfründen gelangt, waren ſo von dieſem von vornherein abhängig. Dabei ſpielte nun der Klerus in der Verwaltung des Landes eine große Rolle. Dem Adel fehlte größtentheils Luſt und Intereſſe für die ordentlichen, öffentlichen Geſchäfte und Kenntniß des Rechtes. Im Parlamente zu erſcheinen, ſchien ihm größtentheils der Mühe nicht werth; ſo erhielt denn der Klerus dort entſcheidendes Gewicht bei der Führung der Verhandlungen und bei der Beſchlußfaſſung. Geiſtliche bekleideten die erſten Stellen im Staatsrath. Bis zur Zeit der Reformation hin waren ſogar alle Juriſten des Reiches Kleriker. Hieraus erklärt ſich, wenn die Könige zur Zeit der Reformation ſich wenig verſucht fühlten, mit dem beſtehenden Kirchenthum zu brechen und etwa erſt durch Umſturz deſſelben einen Zuwachs ihrer Macht zu erſtreben. Allein dem Adel gegenüber gab jene Stellung des Klerus im Reich dem Königthum doch nicht ſo viel Einfluß, als man hiernach vermuthen möchte. Den Beſchlüſſen und Rechtsausſprüchen, welche dieſes mit Hülfe der Geiſtlichkeit erreichte, ſetzten die Adeligen gewaltſame Selbſthülfe entgegen. Auch in die Beſetzung der geiſtlichen Stellen griffen ſie trotz dem Königthum ein; bei Beſetzung wichtiger Prälaturen lagen oft die Krone und verſchiedene Geſchlechter der Adeligen unter einander im Streit. — Der ſittliche, geiſtliche, wiſſenſchaftliche Karakter des Klerus befand ſich auf der niedrigſten Stufe; dieſer bewegte ſich ganz in weltlichen Geſchäften, Umtrieben, Händeln; er nahm völlig Theil an der dem Land überhaupt nach eigenen Rohheit und Geſetzloſigkeit. — Der Volksgeiſt aber war unter aller Rohheit voll von tiefer, natürlicher Kraft.

Die Zeit der Reformation nun begann in Schottland mit der Hebung allgemeiner Bildung. Schon drangen auch hierher die Einflüſſe des Humanismus. Neue Schulen wurden in verſchiedenen Städten geſtiftet. An der hohen Schule zu Aberdeen erſcheint Boyce im Verkehr mit Erasmus, deſſen Achtung er ſchon zu Ende des 15. Jahrhunderts bei gemeinſamem Studium in Paris gewonnen hatte. Sein College Johann Vaus war erſter ordentlicher Profeſſor der lateiniſchen Literatur und erſter Verfaſſer einer lateiniſchen Grammatik in Schottland. Noch eine Reihe gleichſtrebender Männer wird genannt. Erskine von Dun gründete 1534 eine erſte Schule für's Griechiſche. — 1509 wurde die erſte Buchdruckerei errichtet. — Unter den Theologen wurde wegen ſeiner kirchlichen und politiſchen Lehren John Mair oder Major in Glasgow, dann in St. Andrews ſehr wichtig. Er hatte zuvor der Pariſer Sorbonne zugehört. In dogmatiſcher Beziehung war er den evangeliſchen Grundlehren fremd, von den Freunden der evangeliſchen Lehre als Scholaſtiker verachtet; in ſeinen kirchlichen Grundſätzen aber ſchloß er ſich an Gerſon und d'Ailly an: er ſtellte ein Concil als Vertretung der allgemeinen Kirche über den Pabſt. Er mißbilligte ferner die Macht, welche die Könige der Kirche zugeſtanden, und als Quelle aller politiſchen Gewalt betrachtete er das Volk: von dieſem habe der König ſeine Autorität; handle er unverbeſſerlich gegen das öffentliche Beſte, ſo ſolle die Gemeinſchaft, über die er geſetzt ſey, ihn abſetzen, ja auch ein Einzelner dürfe als Vertreter derſelben den Tyrannen tödten. Mair genoß als Lehrer das größte Anſehn in Schottland. Unter ihm ſtudirte in St. Andrews Patrick Hamilton und Georg Buchanan; noch in Glasgow hatte er Knox zum Zuhörer. — Jetzt bildeten ſich auch zahlreiche Laien als Juriſten aus; Jakob V. nahm ſolche neben Geiſtlichen in den 1532 errichteten höchſten Gerichtshof auf; bald traten ſie auch ſonſt in die höchſten

Stellen des Staats ein. — Ein beſonderes Zeichen von dem im Volk erwachten neuen Leben und ein beſonderes Mittel der Wirkſamkeit auf daſſelbe war die aufblühende volksthümliche Dichtung (Henryſon, Douglas u. ſ. w., dann hauptſächlich Lindſay).

Den erſten Beweis für das Eindringen der neuen evangeliſchen Lehre in Schottland gibt eine Parlamentsakte vom J. 1525, welche bei ſtrenger Strafe die Einführung lutheriſcher Bücher verbot. Aus einem königlichen Befehl deſſelben Jahres erhellt, daß ſolche Bücher in dem Gebiete von Aberdeen bereits ſich verbreitet hatten, während die Parlamentsakte ſich anſtellte, als ob ſie zunächſt nur eine Warnung für Ausländer ſeyn wollte. Jene Bücher waren ohne Zweifel zuerſt gekommen in die Hände von Gelehrten und ferner von den wenigen Handeltreibenden an der Oſtküſte, welche regelmäßige Reiſen nach Flandern und Frankreich unternahmen. Aus den Niederlanden wurde ferner durch Kaufleute ſchon 1525 und 1526 Tyndale's engliſche Ueberſetzung des Neuen Teſtaments (vgl. Encykl. Bd. IV. S. 65) eingeſchmuggelt; ein Theil der Exemplare kam nach Edinburgh, die meiſten in die Univerſitätsſtadt St. Andrews.

Der erſte ſchottiſche Zeuge für die neue Lehre war Patrick Hamilton (vgl. über dieſen ſchon Bd. V. S. 501; ſeither iſt über ihn erſchienen: Patrick Hamilton, an historical biography, by P. Lorimer, Edinburgh & London 1857, mit wichtigen neuen Beiträgen zu ſeiner Geſchichte und zur Geſchichte der erſten Periode der ſchottiſchen Reformation überhaupt; vgl. meine Anzeige der Schrift in der deutſchen Zeitſchr. für chriſtl. Wiſſenſch. u. chriſtl. Leben, 1857, Nr. 15; kurze Biographie Hamilton's von Lorimer in Piper's evang. Jahrbuch f. 1860, S. 152 ff.). Er war wohl 1503 aber 1504 geboren; ſein Vater war ein illegitimer Sohn des Lord Hamilton, welcher nachher eine Tochter König Jakob's II. zur Frau erhielt und mit ihr den nachmaligen Grafen Arran erzeugte; ſeine Mutter Katharina Stuart, Tochter des Herzogs von Albany, des zweiten Sohnes von Jakob II. Die Beziehung zwiſchen den reformatoriſchen Männern und dem hohen Adel wurde überhaupt karakteriſtiſch für die erſte Periode der ſchottiſchen Reformationsgeſchichte. Für den geiſtlichen Stand beſtimmt, erhielt er ſchon als Jüngling durch ſeine hohen Connexionen, ohne ſchon geiſtliche Gelübde übernommen zu haben, die Abtſtelle von Ferne. Er ſtudirte zu Paris (dort findet er ſich 1520) und Löwen; dort wurde er vertraut mit dem Humanismus und ſtudirte Plato und Ariſtoteles; dort mußte er auch ſchon mit dem Streit zwiſchen der alten und neuen Lehre bekannt werden. 1523 bezog er die Univerſität St. Andrews, wurde auch zum Prieſter ordinirt. Wir ſahen ſchon, wie in den folgenden Jahren der Argwohn gegen eingedrungenes Lutherthum in Schottland rege geworden war. Ueber Hamilton's Haltung nun wiſſen wir wenigſtens ſo viel, daß ſchon früh im J. 1527 der Erzbiſchof Beaton eine Unterſuchung gegen ihn eröffnete, weil er berüchtigt ſey, verſchiedene lutheriſche Häreſieen zu hegen und zu behaupten. Hamilton flüchtete ſich auf den Continent und bildete jetzt in Deutſchland ſich noch weiter aus. Er beſuchte Wittenberg und wurde Mitglied der Marburger Univerſität, zugleich mit zwei andern Schotten; in Marburg traf er mit Tyndale zuſammen; er war der Erſte, der an der neu errichteten Univerſität mit Theſen auftrat, natürlich ganz im evangeliſchen Geiſte; ſie ſind das einzige Schriftliche, was von ihm auf die Nachwelt gekommen iſt. Bald aber trieb es ihn heimwärts, zu muthigem öffentlichen Zeugniß, entgegen dem Märtyrertod, welchen er durch Beaton in St. Andrews am 29. Febr. 1528 erlitt. Seine Predigt hatte zunächſt auf den Kreis ſeiner Verwandten in der Landſchaft Linlithgow und von da aus auf die Umgegend ſich erſtreckt. Er war auch noch mit einem adeligen Fräulein in die Ehe getreten. Die Hauptſätze, wegen deren er verdammt wurde, waren die „Meinungen Luther's“ von der Unfähigkeit des freien Willens, Gutes zu thun, vom Fortbeſtehen der Sünde nach der Taufe, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, davon, daß nicht gute Werke den Menſchen gut machen, ſondern daß er erſt gut ſeyn müſſe, um Gutes thun zu können. Anderes — wie das, daß Ohrenbeichte nicht nöthig ſey, daß

es kein Fegefeuer gebe, daß der Pabſt der Antichriſt ſey, erklärte er für disputabel, wollte es aber nicht verwerfen, ehe er beſſere Gründe als bisher gehört habe. Die reformatoriſche Tendenz trat bei ihm, entſprechend ſeinem perſönlichen Karakter, noch in der mäßigſten und mildeſten Geſtalt auf, — in ſtarkem Gegenſatz gegen die Art, wie nachher unter Knox die ſchottiſche Reformation ſich Bahn brach. — Gewirkt hat Hamilton namentlich noch in den letzten Wochen vor ſeiner Hinrichtung in Andrews, wo ihm der Proceß gemacht wurde, er aber noch frei mit Andern verkehren und disputiren konnte. Beſonders wurde durch ihn damals der Kananikus Alexander Alane (nicht, wie man früher meinte, „Aleſſe"), der ſich ſpäter Aleſius nannte, dem Evangelium zugeführt.

Mit Hamilton hat die erſte Periode in der Geſchichte der Reformation begonnen; die zweite hebt an mit Wiſhart's Auftreten und mit der Thätigkeit von Knox. Damals ſproßte bereits eine reiche Saat auf, hervorgegangen aus der allmählichen, im Stillen fortſchreitenden Verbreitung des evangeliſchen Samens, noch ohne die äußerlich gewaltſamen Erhebungen der reformatoriſchen Richtung, welche für die zweite Periode karakteriſtiſch geworden ſind. Und zwar fand das Evangelium auch fernerhin noch, worin eben Hamilton ein Vorgänger war, zunächſt vornehmlich Eingang bei Mitgliedern der höheren Stände (es iſt falſch, wenn man der ſchottiſchen Reformation von Anfang an einen ſogenannten demokratiſchen Karakter beilegt) und bei Mitgliedern gewiſſer Orden, nämlich bei Auguſtinern und auch Dominikanern. Hamilton ſelbſt hatte in St. Andrews während ſeiner Studienzeit einem Collegium der Auguſtiner angehört; eben dort trat Aleſius zum Evangelium über, der deshalb 1530 fliehen mußte, nach Wittenberg ging und Profeſſor in Leipzig wurde († 1565), ſodann der Rektor des Collegiums, Gavyn Logie, welcher 1534 nach England flüchtete, und mehrere Andere, welche jedoch ihre Ueberzeugungen weniger offenkundig werden ließen. Die Bewegung pflanzte ſich auch auf andere Auguſtinerconvente fort. Als weiterer Märtyrer aus dem Kreis der Auguſtiner iſt Thomas Forret zu nennen, Dechant der Abtei von St. Calme's Inch und Vikar von Dollar († 1539). Die Empfänglichkeit von Dominikanern für's Evangelium wurde befördert durch eine Anregung neuen Lebens, welche dieſer Orden einer in ihm ſchon zu Anfang des Jahrhunderts durch einige tüchtige fromme Männer herbeigeführten Reform zu verdanken hatte. Bis 1544 werden neun Dominikaner genannt, welche zum Evangelium übertraten und dafür Exil oder Tod erlitten; zuerſt trat unter ihnen, wohl 1532, Alex. Seaton auf, welcher nach England floh. — 1534 der Prior eines Perther Kloſters, Mac Alpine (fälſchlich meinte man lange, ſein urſprünglicher Name ſey Mac Bee geweſen), der ſeit 1540 flüchtig wurde, von Melanchthon den Namen Maccabäus erhielt, nachher Profeſſor in Kopenhagen ward. Doch auch ein Benediktiner, Heinrich Forreſt, fiel als Opfer. Aus der Zahl der Franziskaner ging David Lyne in's Exil und nach Wittenberg. Der einzige Prediger des Evangeliums aus dieſer Periode, der in Schottland den Sieg der Reformation erleben durfte, war der vormalige Dominikaner John Willock, nachher Genoſſe von Knox. Die Brüder Wedderburns, Schüler von G. Logie, verfaßten zum erſten Mal geiſtliche Geſänge in der ſchottiſchen Sprache, — Ueberſetzungen von Pſalmen und von Liedern Luther's. Karakteriſtiſch für dieſe Periode iſt die ſchon im Bisherigen angedeutete Beziehung zu Wittenberg; im Album der Wittenberger Univerſität von 1502—1560 traten innerhalb der Jahre 1519—1544 neun Schotten auf, nachher keiner mehr. — Eine Reihe adeliger Geſchlechter, großentheils durch Verwandtſchaft unter ſich verbunden, neigte ſchon in jenen Jahren ſich der evangeliſchen Lehre zu; unter den Juriſten vor Allen, bald nach Hamilton's Tod, Heinrich Balnaves, ſeit 1537 Mitglied des höchſten Gerichtshofs, 1543 Staatsſekretär und Großſiegelbewahrer. — Noch hatte ſich eine beträchtliche Zahl von Wikleffiten („Lollarden") in Schottland erhalten, beſonders unter den Adeligen und Grundbeſitzern von Ayrſhire; ſie ſchloſſen ſich jetzt der reformatoriſchen Lehre an. — Der Dichter Sir David Lindſay wurde durch ſatiriſche Dichtungen ſeit 1528 einer der gefährlichſten Gegner des Klerus und des herrſchenden Kirchenthums, dabei geſchützt durch die

Gunſt des Königs. — In dem Baron Erskine von Dun wurde für die evangeliſche Lehre der größte Beförderer wiſſenſchaftlicher, klaſſiſcher Bildung gewonnen; G. Wiſhart (vgl. unten) war Zögling und nachher Lehrer in einer von ihm geſtifteten Schule; am reichſten an eigener klaſſiſcher Bildung war damals unter den Schotten ohne Zweifel Georg Buchanan, Lehrer des nachmaligen Königs Jakob I. von Schottland und England; wie Lindſay mit ſchottiſchen, ſo trat er mit lateiniſchen Satiren auf, beſonders gegen die Franziskaner; gefangen geſetzt, entfloh er 1539 nach England. — Auch unter dem Bürgerſtand endlich erlangte die evangeliſche Lehre jetzt feſten und weiten Boden, hauptſächlich in Edinburgh und Leith, Ayr, Stirling, Perth, St. Andrews, Dundee; beſonders heftig richtete ſich 1538 und 1539 die Verfolgung gegen die Bürgerlichen. Unter etwa 300 Perſonen, die Erzbiſchof Beaton 1542 dem König als der Häreſie anrüchig notirte, beſtand der größere Theil aus Bürgern; Wenige über 100 unter ihnen waren Adelige und Grundbeſitzer.

Dagegen hielt die Krone während dieſer Periode zunächſt unbeweglich mit dem katholiſchen Klerus gegen die reformatoriſchen Tendenzen zuſammen und immer neu ließ ſie Verfolgungen und Hinrichtungen den Lauf. Jakob V. regierte als volljährig ſeit 1528. Vergeblich ſuchte ihn Heinrich VIII. in die Gemeinſchaft mit ſeiner kirchlichen Politik zu ziehen (Unterhandlungen darüber ſeit 1535); den Haupteinfluß auf ihn übte Beaton; der König mochte mit Recht fürchten, daß ein Umſturz des Kirchenthums und eine Einziehung der Kirchengüter in Schottland viel mehr zum Gewinn des Adels als der Krone ausſchlagen würde, während jetzt der Klerus ihm freiwillig große Geldſummen zur Verfügung ſtellte. In den Jahren 1530—1539 wurden zehn Perſonen wegen Ketzerei verbrannt, Viele entgingen dem nur durch Flucht aus dem Land. 1535 erging ein neues Verbot der Einfuhr von ketzeriſchen Schriften und von Bibelüberſetzungen, 1540 ein ſtrenges Edikt gegen Conventikel.

Als nun Heinrich VIII., gekränkt durch Jakob's V. ablehnendes Verhalten gegen ihn, 1542 zum Kriege gegen dieſen überging, fand Jakob, obgleich er jetzt den Verfolgungen Einhalt that, ſeinen Adel größtentheils abgeneigt und untreu; eine große Niederlage, welche in Folge deſſen ſein Heer erlitt, brach ihm das Herz. Sieben Tage vor ſeinem Tode war ihm noch von ſeiner Frau, Maria von Guiſe, ſein einziges Kind, Maria Stuart, geboren worden. Durch engliſchen Einfluß wurde die Regentſchaft nicht ſeiner Wittwe, ſondern dem Grafen von Arran übertragen, Beaton einige Zeit verhaftet, zugleich das Leſen ſchottiſcher Bibeln vom Parlament geſtattet. Aber der Widerwille des nationalen Selbſtgefühls gegen eine Abhängigkeit von England verſchaffte jetzt der entgegengeſetzten Partei wieder das Uebergewicht. Arran ſelbſt trat zur papiſtiſch-franzöſiſchen Partei über. Es kam wieder zum Krieg mit England, und 1545 begannen wieder Ketzerverfolgungen und Hinrichtungen.

Der Blutzeuge Georg Wiſhart macht jetzt den Uebergang zur zweiten Periode der ſchottiſchen Reformation, wo dieſe mit Gewalt durchgeſetzt wird. Zugleich bemerken wir, daß Wiſhart, der einflußreichſte Vertreter der evangeliſchen Lehre ſeit Hamilton, der Erſte iſt, von dem wir hören (Lorimer a. a. O. S. 163), daß er auf dem Continent nicht etwa Wittenberg, ſondern die reformirten Kirchen der Schweiz beſucht hatte; er überſetzte zum Beſten ſeiner Landsleute die erſte helvetiſche Confeſſion und trug mit Entſchiedenheit die ſchweizeriſche Lehre von den Sakramenten vor; bis dahin ſcheint dieſe im Unterſchied von der lutheriſchen noch nie mit Beſtimmtheit geltend gemacht, vielmehr nur gegen das römiſche Dogma polemiſirt worden zu ſeyn.

Wiſhart war 1544 aus England in ſein Vaterland zurückgekehrt. Er wirkte als Prediger beſonders im Weſten und in Dundee. An ſeiner Seite erſcheint jetzt Knox (vgl. für das Nachfolgende den Artikel über dieſen, Bd. VII. S. 767 ff.). Beaton bekam jenen durch Liſt in ſeine Gewalt und ließ ihn am 1. März 1546 verbrennen. Jetzt kam der Haß und Zorn vieler Adeliger gegen Beaton zum Ausbruch. Er wurde von ihnen ermordet, das Schloß von St. Andrews beſetzt, Knox daſelbſt zum Prediger

beſtellt, bald aber das Schloß durch den Regenten mittelſt franzöſiſcher Hülfstruppen zur Uebergabe genöthigt.

Von jetzt an blieb das Land in heftiger Gährung. Die proteſtantiſchen Adeligen drohten fortwährend mit bewaffnetem Widerſtand, wobei übrigens das religiös-kirchliche Streben großentheils in trüber Miſchung mit politiſchem Parteiweſen erſcheint. Jetzt war die Zeit, wo von jenem erſt recht der Bürgerſtand durchdrungen wurde; die Seele der Bewegungen wurde dann Knox. Die weitere Entwicklung des Kampfes und die ſchließliche Entſcheidung war jedoch fortwährend abhängig von den Beziehungen Schottlands zu den beiden auswärtigen Großmächten, welche um Einfluß im Lande rangen, zu Frankreich und England.

Der für die Schotten unglückliche Krieg mit England, welchen der Lord Protektor Somerſet während Eduard's VI. Minderjährigkeit energiſch erneuert hatte, ſteigerte die Antipathie gegen England ſo, daß es der Königin-Mutter mit Hülfe franzöſiſcher Gelder gelang, den Regenten und die Mehrheit des Adels ganz für Frankreich zu gewinnen; ihre Tochter wurde nach Paris geführt und mit dem Dauphin verlobt; England entſchloß ſich 1550 zum Frieden mit Frankreich, in welchen Schottland eingeſchloſſen wurde. Allein deſto ſtärker wurde jetzt der Einfluß, welchen der Eindruck von der entſchiedenen Durchführung des reformatoriſchen Werkes in England unter den Schatten übte; evangeliſche Schriften floſſen in Menge aus England herein. Während des Krieges hatte die Regierung ſich hüten müſſen, durch Verfolgung neu zu erbittern. Nach dem Friedensſchluß wurden neue Geſetze gegen die Irrlehre erlaſſen, mehrere proteſtantiſche Adelige unter dem Vorwand der Verbindung mit England ausgewieſen und Einer hingerichtet, auch wieder ein evangeliſcher Bekenner, Adam Wallace, wegen Ketzerei verbrannt. Aber gerade Maria Guiſe ſuchte jetzt, um vollends ganz ihre Zwecke durchzuſetzen, nämlich ſelbſt die Regentſchaft zu erlangen, Verbindung mit proteſtantiſchen Adeligen. Und als ſie nun wirklich jenen Zweck erreicht hatte (1554), war es gerade das Verhältniß zu England, was ſie abhielt, ihrer wahren, allem Proteſtantismus feindſeligen Geſinnung offen Raum zu geben. Denn nachdem dort die blutige Maria den Thron beſtiegen hatte, ſchien das Intereſſe der Oppoſition gegen die ſpaniſch-engliſche Macht eine der engliſchen Regierung entgegengeſetzte kirchliche Politik zu fordern. Die Regentin geſtattete flüchtigen engliſchen Proteſtanten und Geiſtlichen den Aufenthalt in Schottland und den ſchottiſchen Proteſtanten freie Conventikel. Damals wagte auch Knox auf kurze Zeit wieder den ſchottiſchen Boden zu betreten; er forderte, daß ſeine ihm gleichgeſinnten Landsleute, beſonders die Adeligen, endlich Alle offen mit dem Katholicismus brechen ſollten; es gelang ihm, einen Bund unter dieſen für die evangeliſche Lehre zu Stande zu bringen; in reformirter Weiſe theilte er vielen Gutsbeſitzern und Adeligen das Abendmahl aus. Sein Wirken währte fort, auch als er ſich wieder entfernt hatte; in einem Schreiben gab er Anweiſung zu den Privatgottesdienſten. Mächtig breiteten dieſe ſich aus in Südſchottland, dem Gebiete eines emporſtrebenden, regſamen Bürgerſtandes, und offen verkündete Knox ſchon jetzt ſeine Grundſätze über das Verhalten zu einer katholiſchen Obrigkeit, welche dann für die eifrigen Proteſtanten Schottlands maßgebend wurden (in der „Appellation gegen das . . . . . Urtheil der Biſchöfe“ und in einem Schreiben an den proteſtantiſchen Adel): die Obrigkeit ſey verpflichtet, den Götzendienſt, d. h. den Katholicismus, abzuſchaffen und ſtreng zu ſtrafen, und wenn ein Fürſt ſtatt deſſen ſelbſt jenen beſchirme, ſo habe Adel und Volk jene Pflicht zu erfüllen und auch am Fürſten die Strafe zu vollziehen; ſo wäre es in England Pflicht des Volkes geweſen, der Königin Maria nicht bloß zu widerſtehen, ſondern ſie mit dem Tode zu beſtrafen. Knox lehrte ja, indem er ſeine Auffaſſung der iſraelitiſchen Theokratie unmittelbar auf chriſtliche Völker übertrug (vgl. Encykl. Bd. VII. S. 768. 771—772 und meine Schrift: „Die ſchottiſche Kirche“ S. 24—39). Wir erinnern uns ferner an die Sätze, welche er ſchon ſeinen früheren Lehrer Mair, und zwar im Einverſtändniß mit anderen Lehrern der römiſchen Kirche, über das Recht des

Widerstands gegen einen Fürsten konnte vortragen hören. Bei anderen Schotten, welche damals den Gehorsam gegen Tyrannen verwarfen, wirkte, wie ohne Zweifel bei Georg Buchanan (vgl. seine Schrift de jure regni apud Scotos), wohl auch ein Einfluß klassischer Literatur mit ein. Zumeist aber hat man an den langen Verlauf der schottischen Geschichte zu denken, wo von Alters her der Adel gewaltsame Auflehnung gegen eine ihm tyrannisch erscheinende Fürstengewalt wie eine Sache förmlichen Rechts zu üben pflegte. Das Neue war jetzt bei Knox die Verbindung dieser Ansichten mit seinen tiefsten religiösen Ueberzeugungen.

Die höchsten protestantischen Adeligen schlossen endlich als „Congregation Christi" am 3. Dezbr. 1557 den ersten sogenannten Covenant zum Kampfe für des Herrn Sache bis in den Tod, zur Beschirmung jedes Gliedes seiner Gemeinde, zur Feindschaft gegen die Gräuel der Abgötterei (darunter Argyle, Glencairn, Morton, Jakob Stuart, Erskine von Dun u. A.). Sie beschlossen, in den gottesdienstlichen Versammlungen der Gläubigen solle neben der heiligen Schrift das unter Eduard VI. in England eingeführte Common-prayer-book und die englische Liturgie gebraucht werden; in Ermangelung evangelischer Geistlicher sollen geeignete Männer aus der Gemeinde den Gottesdienst leiten; doch solle dieser zunächst nur in Privathäusern gehalten werden. Neue Aufregung machte bei der evangelischen Partei die Verbrennung des 82jährigen Priesters Walter Mill oder Milne, welche im folgenden Jahre der Erzbischof von St. Andrews wagte. Die Lords der Congregation forderten jetzt von der Regentin Herstellung des Gottesdienstes der ursprünglichen christlichen Kirche, und zwar gemäß der englischen Gestalt desselben. — Die Regentin aber änderte jetzt wieder ihre Politik in Folge des neuen Thronwechsels in England. Sie trachtete im Bunde mit Frankreich, das Recht ihrer Tochter auf die englische Krone gegen das angezweifelte Recht der Königin Elisabeth durchzusetzen. Entschiedenes Auftreten für den Katholicismus im Gegensatz gegen die protestantische Elisabeth erschien hierfür als Hauptmittel. Von einer Ständeversammlung im März 1559 erlangte sie Abweisung der reformatorischen Gesuche und neue Einschärfung der katholischen Lehre und des Meßbesuchs. — So brach der entscheidende Kampf aus. Knox kehrte zurück. Ein wilder Sturm gegen die Häuser des Götzendienstes verbreitete sich über das Land. Die Congregation griff zu den Waffen, weil man gottlosen Fürsten nicht gehorchen dürfe. Ein zweiter, ausgedehnterer Covenant wurde am 31. Mai geschlossen. Noch langen Bedenken ließ sich die strengmonarchische Elisabeth in Bund mit den Aufständischen ein, welche ohne solche Hülfe gegen die französischen Truppen der Regentin zu schwach blieben (in Frankreich hatte Maria Stuart's Gemahl, Franz II., den Thron bestiegen). Im Einverständniß mit Elisabeth erklärten die „Edlen und Gemeinen der protestantischen Kirche Schottlands" die Regentin für abgesetzt, sich stützend auf ein Gutachten der Prediger Knox und Willock und auf die von diesen angeführten Vorgänge aus der Geschichte der israelitischen Könige. Ein englisches Heer rückte gegen die feste Hafenstadt Leith, wo die Franzosen lagen. Während des Kampfes starb die Regentin (11. Juni 1560). Die französische Regierung, durch die im eigenen Lande gährenden Religionsunruhen bedroht, verstand sich zum Frieden. Am 8. Juli kam der Edinburgher Friedensvertrag zu Stande: die Congregationslisten sollten amnestirt, die französischen Truppen entfernt, auf den 1. August eine Versammlung der schottischen Stände veranstaltet werden (die Forderung, daß im Vertrag die Einführung des reformirten Gottesdienstes verfügt werden sollte, wurde auch von England abgewiesen); die Königin Maria Stuart und ihr Gemahl sollten des englischen Königstitels sich künftig enthalten. Das königliche Ehepaar verweigerte nun zwar die Ratifikation des Vertrags; aber König Franz starb am 5. Dez.; für Maria hatte ihre Weigerung nur die Folge, daß Elisabeth ihr desto argwöhnischer und feindseliger gegenüberstehen blieb. Die Reichsstände kamen zusammen, ohne daß Maria ihnen Einhalt thun konnte.

Gleich nach Abschluß des Friedensvertrages wurden durch Abgeordnete der Bürger-

ſchaften und des Adels die bis jetzt vorhandenen *proteſtantiſchen Geiſtlichen* vertheilt. Acht derſelben erhielten Städte für ihr Amt zugewieſen, fünf wurden für größere Bezirke mit dem Titel von *Superintendenten* verordnet; über mehr hatte man noch nicht zu verfügen. Im Parlamente wagten die Katholiſchgeſinnten keinen Widerſtand mehr. Es nahm ein von Knox und andern Geiſtlichen entworfenes Glaubensbekenntniß an. Dies iſt die ſogenannte *ſchottiſche Confeſſion* (ſpäter trat als Bekenntnißſchrift der ſchottiſchen Kirche an ihre Stelle die Weſtminſter-Confeſſion [ſiehe unten]); ſiehe dieſelbe engliſch z. B. in Knox' Geſchichte der ſchottiſchen Reformation, Calderwood's Geſchichte der ſchottiſchen Kirche, lateiniſch in Niemeyer's Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Was den dogmatiſchen Gehalt der Confeſſion betrifft, ſo bemerken wir hinſichtlich der Lehre von der Aneignung des Heiles, daß die Lehre von der ſubjektiven Annahme deſſelben durch den Glauben („Ergreifen Chriſti mit ſeiner Gerechtigkeit und Heiligung" Art. 15) auffallend zurücktritt gegenüber von dem Nachdruck, womit die alleinige Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes zur Wiedergeburt und Erzeugung guter Werke gegenüber vom Vertrauen auf eigene Werke ausgeführt wird; dabei wird jedoch das Erwähltſeyn in Chriſto vor Grundlegung der Welt ohne beſtimmtere ſtrenge Prädeſtinationslehre ausgeſprochen. Bei der Lehre von den Sakramenten zeigt ſich das Streben, ſich ſtark gegen eine Auffaſſung derſelben als „nackter Zeichen" zu verwahren: man wird darin den Einfluß des Calvinismus gegenüber vom Zwinglianismus und von dem durch Knox auch ſonſt ſtark bekämpften Anabaptismus, ferner aber auch Einfluß der engliſchen Kirche zu erkennen haben; ſie ſollen in den Herzen verſiegeln die Gewißheit der Verheißungen und der Gemeinſchaft (conjunction, union) mit Chriſtus; vom Abendmahl heißt es, während „die Transſubſtantiation des Brodes in Chriſti natürlichen Leib" verworfen wird: Chriſtus werde, wenn es recht gebraucht werde, darin ſo mit uns vereinigt, daß er die wahrhafte Nahrung und Speiſe der Seele werde; von der Taufe ſogar: „wir werden durch ſie eingepflanzt (ingrafted) in Chriſtum, um Theilhaber an ſeiner Gerechtigkeit zu werden, durch welche unſere Sünden vergeben werden" (vgl. dagegen in den ſpäteren Weſtminſter-Schriften [ſ. unten]); indem übrigens nachher die Anabaptiſten verdammt werden, „welche läugnen, daß die Taufe den Kindern zukomme, ehe ſie Glauben und Verſtändniß haben", wird nichts darüber geſagt, wie auch ſchon bei Kindern ſolche Einpflanzung erfolgen könne. Als Kennzeichen der wahren Kirche wird nach der Predigt des göttlichen Wortes und der rechten Verwaltung der Sakramente drittens aufgeführt: die Uebung der kirchlichen Disciplin nach der Vorſchrift des göttlichen Worts, zur Unterdrückung des Laſters und Förderung der Tugend. Von der göttlichen Einſetzung der Obrigkeit handelt ein eigener Artikel; ausdrücklich wird dieſer das Aufrechthalten der wahren Religion und die Unterdrückung von Aberglauben und Götzendienſt zur Pflicht gemacht; dem Satze: „wer der Obrigkeit widerſteht, widerſtrebt der göttlichen Ordnung", wird beigefügt: — „indem ſie thut, was ihres Amtes iſt"; ebenſo heißt es: Keiner dürfe ihr ſeinen Beiſtand u. ſ. w. verſagen — „während ſie wachſam arbeite in Uebung ihres Amtes"; von einem Recht und gar einer Pflicht zum Widerſtand wird nichts geſagt, allein man ſieht, daß dieſe Sätze doch für diejenigen Fälle, in welchen Knox zum Widerſtand gegen die Obrigkeit aufgefordert hatte, wenigſtens keinen Gehorſam gegen ſie fordern wollen. — Alle päbſtliche Jurisdiktion wurde vom Parlament für Schottland aufgehoben, die Meſſe bei ſchweren Strafen verboten. — Seine Beſchlüſſe theilte das Parlament ſowohl der Königin Eliſabeth als dem in Frankreich verweilenden ſchottiſchen königlichen Ehepaar mit.

Es handelte ſich jetzt hauptſächlich noch um innere Organiſation der neuen evangeliſchen Kirche. Knox hatte mit vier andern Geiſtlichen den Auftrag erhalten, eine Kirchenordnung oder ein „*Buch der Disciplin*" zu entwerfen. Allein als ſie es den Adeligen vorlegten, zeigte ſich ſogleich, daß bei dieſen mit der Feindſchaft gegen das katholiſche Kirchenthum keineswegs auch immer ſchon Neigung zu einer neuen, ſelbſtſtändigen und ſtrengen kirchlichen Ordnung ſich verband; im Gegentheil fand Knox bei

Vielen Haß gegen ſeine Arbeit in Folge weltlicher Geſinnung. — Sodann traten noch am 20. Dez. 1560 Vertreter der Kirche ſelbſt zuſammen: eine Verſammlung, welche dann als die erſte General Assembly der ſchottiſchen Kirche gezählt worden iſt. Sie muß ſich aber jedenfalls noch in ſehr freier Weiſe gebildet haben. Das Verzeichniß der Mitglieder (bei Calderwood) führt nur ſechs Geiſtliche auf neben 36, die nicht als ſolche bezeichnet ſind. Wir haben hierbei an die kleine Zahl evangeliſcher Prediger uns zu erinnern, die überhaupt bis dahin im Lande waren. Ueber die Form, nach welcher die Vertreter gewählt wurden, wird nichts berichtet; aus größeren Diſtrikten erſcheint nur je einer, dagegen aus einzelnen Orten zwei oder drei. Die Hauptthätigkeit der Verſammlung richtete ſich auf die Beſtellung weiterer Perſonen, welche das göttliche Wort vorleſen und predigen könnten. Auch über die Ehegeſetzgebung faßte ſie ſchon Beſchlüſſe; ferner über die Einführung von Geiſtlichen, Aelteſten und Diakonen in die Gemeinden. Dies alſo ſind die Anfänge der neuen Kirchenbildung in Schottland: nachdem das Parlament das neue Bekenntniß anerkannt hat, geht die innere Geſtaltung der Kirche ganz von den Vertretern der noch in ihrem Entſtehen begriffenen Gemeinden ſelbſt aus. — Im Jan. 1561 hatte wieder eine Zuſammenkunft von Reichsſtänden in Edinburg ſtatt, und hier endlich wurde das Disciplinbuch wenigſtens von einem beträchtlichen Theil der Adeligen feierlich gebilligt und der Einführung deſſelben die kräftigſte Unterſtützung zugeſagt. Eine förmliche Annahme des Buches durch jene kirchliche Aſſembly wird durch die älteſten Berichterſtatter (wie Knox, dann beſonders auch Calderwood) nicht erwähnt; daß es übrigens ihrem Sinn und Wunſch gemäß war, iſt nicht zweifelhaft; ſeine kirchliche Anerkennung wird von den folgenden Aſſemblies vorausgeſetzt.

Wir müſſen auf den Inhalt des Disciplinbuches etwas näher eingehen, weil es uns die urſprünglichen Verfaſſungsgrundſätze und die erſten geordneten Formen der reformirten Kirche Schottlands überſchauen läßt. Es ſteht gedruckt z. B. im Anhang zu neueren Ausgaben von Knox' Reformationsgeſchichte (ſo in der Ausgabe von Mc Gavin)*). Jede einzelne Gemeinde ſoll einen Geiſtlichen (minister), Aelteſte und Diakonen haben. Die Wahl der Geiſtlichen gehört der Gemeinde zu. Das Inſtitut der Aelteſten, dann auch das der Diakonen war ſchon vorher in Wirkſamkeit getreten: namentlich auch der Mangel an Geiſtlichen machte es nothwendig, daß die Gemeinden wenigſtens eine Leitung durch jene erhielten; natürlich wirkte auch das Vorbild anderer reformirter Kirchen ein. Nach dem Disciplinbuch ſollen ſie zunächſt nur je auf ein Jahr erwählt werden, und zwar ſollen Vorſchläge zu neuen Wahlen von den bisherigen Aelteſten und dem Geiſtlichen gemacht werden. Dem Geiſtlichen ſollen ſie zur Seite ſtehen in allen öffentlichen Angelegenheiten, beſonders in Uebung der Zucht, ſollen auch über die Geiſtlichen ſelbſt wachen. Die Diakonen werden beſtellt für Einkommen und Almoſen der Kirche. Zu kleine Gemeinden ſollen mit benachbarten Aelteſte und Diakonen gemeinſam haben. Wegen des Mangels an Geiſtlichen werden für die Uebung des Gottesdienſtes auch bloße „Leſer" aufgeſtellt, welche Abſchnitte aus der heiligen Schrift und Gebete vortragen ſollten. Geiſtliche, Aelteſte und Diakonen bilden zuſammen den Kirchenrath (Kirksession) einer Gemeinde. In der eigenthümlichen Einrichtung der „Prophezeiung oder Schriftauslegung", womit dem Vorgang von 1 Kor. 14, 29—32. entſprochen werden ſollte, will endlich das Disciplinbuch auch Laien zu ſelbſtſtändiger öffentlicher Uebung des göttlichen Wortes beiziehen (vgl. namentlich die Ordnung der niederländiſchen Gemeinde in London 1550): einmal wöchentlich ſoll an Orten, wo Schulen und unterrichtete Männer ſich befinden, eine Verſammlung zur Schrifterklärung ſtattfinden, an welcher auch ſolche unterrichtete Laien ſelbſtſtändig ſich betheiligen, und hierzu ſollen auch die Geiſtlichen und Leſer der benachbarten Land-

*) Was in Calderwood's Geſchichte der ſchottiſchen Kirche, herausg. von der Wodrow Society 1842 ff. Bd. II. S. 51 ff. als Inhalt des Disciplinbuchs mitgetheilt zu ſeyn ſcheint, iſt von dieſem verſchieden, vgl. Anhang Bd. VIII. S. 161.

kirchen ſich einfinden. Aber auch ein Amt über dem der gewöhnlichen Geiſtlichen glaubte das Disciplinbuch aufrichten zu müſſen, das der Superintendenten; wir ſahen ſchon, daß fünf wirklich ernannt wurden; das Disciplinbuch wollte für das ganze Land zehn haben. Es iſt jedoch ſogleich der große Unterſchied dieſes Amtes vom eigentlichen Epiſkopat anzuerkennen. Für's Erſte nämlich wird die Einführung deſſelben nur durch die beſonderen Bedürfniſſe der damaligen ſchottiſchen Kirche begründet: es ſey nicht möglich, allen den vorhandenen Geiſtlichen bloß einzelne Gemeinde zuzutheilen, weil ſonſt der größte Theil des Landes unverſorgt bleibe, und die Superintendenten ſollen dann ſelbſt innerhalb ihrer Sprengel allmählich für Pflanzung von Einzelkirchen ſorgen. Die Superintendenten ſollen ferner nach dem Disciplinbuch unter der Aufſicht von den Geiſtlichen und Aelteſten ihrer Hauptſtadt und ihres Sprengels und von den benachbarten Superintendenten und von deren Geiſtlichen und Aelteſten ſtehen. Den Generalaſſemblies gegenüber erſcheinen ſie ohnedies als ganz dieſen untergeordnet, ja nur wie Beauftragte derſelben. Aus den Geiſtlichen und Aelteſten der Superintendenturbezirke nun bildeten ſich bald regelmäßige Provinzialſynoden. Aus dem Zuſammenhang, in welchem die Aelteſtenſchaft kleinerer Bezirke ſammt der Geiſtlichkeit derſelben zu einander ſtand und wozu namentlich auch die Genoſſenſchaft für die „Prophezeiung“ gehörte, gingen die ſogenannten Presbyterien hervor. — Die bisherigen kirchlichen Einkünfte wollte das Disciplinbuch ganz für die neue Kirche, für den Unterhalt der Geiſtlichen, für Schulweſen und Armenweſen erhalten wiſſen. Es war dies ein Hauptpunkt, um deswillen viele Adelige von der neuen Kirchenordnung nichts wiſſen wollten. — In Betreff des Gottesdienſtes weiſt das Disciplinbuch auf die „Ordnung von Genf“ mit ihren Gebeten und ihrem Katechismus hin, welche an mehreren Orten in Gebrauch ſey. Gemeint iſt ohne Zweifel die Ordnung der engliſchen Gemeinde in Genf, deren Prediger Knox geweſen war; dieſelbe war der Calvin'ſchen gemäß geſtaltet und derjenigen der engliſchen Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt enge verwandt. Das Disciplinbuch läßt die Gebetsformulare derſelben zu, räth jedoch bei Predigtgottesdienſten von ihrem Gebrauch ab, damit die Formen nicht wieder Gegenſtand des Aberglaubens werden. Ueber das Abendmahl wird auch z. B. das, daß es ſitzend genoſſen werden ſolle, ausdrücklich zum Geſetz gemacht; ferner ſollte daſſelbe nicht an den bisher üblichen Feſtzeiten, ſondern an den erſten Sonntagen des März, Juni, September und Dezember gehalten werden, auf daß kein Aberglaube mit Beobachtung von Zeiten getrieben werde; jene Feſtzeiten hörten dann für die ſchottiſche Kirche ganz auf. — Als ſehr weſentliches Stück der Kirchenordnung haben wir endlich den Artikel von der Kirchenzucht zu nennen; mit der Excommunikation, zu der ſie ſich erſtreckte, ſollte auch Ausſchluß vom gewöhnlichen Umgange und Verkehr mit den Gliedern der Gemeinde verbunden ſeyn; Wiederannahme ſollte nur nach feierlicher, öffentlicher Kirchenbuße ſtatthaben, für welche uns auch wirklich Beiſpiele von höheren und niederen Perſonen aus jener Zeit mitgetheilt werden.

So viel nun aber durch die Beſchlüſſe des Parlaments und durch das eifrige Vorangehen der Vertreter der Reformation für den Aufbau der neuen Kirche geſchehen war, ſo ſehr fehlte es, vom Standpunkte des poſitiven Rechtes aus angeſehen, dieſem Bau nach an Sicherſtellung. Gemäß dem ſchottiſchen monarchiſchen Rechte konnte, auch wenn man jenes Parlament als ein geſetzmäßig verſammeltes anerkannte (was Manche wegen der Abweſenheit der Königin beſtritten), doch keine Rede davon ſeyn, daß ſeine Beſchlüſſe ſchon als ſolche, ohne königliche Genehmigung, Gültigkeit hätten, und dieſe wurde ihnen verſagt. Und weiter fragte ſich, wieſern auch die Reichsſtände ſelbſt den Grundſätzen ihre Zuſtimmung geben werden, nach welchen die Vertreter der Kirche auf den Aſſemblies und die Verfaſſer des Disciplinbuches dieſelbe meinten organiſiren zu müſſen. Ja, es ſchien dem Reformationswerk überhaupt auch von einem großen Theile der Adeligen wieder Gefahr zu drohen, als die Königin ſelbſt nach Schottland kam und Viele, welche mehr aus weltlichen als aus geiſtlichen Rückſichten für jenes ſich erklärt hatten, durch

persönliche Interessen an sich zu ziehen wußte. Der Kampf für die Reformation bis zu ihrer völligen gesetzlichen Anerkennung währte noch sieben Jahre lang nach jenem Parlament. Es genügt hier jedoch, nur kurz die Hauptmomente desselben zu nennen (vgl. auch wieder den Art. „Knox").

Im August 1561 traf die junge verwittwete Maria in Schottland ein. Die Mehrzahl der Adeligen war auf die Forderung der streng reformatorischen Partei, daß man auch der Königin den Meßgottesdienst verwehren solle, nicht eingegangen. Beim Volk gab die erste Messe in der Hofkapelle sogleich zum Tumult Anlaß. Maria selbst wußte den Adel, auf den sie großentheils schon durch die Reize ihrer Persönlichkeit mächtigen Einfluß übte und der unter sich zerspalten war, durch die wiederholte Erklärung zu beruhigen, daß im Stande der Religion, wie sie ihn bei ihrer Ankunft vorgefunden, nichts solle verändert werden; stets umging sie eine förmliche Genehmigung jener Parlamentsbeschlüsse; indessen gab sie noch Rom und Frankreich die Versicherung, daß sie fortwährend den Protestantismus verabscheue und Alles thun werde, ihr Volk wieder der Kirche zuzuführen. Ueber die Einkünfte der Kirche wurde verfügt, daß zwei Drittel den bisherigen Inhabern verbleiben, das letzte Drittel zwischen der Krone und zwischen Kirche und Schule getheilt werden solle; der Adel aber hatte, indem er jenes zugab, bereits durch ein Uebereinkommen mit jenen Inhabern sich dessen versichert, daß ihre Güter künftig ihm zufallen sollten, und hiermit hatten viele der Adeligen ihrem eigenen reformatorischen Interesse genug gethan. So war dies denn die Zeit, in welcher Knox mit ebenso viel Schroffheit als innerer Hingebung gegen die fortgesetzte Duldung der Abgötterei, gegen den Wankelmuth des Adels, gegen die Aergernisse und Versuchungen eines, seiner französischer Bildung sich rühmenden, sinnlichen, lockeren Hoflebens und gegen die Verwahrlosung des evangelischen Kirchenwesens ankämpfte. Offen fuhr er fort, seine Grundsätze über den pflichtmäßigen Widerstand gegen eine götzendienerische Obrigkeit vorzutragen; so auch der Königin persönlich gegegenüber und in Religionsgesprächen, welche sie anordnen ließ; freilich wußten die Vertreter dieser Grundsätze neben dem Alten Testament nicht etwa auch Andere unter den Reformatoren, vielmehr nur katholische Lehrer anzuführen; der Covenant wurde erneuert und die Congregationalisten drohten eigenmächtig an den Götzendienern das Recht zu vollziehen. Den Sieg aber bereitete die Königin ihren Gegnern durch ihr eigenes Verhalten und Treiben, während Knox durch seine Schroffheit auch redliche protestantische Adelige von sich abgestoßen hatte. Im Jahre 1565 heirathete sie den für einen Papisten geltenden Darnley. Sie schloß sich der spanisch-französischen Ligo von Bayonne gegen den Protestantismus an, verhandelte eifrig mit dem Pabst und den Guisen und stellte ihre Feier der Messe und der katholischen Feiertage in herausfordernder Weise zur Schau. Zugleich schenkte sie jetzt ihrem Unterhändler bei jenen Verhandlungen, dem italienischen Sänger Rizzio eine Gunst, welche sie in den Geruch einer Ehebrecherin brachte und endlich eine Verschwörung erbitterter Adeliger herbeiführte; Rizzio wurde durch diese im Jahre 1566 ermordet (über das Mitwissen von Knox vergl. d. Art. „Knox"). Maria triumphirte zwar über die Verschworenen, welche vor ihrer Kriegsmacht fliehen mußten, aber das Verhältniß, welches sie jetzt mit Bothwell anknüpfte, die Ermordung ihres Gemahls, welche man diesem Schuld gab, und ihre kurz darauf erfolgte Verehelichung mit eben diesem steigerte den Unwillen über sie so, daß eine neue Verbindung von Adeligen gegen sie die Waffen erhob; sie mußte sich ihnen 1567 gefangen geben und die Krone ihrem einjährigen Sohne Jakob abtreten, für welchen ihr Halbbruder Graf von Murray Regent wurde.

Die neue evangelische Kirche hatte unterdessen, gegenüber von der Gleichgültigkeit, welche der größte Theil des Adels zeigte, wesentlich auf's Volk sich gestützt und ihre Vertreter hatten, so viel an ihnen war, gethan, um den neuen Bau trotz der feindseligen Gesinnung der Königin und unabhängig von dieser aufrecht zu erhalten und weiter zu führen. Jedes Jahr hatten sie zweimal Assemblies gehalten und ihre Forderungen, be-

ſonders wegen Abſchaffung des Götzendienſtes, wiederholt. Gleich die erſte Aſſembly nach Ankunft der Königin hatte ſie auch um Ratifikation des Disciplinbuchs angegangen. Die Aſſemblies übten Aufſicht und Zucht über Superintendenten und Geiſtliche. In die Bezirke, für welche man keine Superintendenten hatte, ſchickten ſie Commiſſäre aus mit Auftrag auf beſtimmte Zeit. Dabei behaupteten ſie das Recht, auch ohne Wiſſen und Gutheißen der Königin ſich zu verſammeln. Was ihre Zuſammenſetzung betrifft, ſo erſcheinen auf ihnen neben den Geiſtlichen und den Laienrepräſentanten der Gemeinden die proteſtantiſch geſinnten Adeligen, ohne daß über dieſe Zuſammenſetzung ein eigenes Statut uns mitgetheilt würde. Hinſichtlich der Pfarrpfründen, welche durch Tod oder Abgang der ſie von der katholiſchen Zeit her innehabenden Beſitzer erledigt wurden, forderte die Aſſembly einfach Uebertragung auf evangeliſche Prediger; die Königin erklärte im J. 1565, ſie werde das Patronat über ſie nicht aus ihrer Hand geben; hierauf erwiederte die Aſſembly, daß ſie die Krone deſſelben nicht berauben wolle, daß aber, wie das Präſentationsrecht den Patronen, ſo das Recht zur Collation der Kirche zugehöre und Keiner ohne Prüfung durch ſie zugelaſſen werden dürfe. Es iſt dies die erſte Aeußerung der Kirche über ihr Verhältniß zum überlieferten Patronatrecht, nachdem im Disciplinbuch nur einfach Beſtellung der Geiſtlichen durch die Kirche, beſtimmter durch die Einzelgemeinde, gefordert worden war.

Mit dem Sturz der Maria erlangte nun endlich die reformirte Kirche die völlige geſetzliche Anerkennung. Im Namen des Königs erging noch 1567 eine Parlamentsakte, welche die Beſchlüſſe von 1560 beſtätigte, den Götzendienſt verbot, die reformirte Kirche für die einzige im Reich erklärte. Keine andere kirchliche Jurisdiktion ſoll anerkannt werden, als die dieſer Kirche; dabei heißt es: dieſelbe beſtehe „in Predigt des göttlichen Wortes, in Correction der Sitten, in Verwaltung der Sakramente“; eine Commiſſion wurde beauftragt zu genaueren Beſtimmungen über den Inhalt dieſer Jurisdiktion und über die Autorität der Kirche; es kamen jedoch ſolche nicht zu Stande; während die Kirche vom Staat anerkannt wurde, öffneten ſich ſo ſchon Streitfragen über die Gränzen zwiſchen beiden Gebieten. Hinſichtlich des Patronats wurde feſtgeſtellt: die Prüfung und Zulaſſung der Geiſtlichen ſtehe ausſchließlich in der Macht der Kirche, während die Präſentation den rechtmäßigen Patronen vorbehalten bleibe; falls der Superintendent ſich weigere, den Präſentirten zuzulaſſen, ſo möge der Patron ſich an die Provinzialſynode und weiter an die Aſſembly wenden; bei der Entſcheidung der letzteren ſolle es ſein Bewenden haben. — Die Zahl reformirter Geiſtlicher betrug damals 252.

Vergebens machte die aus der Gefangenſchaft entkommene Maria mit Hülfe von theils katholiſch geſinnten, theils mit Murray verfeindeten Adeligen noch einen Verſuch, den Thron wieder einzunehmen. Sie floh nach England, wo ſie ihr bekanntes tragiſches Ende nahm. —

So war die Reformation in Schottland zu ihrem ſchließlichen Siege durchgedrungen.

Wir überſchauen den Verlauf, welchen die Geſchichte der evangeliſchen ſchottiſchen Nationalkirche nahm, indem wir theils verfolgen, wie ſie in ihrer urſprünglichen Eigenthümlichkeit ſich zu behaupten und ihre urſprünglichen Grundſätze gegenüber von neuen, ihr entgegentretenden Mächten durchzuſetzen ſtrebte, theils auf die Entwickelungen und Umſtände Acht haben, in welchen der Grund liegt für ihren gegenwärtigen Zuſtand und die gegenwärtig in ihrem eigenen Innern beſtehenden Gegenſätze und Sonderungen.

Mit Klarheit laſſen ſich zwei Perioden unterſcheiden. In der erſten, bis zum definitiven Sturze der Stuart'ſchen Dynaſtie, handelt es ſich um Behauptung des Presbyterianismus überhaupt im Gegenſatz zu einem von der Staatsgewalt eingeführten Epiſkopalismus; in der zweiten um Behauptung der Selbſtſtändigkeit der Kirche gegenüber von Eingriffen, welche der Staat nunmehr in das Gebiet der von ihm anerkannten presbyterialen Kirche ſelbſt ſich erlaubt habe.

Während die Jurisdiktion der katholiſchen Kirche aufgehoben und ihr Gottesdienſt

verboten wurde, hatte man doch die Pfründen der bisherigen Bischöfe ihnen gelassen. Als diese abzusterben begonnen, erhob sich die Frage, ob wirklich, wie es im Sinne der Vertreter der reformirten Kirche lag, ihr Amt erlöschen und was aus ihren Pfründen werden sollte. Es kam in Betracht, daß die Bischöfe, als einer der drei Reichsstände, zugleich ein wesentlicher Bestandtheil der schottischen Verfassung waren. Und die damals an der Spitze der Regierung stehenden Adeligen suchten nun unter der Form eines Fortbestandes des Episkopats die Einkünfte von diesem sich selbst anzueignen. So wurden, nachdem das Erzbisthum St. Andrews erledigt worden war, die Einkünfte von der Krone an den Grafen Morton verschenkt, und dieser traf nun mit dem Geistlichen Douglas ein Uebereinkommen, daß letzterer gegen Abtretung eines nur geringen Gehaltes den erzbischöflichen Stuhl besteigen sollte. Der damalige Regent, Graf Mar (Murray war ermordet worden), wußte auch eine von ihm veranstaltete kirchliche Versammlung zu gewinnen, daß sie die Fortdauer der bischöflichen Würde und die Uebertragung derselben an evangelische Geistliche wenigstens provisorisch zuließ; auch die Assembly und Knox selbst hielten Widerstand hiegegen nicht für räthlich; nur sollten die Bischöfe der Assembly unterworfen seyn, auch forderten nachfolgende Assemblies, sie sollten sich nur je als Vorgesetzte Einer Gemeinde betrachten. Daneben aber ließ die Kirche gerade jetzt desto mehr die positive Bezeugung ihrer eigenen Verfassungsgrundsätze sich angelegen seyn. Der Hauptkämpfer für dieselben wurde jetzt Andreas Melville, nach Knox's Tode überhaupt die bedeutendste Persönlichkeit der Kirche. Nach mehrjährigen kirchlichen Verhandlungen wurden von der Assembly 1578 ein zweites Disciplinbuch angenommen (aufgenommen in Calderwood's Geschichte Bd. 3. S. 529 ff.). Mit aller Entschiedenheit werden hier für kirchliche Aemter als der Schrift gemäß, bloß die 1) der "Pastoren, ministers oder Bischöfe" (Bischof einfach identisch mit Pastor), 2) Doktoren oder Lehrer, 3) Aeltesten (nämlich im engeren Sinne solche, die nicht zugleich in Wort und Lehre arbeiten), 4) Diakonen anerkannt; auch ständige Superintendenturen werden nicht mehr gebilligt, indem erklärt wird, daß kirchliche Visitationen nicht das ordentliche Amt einer einzelnen Person seyen, sondern von den kirchlichen Versammlungen Visitatoren „pro re nata" ausgesendet werden sollen. Die Assemblies sollen bestehen aus Pastoren, Doktoren und Aeltesten; über die Wahl derselben waren schon 1568 Bestimmungen getroffen worden. Die kirchlichen Beamten sollen erwählt werden „durch das Urtheil der Aeltestenschaft (elderschip, wozu der Geistliche mitgehört) und die Zustimmung der betreffenden Gemeinde; gegen den Willen der Gemeinde und die Stimme der Aeltestenschaft soll keine Person in irgend ein Amt eingedrängt werden. Besonders wichtig sind endlich die allgemeinen Sätze über die Selbstständigkeit der Kirche, nicht bloß in Bezug auf Lehre, sondern namentlich in Bezug auf Jurisdiktion; der Kirche komme zu potestas ordinis und jurisdictionis; die weltliche Obrigkeit dürfe für die Uebung kirchlicher Censuren durchaus keine Regel vorschreiben, sondern die kirchliche Jurisdiktion solle nur nach dem Worte Gottes geübt und hiebei die Kirche von der Obrigkeit unterstützt werden. Und zwar wird die Kirche, sofern sie von Gott Vollmacht habe zu eigener Jurisdiktion und eigenem Regiment, definirt als die Gesammtheit derjenigen, welche geistliche Funktion unter der Gemeinde derer, die sich zur Wahrheit bekennen (unter der Kirche im weiteren Sinne), ausüben, d. h. als die Träger des kirchlichen Amtes (diese strenge Geltung des Amtes ist immer eine Eigenthümlichkeit der schottischen Kirche geblieben). Im Jahre 1580 ließ sich auch der (jetzt volljährige) König, um den gegen ihn aufgekommenen Verdacht des Papismus zu beseitigen, dazu herbei, einen sogenannten nationalen Bund (Covenant) zur Vertheidigung der Einen wahren Religion zu unterschreiben, welcher im folgenden Jahre auch von Personen aller Stände unterzeichnet und seither eine der Bekenntnißschriften der schottischen Kirche geblieben ist (s. confessio Scoticana II. bei Niemeyer, collectio confess. 357.), die stärkste Erklärung gegen alle Papisterei. Ein großer Umschwung von Seiten Jakobs erfolgte kurz darauf, nachdem die Kirche, gereizt durch Händel über den Episkopat, einer Verschwörung gegen den

König zugeſtimmt hatte. Er ſetzte beim Parlament im Jahre 1584 die ſogenannten ſchwarzen Akten durch, wonach dem König höchſte Autorität ſowohl über geiſtliche als weltliche Stände (d. h. Supremat auch in der Kirche) zukommen, kirchliche Verſammlungen ohne königliche Erlaubniß verboten ſeyn, die Biſchöfe und andere Commiſſäre des Königs die kirchlichen Dinge ordnen ſollten: der ſchroffe Gegenſatz gegen die Grundſätze des zweiten Disciplinbuchs. Doch eine neue Wendung, vornehmlich in den politiſchen Verhältniſſen, brachte unerwartet bald den innerlich principloſen Monarchen vielmehr gerade zu förmlicher Anerkennung des Presbyterianismus. Eine Parlamentsakte vom Jahre 1592 genehmigte die Ordnung der Aſſemblies, Synoden und Presbyterien und das aus Geiſtlichen und kirksession beſtehende Kirchenregiment der einzelnen Gemeinden für alle künftigen Geſchlechter. Ueber die Präſentation zu Pfarreien wurde jetzt feſtgeſtellt, ſie ſolle gerichtet werden an die Presbyterien und von dieſen das Amt übertragen werden; hiebei ſollen dieſe jeden „qualificirten“ Geiſtlichen zulaſſen, der präſentirt worden ſey; verweigern ſie einem ſolchen die Zulaſſung, ſo ſolle dem Patron geſetzlich zuſtehen, die geſammten Einkünfte der Pfründe für ſich zu behalten. Dies iſt das ſtaatliche Grundgeſetz, durch welches die presbyterianiſche Verfaſſung in Schottland ratificirt worden iſt. Wir ſehen jedoch: die beſtimmten Principien des zweiten Disciplinbuchs über die Selbſtſtändigkeit der Kirche ſind nicht darin aufgenommen. Auch behält die Akte dem König das Recht vor, für die Aſſemblies, die regelmäßig einmal jährlich gehalten werden ſollten, Zeit und Ort zu beſtimmen, alſo eine Thätigkeit innerhalb der Kirche ſelbſt.

Erſt nachher aber entfaltete ſich recht das Streben Jakob's nach Durchführung des Epiſkopalismus. Das ſtärkſte Motiv hiefür war ihm ohne Zweifel der Gedanke, durch die Biſchöfe, als ſeine Kreaturen, auch die Kirche beherrſchen zu können (über ſeine Ideen vom Königthum vergl. d. Art. „Jakob I.“ Bd. VI. S. 383). Beſonderen Anſtoß gab ihm die Freiheit des Urtheils über königliche Maßregeln, welche die Presbyterianer für ihre Predigten in Anſpruch nahmen, und überhaupt der ganze mit dem Presbyterianismus verbundene Geiſt der Freiheit. Dazu kam bereits der Gedanke an die bevorſtehende Erbſchaft des engliſchen Thrones. Und zwar ſchlug jetzt Jakob einen ſchlaueren Weg ein als zuvor, indem er durch allerhand Mittel eine Partei in der Aſſembly ſelbſt für ſich und ſeine Pläne gewann. Wirklich wurde auf Aſſemblies, welche er in Städten der Hochlande, wo der presbyterianiſche Geiſt weniger lebendig war, veranſtaltet hatte, eine Majorität dafür erzielt, daß Biſchöfe ernannt werden ſollten, um als Commiſſäre der Kirche im Parlament zu ſitzen. Rückſichtslos verfolgte Jakob vollends ſeine Abſichten, nachdem er 1603 den engliſchen Thron beſtiegen hatte. Zwei höchſte erzbiſchöfliche Gerichtshöfe wurden für die ſchottiſche Kirche errichtet. Die eingeſetzten Biſchöfe und Erzbiſchöfe wurden zu Präſidenten der kirchlichen Verſammlungen und Viſitatoren gemacht. Seit dem Jahre 1618 wurde gar keine Aſſembly mehr berufen. Auch mit Einführung anglikaniſcher Gebräuche beim Gottesdienſt wurde ſeit 1618 begonnen — mit der Abſicht, Eine biſchöfliche, dem König untergebene Kirche für beide Reiche herzuſtellen (vgl. überhaupt den Art. „Jakob I.“).

Bei Karl I. (ſeit 1625) waren die biſchöflich-kirchlichen und abſolutiſtiſch-monarchiſchen Tendenzen Beſtandtheile einer ſtrengen religiöſen Ueberzeugung geworden. Die Prälaten ſtattete er, ſo weit er konnte, auch mit Reichthum, Würden und Aemtern aus. Commiſſionen wurden niedergeſetzt, welche unterſuchen ſollten, in weſſen Hände die alten Kirchengüter gerathen ſeyen. Offenbar ſtrebte der König nach einem ähnlichen Bund der Krone mit dem neuen biſchöflichen Klerus, wie ihn die Könige vor der Reformation mit dem katholiſchen Klerus verſucht hatten. Der Adel konnte bald nicht mehr zweifeln, daß die Abſichten des abſolutiſtiſch geſinnten Fürſten ſo gut gegen ihn als gegen die presbyterianiſchen Kirchenmänner gerichtet ſeyen. Alle diejenigen, in welchen die von der ſchottiſchen Reformation herſtammende religiös-kirchliche Geſinnung lebte, wurden endlich in die tiefſte Aufregung vollends verſetzt durch die romaniſirende, vom engliſchen

Erzbiſchof Laud verfaßte Liturgie, welche im J. 1636 durch einfachen königlichen Befehl verordnet wurde. Adelige, Geiſtliche und Bevollmächtigte von Kirchſpielen eilten zu einer Verſammlung nach Schottland zuſammen. Im Jahre 1638 wurde ein nationaler Covenant, mit Erneuerung des von 1581, gegen den Papismus und für den Presbyterianismus geſchloſſen. Mächtiger, feſt geſchloſſener Widerſtand erhob ſich über das ganze Land hin. Noch im J. 1638 hielt die Kirche wieder eine Aſſembly, zu welcher Karl ſelbſt, während er indeſſen bewaffnete Unterdrückung der Bewegung vorbereitete, ſeine Zuſtimmung nicht zu verſagen wagte. Dabei hatte die Kirche jetzt wieder einen tüchtigen Führer — im Geiſtlichen Henderſon. Die Aſſembly hob den Epiſkopat auf ſammt allen Akten der Aſſemblies ſeit 1606 und allen bloß vom König ausgegangenen kirchlichen Verordnungen; auch wurde der Grundſatz wiederholt, daß keine Perſon in ein kirchliches Amt gegen den Willen der Gemeinde aufgedrängt werden dürfe; an die Aufhebung der Aſſembly durch den bei ihr anweſenden königlichen Commiſſär kehrte dieſe ſich nicht. Das Parlament des folgenden Jahres ſtellte die politiſchen Rechtsforderungen der Nation zuſammen. Die Covenanter begründeten, wieder mit Berufung auf die heil. Schrift, ihr Recht zum Widerſtand gegen den Monarchen. Der Krieg mit dieſem brach aus. — Und nun wurde den Covenantern die größte Hülfe durch den in England ſelbſt zwiſchen König und Parlament ſich erhebenden Kampf, welcher ſelbſt auch zugleich dem Epiſkopat galt; nach Parlamentsbeſchluß ſollte dieſer im J. 1643 aufgehoben ſeyn und eine Verſammlung von Theologen in Weſtminſter über neue kirchliche Ordnungen berathen. Vergeblich ſuchte Karl bei Ausbruch des engliſchen Bürgerkriegs die Schotten noch auf ſeine Seite zu ziehen. Im J. 1643 ſchloſſen dieſe mit dem engliſchen Parlament ein feierliches Bündniß „zur Reformation und Vertheidigung der Religion, für Ehre und Glück des Königs und für Frieden und Wohlfahrt der drei Reiche Schottland, England und Irland“ (solemn league and covenant u. ſ. w.); dieſer Covenant iſt gleichfalls unter die Bekenntnißſchriften der ſchottiſchen Kirche aufgenommen worden und ſteht noch unter denſelben als Bekenntniß gegen Papismus und Prälatismus. Als der König im Krieg unterlag, ſchien der ſchottiſche Presbyterianismus ſeine höchſten Ziele erreicht, für die geſammte verbundene ſchottiſch-engliſche Nation den Ordnungen und Lehren, welche er als ſchriftgemäße, göttliche proklamirte, den Sieg erkämpft zu haben.

Auf der Weſtminſter-Verſammlung, wo mit den Geiſtlichen Lords und Mitglieder des Unterhauſes zuſammenſaßen und die ſchottiſche Kirche durch mehrere Abgeordnete vertreten war, wurde trotz dem heftigen Widerſpruch, welchen dort die Independenten erhoben, die presbyterioniſche Kirchenordnung angenommen; ſie verfaßte eine „form of presbyterial church government“ etc.; doch wurden die beſtimmten Principien der Schotten über Selbſtſtändigkeit der Kirche und ihrer Disciplin nicht zur Aufnahme durchgeſetzt; die ſchottiſche Aſſembly (1645) genehmigte dieſe Schrift und fügte noch eine Verwahrung bei für die Rechte der Presbyterien und des Volkes bei Berufung der Geiſtlichen. Die Ordnung des Gottesdienſtes wurde feſtgeſetzt in dem Directory for the public worship of God; beſtimmte Formulare für das öffentliche Kirchengebet ſind darin nicht gegeben, ſondern nur eine weitläufige Anweiſung über den Inhalt, welchen dieſes haben ſolle; Feier- und Feſttage ſind abgeſchafft außer dem „chriſtlichen Sabbath“, für welchen Enthaltung von aller weltlichen Arbeit und weltlichem Zeitvertreib geboten wird, und Faſttagen, welche aus beſonderen Veranlaſſungen veranſtaltet werden ſollen. Die Glaubenslehre wurde auseinandergelegt in einem Glaubensbekenntniß und einem kürzeren und längeren Katechismus. Das Glaubensbekenntniß trägt mit Beſtimmtheit die Prädeſtinationslehre vor (Vorherbeſtimmung eines Theils der Menſchen und Engel zur Seligkeit, während andere übergangen und zum Zorn „vorher verordnet“ ſind); übrigens in infralapſariſcher Form (erſte Sünde als Sache des freien Willens unter bloßer Zulaſſung von Seiten Gottes). Von der Taufe heißt es, ſie ſey Zeichen und Siegel der Einpflanzung in Chriſtum (nicht mehr

wie im Bekenntniß vom J. 1560: die Einpflanzung geſchehe eben in ihr ſelbſt); geſpendet ſoll ſie werden durch einen rechtmäßig berufenen Diener des Wortes (die ſchottiſche Kirche läßt ſo auch jetzt noch keine Nothtaufe durch Laien zu; das Dringen auf die amtliche Ordnung trifft hiebei zuſammen mit der Vorausſetzung, daß in der Taufe nicht ſowohl eine, wo möglich jedem Kind ſchon mitzutheilende Gabe geſpendet, als vielmehr nur eine heilige formelle Handlung der Kirche vollzogen werde). Hinſichtlich des Abendmahls wird zunächſt die Opfer- und Transſubſtantiationstheorie verworfen und dann erklärt: würdige Empfänger genießen, während ſie der ſichtbaren Elemente, die ihrer Subſtanz nach Brod und Wein bleiben, theilhaftig werden, wirklich und in der That, jedoch nicht fleiſchlich und körperlich, ſondern geiſtlich, den gekreuzigten Chriſtus und die Wohlthaten ſeines Todes, indem der Leib und das Blut Chriſti dann nicht körperlich oder fleiſchlich in,' mit oder unter dem Brod und Wein, jedoch geiſtlich, dem Glauben in dieſer heiligen Ordnung gegenwärtig ſey, wie die Elemente es den äußerlichen Sinnen ſeyen; unwiſſende und gottloſe Menſchen dagegen empfangen in den äußeren Elementen nicht die dadurch bezeichnete Sache. Für die kirchlichen Grundſätze iſt beſonders wichtig das 30. Kapitel des Glaubensbekenntniſſes: Regierung der Kirche durch kirchliche Beamte mit den Schlüſſeln des Himmelreichs, welche durch Wort und durch Cenſuren verwaltet werden. Uebrigens legt das 23. Kapitel der weltlichen Obrigkeit das Recht bei, Synoden zu berufen; das 31. Kapitel fügt nur hinzu: ſolche dürfen, falls die Obrigkeiten offene Feinde der Kirche ſeyen, auch von den Dienern der Kirche kraft ihres eigenen Amtes gehalten werden. Das engliſche Parlament nun ließ ſich auf Genehmigung des 30. Kapitels nicht ein; überhaupt kam es ſo bei demſelben nicht zu vollſtändiger Annahme des Bekenntniſſes, das ganze Werk der Aſſembly wurde für England ohnedies ſchon durch den Sieg der Independenten vereitelt. Die ſchottiſche Aſſembly dagegen eignete ſich das Directory etc., das Glaubensbekenntniß und die Katechismen an; in Betreff des Glaubensbekenntniſſes verwahrte ſie ſich, daß die Nichterwähnung der presbyterialen Verfaſſung in demſelben nicht zum Nachtheil der Wahrheit gereichen ſolle, mit Berufung auf die Form of presbyt. ch. gov., und erklärte ferner, daß in eingerichteten Kirchen die kirchlichen Verſammlungen regelmäßig aber pro re nata, ſo oft es das Wohl der Kirche erfordere, auch ohne Einwilligung der Obrigkeit gehalten werden dürfen. Auch für den Familiengottesdienſt erließ die Aſſembly ein Directory. Alle Weſtminſterſchriften ſammt dieſem Directory und ſammt dem erneuerten Covenant von 1581 und der solemn league and covenant bilden ſo von jetzt an und nach heutigen Tages die ſymboliſchen Schriften der ſchottiſchen Kirche, während das Glaubensbekenntniß vom Jahre 1560 nicht mehr unter denſelben ſteht.

Von eigenen kirchlichen Beſchlüſſen der ſchottiſchen Kirche aus jener Zeit iſt noch beizufügen, daß das ſchottiſche Parlament 1649 das Patronatsrecht aufhob als nicht begründet im göttlichen Wort, entgegenſtehend dem zweiten Disciplinbuch, beeinträchtigend die Freiheit des Volkes; die Presbyterien ſollen fortan Candidaten vorſchlagen, die Ortskirchenräthe wählen, die Gemeinden um ihre Zuſtimmung angegangen werden; finden dieſe Widerſpruch, ſo falle das Presbyterium, wenn es nicht grundloſe Vorurtheile als Urſache des Widerſpruchs erkenne, eine neue Wahl veranſtalten (abſolutes Wahlrecht aber auch nur Veto der Gemeinden war alſo doch nicht ausgeſprochen). — Ferner bildete ſich ein neuer Beſtandtheil der allgemeinen Kirchenverfaſſung aus in der Aſſemblycommiſſion, welche zuerſt von der Aſſembly des Jahres 1642 eingeſetzt wurde, um die von der Aſſembly nicht erledigten Geſchäfte weiter zu beſorgen und überhaupt über die Angelegenheiten der Kirche bis zum Zuſammentritt einer neuen Aſſembly zu wachen und hiezu mehrmals während des Jahres ſich zu verſammeln. Später wurde beſtimmter feſtgeſetzt, daß an ihren Verſammlungen auch alle Mitglieder der Aſſembly Theil nehmen dürfen, daß ferner zum mindeſten 31, und darunter wenigſtens 21 Geiſtliche, anweſend ſeyn ſollen und daß der Moderator noch nach eigenem Gutdünken ein Mitglied dazu erwählen möge.

Der Sieg aber, welchen der ſchottiſche Presbyterianismus errungen hatte, war, wie ſich alsbald zeigte, nur ein ſcheinbarer. Schon beim Abſchluß des Bundes mit England war genügend zu bemerken, daß beim engliſchen Parlament die politiſchen Intereſſen ebenſo überwogen, wie bei den ſchottiſchen Covenanters die kirchlichen. Während dann dieſe dem Könige gegenüber gemäßigter auftreten wollten, kehrte ſich jenes nicht hieran und nöthigte auch die Schotten, weiter zu gehen; den zu ihnen geflüchteten, geſchlagenen Monarchen lieferten ſie nach vergeblichen Verſuchen, ihn zur Verwerfung des Epiſkopats zu bekehren, auf Andringen des engliſchen Parlaments dieſem im Jahre 1647 aus. Als er dann hingerichtet worden war, offenbarte ſich die monarchiſche Geſinnung der Schotten in alsbaldiger Proklamirung Karl's II., der auch — übrigens leichtfertig und rein aus Zweckmäßigkeitsrückſichten — zur Annahme des Covenants ſich verſtand. Aber im Krieg mit den Engländern geſchlagen, mußte er 1651 fliehen und Schottland jetzt Cromwell's Herrſchaft ſich gefallen laſſen. Die Schotten waren auch unter ſich geſpalten; nachdem nämlich ſchon vor Karl's I. Tode ſchottiſche Royaliſten eine unglückliche Erhebung für ihn unternommen hatten, waren durch eine Akte des ſchottiſchen Parlaments die hieran Betheiligten wegen Abfalls vom heiligen Bund aus der Armee und den Staatsämtern ausgeſchloſſen worden; als dann beim Kampfe für Karl's II. Thron die Akte zurückgenommen wurde, trennte ſich die Kirche in Resolutianers, welche dieſer Zurücknahme beiſtimmten, und in Protesters, die ſtrengſten Covenanters. Die engliſchen Sieger nun waren Independenten. Mit großer Klugheit aber hütete ſich Cromwell, den Presbyterianismus im Ganzen zu bekämpfen, während er doch die Macht deſſelben, ſo weit ſie ihm gefährlich werden konnte, brach. Er geſtattete, die Geiſtlichen, Aelteſten und Presbyterien belaſſend, kein Zuſammentreten in Aſſemblies mehr; die ſtrengen Covenanters hielt er in Ruhe, indem er für die Proteſters Partei nahm und durch Männer aus ihrer eigenen Mitte Gewalt über die Kirche übte; Einſprachen gegen Regierungsmaßregeln ließ er nicht aufkommen, einen fortgeſetzten erbitterten Streit zwiſchen Reſolutioners und Proteſters auf den Kanzeln und in den Gemeinden ließ er zur Lähmung der Kirche gern fortwähren.

Schottiſche Geſchichtsſchreiber rühmen, daß in der Cromwell'ſchen Periode doch durch die Thätigkeit eifriger Kirchenmänner die religiöſe Erkenntniß und das religiöſe Leben unter dem Volk eine beſonders hohe Stufe eingenommen habe. Aber die Folgen einer Ueberſpannung des kirchlichen Eifers und der zerrüttenden Streitigkeiten zeigen ſich unverkennbar in der Ermattung, in welcher dann nach Wiederaufrichtung des Königthums der größere Theil der ſchottiſchen Nation die Unterdrückung des Presbyterianismus über ſich ergehen ließ; gerade jetzt ſtanden dieſem ſeine ſchwerſten Zeiten bevor.

Karl II., im Jahre 1660 wieder eingeſetzt, brachte ſogleich ein Parlament zuſammen, welches für ſeine wahren, altſtuartiſchen, d. h. abſolutiſtiſchen und epiſkopaliſtiſchen Abſichten vollſtändig willfährig war. Es hob den Covenant und alle Beſchlüſſe der Parlamente ſeit 1633 auf, führte einen Unterthänigkeitseid ein, der den König als oberſten Regenten in allen Sachen beſtätigte, ſtellte das Patronat wieder her und beantragte eine Kirchenverfaſſung, welche für eine monarchiſche Regierung am paſſendſten und für die öffentliche Regierung am zuträglichſten ſey. Darauf verfügte der König kraft eigener Autorität die Wiedereinführung der „rechtmäßigen Regierung durch Biſchöfe". Alle ſeit Aufhebung des Patronats angeſtellten Pfarrer ſollten um Einſetzung durch ihre Biſchöfe nachſuchen oder ihrer Stellen verluſtig ſeyn; gegen 400 wurden wirklich abgeſetzt; die Conventikel durch abgeſetzte Geiſtliche wurden bei ſchweren Strafen verboten. Da und dort brachen allmählich Unruhen unter dem presbyterianiſchen Volk aus, aber ohne daß es zu allgemeinem und einmüthigem Widerſtand gekommen wäre. Da bildeten wenigſtens die ſtrengſten Covenanter eine eigene Gemeinſchaft, welche dem König den Gehorſam aufkündigte; nach einem ihrer erſten Häupter hieß man ſie Cameronier (vgl. den Art. „Cameronianer"). Verfolgungen und Hinrichtungen der Widerſpenſtigen ziehen ſich jetzt fort durch Karl's Regierung. — Jakob II. (ſeit 1685), in ſeinem Be-

ſtreben, anſtatt einer epiſkopalen proteſtantiſchen Kirche vielmehr den Kathalicismus wieder einzuführen, geſtattete 1687 den Presbyterianern wenigſtens wieder Privatgottesdienſte, um einſtweilen unter dem Schein allgemeiner Taleranz den Kathaliken Indulgenz gewähren zu können. Aber ſeine papiſtiſchen Tendenzen brachten in England die Revalution gegen ihn zum Ausbruch. Wilhelm III. nahm den Thron ein, 1689; und mit den Stuarts fiel nun auch wieder der ſchattiſche Epiſkopat ſammt dem königlichen Supremat über die Kirche (Parlamentsakten van 1690).

Die wichtigſten, jetzt erlaſſenen Geſetze, auf welchen ſeither der rechtliche Beſtand der presbyterialen Kirche Schattlands ruht, waren: Aufhebung der Supremat-akte Karl's II.; Ratifikatian des Weſtminſter-Glaubensbekenntniſſes; Beſtätigung der presbyterialen Verfaſſung und Kirchenzucht, wie ſie geſetzlich aufgerichtet worden durch die Akte von 1592; Wiederanfhebung des (großentheils in den Händen van Jakabiten befindlichen) Patranats mit der Beſtimmung, daß ſtatt deſſen die Grundbeſitzer des Kirchſpiels (welche den Patranen eine beſtimmte Summe Geldes zum Erſatz dafür zu bezahlen haben) und die Aelteſten der Gemeinde einen Candidaten vorſchlagen, und daß, wenn dieſer verwarfen werde, die Verwerfenden ihre Gründe angeben ſallen, damit über die Sache erkannt werden möge vom Presbyterium, gemäß deſſen Beſchluſſe die Anſtellung erfolgen ſalle.

Dem Sinne der alten Presbyterianer und Cavenanter war indeſſen hiermit nicht genug gethan. Die presbyteriale Verfaſſung wurde in der Parlamentsakte zwar als eine dem Worte Gattes entſprechende bezeichnet, nicht aber als eine, von welcher dies unbedingt und ausſchließlich gelte; der Cavenant mit ſeiner Verpflichtung für Volk und Obrigkeit zur Ausrottung des Prälatenthums blieb abgeſchafft; für die Selbſtſtändigkeit der Kirche vam Staat wurde ſa wenig als in der Akte van 1592 eine beſtimmte, den presbyterianiſchen Anſprüchen gemäße Zuſicherung gegeben. Sa ſahen denn die Cameranier in der neu hergeſtellten Kirche nicht die ihrige, weil ſie nicht mehr auf den Covenant drang; es blieb eine eigene Gemeinſchaft van ihnen fartbeſtehen; ſeit 1743 bilden ſie auch ein Presbyterium und nennen ſich jetzt das „reſarmirte Presbyterium". Die Kirche ſelbſt beſtand wenigſtens in ihren eigenen Erklärungen darauf, daß Chriſtus allein ihr Haupt ſey und auf ſeiner Einſetzung, nicht auf menſchlicher Geſetzgebung, ihre Ordnungen ruhen. Eine Anerkennung vam Baſirtſeyn des oberſten Kirchenregiments auf den Gemeinden ſelbſt wurde jetzt in der wichtigen, nach hente beſtehenden Verordnung ausgeſprachen, daß die van der Aſſembly angenammenen Geſetze erſt durch Beiſtimmung der Majarität der Presbyterien definitive Gültigkeit erlangen ſallen (Barrier Act v. J. 1697).

Die weiteren Entwickelungen, durch welche nach der geſetzlichen Anerkennung des Presbyterianismus dach wieder neue und zwar bis auf die Gegenwart währende Kämpfe für die ſchattiſche Kirche herbeigeführt worden ſind, waren möglich gemacht ſchan durch die Art, wie unter Wilhelm III. die kirchlichen Fragen erledigt worden waren; ſie nahmen dann ihren wirklichen Urſprung unter Königin Anna. Zunächſt führte unter ihr die Herſtellung der Unian zwiſchen dem ſchattiſchen und engliſchen Reich und Parlament nach zu einer feierlichen, auf immer geltenden Garantie für das wieder hergeſtellte ſchattiſche Kirchenthum. In der Uniansurkunde nämlich wurde im Jahre 1707 die „Sicherheitsakte" aufgenommen, wonach für alle falgenden Geſchlechter die presbyteriale Ordnung und das Glaubensbekenntniß beſtätigt und das presbyterianiſche das einzige Kirchenregiment in Schattland ſeyn ſallte. Dagegen wurden, nachdem im Jahre 1710 die jakabitiſche Partei mit ihrem Einfluß auf die Königin die Oberhand gewannen, die ſchattiſchen Presbyterianer vom ächten alten Schlag zuerſt ſchan durch eine Parlamentsakte, welche 1712 dem biſchöflichen Gottesdienſt Duldung gewährte und den Varladungen vor kirchliche Höfe die Unterſtützung des weltlichen Arms verſagte, alle ſehr aufgeregt. Und nach in demſelben Jahre ſtellte für die presbyterianiſche Kirche ſelbſt ein Parlamentsbeſchluß das Patranat wieder her; dies eben wurde

die nächſte Quelle für alle ferneren Kämpfe. Auch dieſer Beſchluß war ein Werk der jakobitiſchen Partei; ſie wollte durch dieſen Schlag auf das Recht der Gemeinden und auf die Unabhängigkeit der Geiſtlichen von der Krone und von einer Ariſtokratie, unter der ſie ſelbſt am meiſten Anhänger hatte, die Hauptmacht, die ihren Plänen in Schottland im Wege ſtand, ſchwächen (vgl. über das Zuſtandekommen und die Tendenz der für Schottland ſo verhängnißvollen Akte beſonders die Schrift von James Begg, überſetzt in Sydow's „ſchottiſcher Kirchenfrage" S. 274 ff.). Beim Durchgehen der Akte im Parlament machte ſich der Mangel einer genügenden Vertretung der ſchottiſchen Nation und der völlige Mangel einer Vertretung der ſchottiſchen Kirche in demſelben ſehr fühlbar. Die Kirche ſelbſt wurde nicht befragt; nach den Beſtimmungen von 1690 erſchien dies nicht erforderlich. Vergeblich wurde von der Aſſembly Widerſpruch erhoben. Uebrigens ging der Inhalt der neuen Patronatsakte dahin: die Akte von 1690 ſey, ſo weit ſie ſich auf die Präſentation von Geiſtlichen durch Grundbeſitzer und andere darin Erwähnte beziehe, widerrufen; das Präſentationsrecht ſey den Patronen zurückgegeben; das betreffende Presbyterium ſey verpflichtet, einen präſentirten qualificirten Candidaten in derſelben Weiſe anzunehmen und zuzulaſſen, wie es mit den vor dieſer Akte präſentirten Geiſtlichen geſchehen ſollte. Es kam da noch ſehr auf die Handhabung und beſtimmtere Auslegung des Geſetzes an. Es iſt namentlich in der neueren Zeit darüber geſtritten worden, wer mit den „anderen Erwähnten" gemeint ſeyn ſollte. Die Gegner des Rechts der Gemeinden behaupten, das ſeyen die Gemeinden ſelbſt, welche zuvor zuſammen mit den Grundbeſitzern den Candidaten dem Presbyterium präſentirt haben; den Gemeinden ſey alſo ebenſo wie den Grundbeſitzern ihr bisheriges Recht zur Mitwirkung bei den Pfarrbeſetzungen entzogen worden. Die Vorkämpfer jenes Rechts dagegen beziehen die Worte auf die Aelteſten; die unbeſtimmte Faſſung des Ausdrucks iſt zwar bei dieſer Auslegung befremdlich, für dieſe ſpricht aber offenbar der Ausdruck „präſentiren", welcher dem Ausdruck „Vorſchlag" in der Akte von 1690 analog iſt; hiernach wäre dann den Gemeinden gegenüber von den Präſentationen der Patrone daſſelbe Recht geblieben, welches ſie gehabt hatten gegenüber von den Vorſchlägen der Aelteſten und Grundbeſitzer, an deren Stelle jetzt jene Präſentation trat. Geſtritten konnte ferner darüber werden, was zur „Qualifikation" eines Candidaten gehöre. Gebrauch gemacht wurde von den neuen Beſtimmungen durch die Patrone ſelbſt zuletzt noch in ſehr milder, vorſichtiger Weiſe. Und hinſichtlich der Form ging die Beſetzung der Stellen ſogar in einer Weiſe vor ſich, bei welcher Grundbeſitzer und Aelteſte ſammt Gemeindegliedern noch als die eigentlich berufenden erſchienen. Nachdem nämlich der Candidat vom Patron präſentirt und vom Presbyterium geprüft worden war und vor der Gemeinde gepredigt hatte, erhielt er von Jenen ein Schreiben, worin es hieß: „Wir, Grundbeſitzer, Aelteſte und Andere der Pfarrei N — — ſind übereingekommen, unter Zuſtimmung des Presbyteriums euch zu berufen — — zur Uebernahme des Paſtorats bei uns"; dies iſt die regelmäßige Form des „Call" bis auf die neueſte Zeit geblieben. Der erſte Fall von Aufdrängung gegen den Willen der Gemeinde kam 1717 vor; auch bei ſolchen Aufdrängungen behielt man jene Form des Call bei, fand es aber gleichgültig, von wie vielen oder wenigen Perſonen er unterzeichnet ſey. Sodann erklärte noch unter der Herrſchaft des ſogenannten Moderatismus (ſ. unten) der bürgerliche Gerichtshof mit Bezug auf die Akte vom J. 1592 mehrmals: er könne Präſentirte, welche die Kirche mit ihm untriftig erſcheinenden Gründen zurückweiſe, nur in den Beſitz der Pfründe, nicht in den des geiſtlichen Amtes einſetzen, da nur Jenes Sache des bürgerlichen Rechts, Dieſes Sache der Kirche ſey. Von den gegen 1000 Pfarrſtellen der ſchottiſchen Kirche ſtanden im Jahre 1712 544 Patronate ganz, 85 halb unter dem Patronat einzelner Privatperſonen, 285 ganz, 33 halb unter dem Patronat der Krone.

Der Same zu kirchlichen Streitigkeiten und Spaltungen, welcher mit der Herſtellung des Patronats gegeben war, ging nun auf durch den Geiſt, welcher bei einem großen

Theile der Kirche ſelbſt und zumeiſt in der Aſſembly herrſchend wurde. Der Proteſtantismus und Presbyterianismus an ſich wurde durch die Thronbeſteigung des Hauſes Hannover und die bleibende Beſeitigung der Stuarts vollends ganz geſichert. Deſtomehr aber zeigte ſich in der Kirche, die noch ſo langen aufregenden Kämpfen der Gefahr enthoben war, jetzt eine Abſpannung des religiöſen Eifers. Zugleich griffen beim Volk ſehr die materiellen Intereſſen um ſich, indem damals Handel und Gewerbe in Schottland ein bis dahin nicht gekanntes Leben entfalteten. Die Geiſtlichkeit, in Berührung mit engliſchem Arminianismus und Latitudinarismus, auch allmählich in weltliche Wiſſenſchaft und Philoſophie eingehend, nahm mehr und mehr eine äußerlich verſtändige, pelagianiſirende Richtung in ſich auf. Hiemit ſah ſich die Majorität derſelben mehr und mehr dem Kern des Volks entfremdet und wurde dann ihrerſeits mehr und mehr geneigt, die Anſprüche des Volks oder der Gemeinden zu unterdrücken und beſonders bei Beſetzung von Pfarrſtellen, wo ein Veto der Gemeinden zumeiſt die Candidaten ihrer eigenen Richtung hätte treffen mögen, ſich über einen Widerſpruch derſelben wegzuſetzen. Sie war dabei erfüllt von Furcht vor Antinomismus, in welchen die ſtrenge Gnadenlehre umzuſchlagen drohte, vor dem Fanatismus der Cavenanter, auch vor dem Geiſte des Independentismus, der ſeit der erſten Revolution eingedrungen ſey. Ihre Herrſchaft über die Kirche übte ſie mittelſt der beſtehenden Verfaſſungsformen, nämlich durch die Aſſemblies, und mit grundſatzmäßigem Sichlehnen an die Staatsgewalt. Später kam für dieſe Richtung der Name *Moderatismus* auf, während ſie ihre Gegner die Wilden nannte.

Indem ſo das kirchlich eifrige Volk in ſeinem Rechte ſich gekränkt fühlte, bildeten ſich andererſeits gerade die auf dieſes Recht bezüglichen Grundſätze noch weiter aus; von großem Einfluß hierauf war ohne Zweifel, daß im Kampfe gegen den Epiſkopat die Sache der presbyteriolen Kirche weſentlich eben auf die Gemeindeglieder ſelbſt geſtellt geweſen war; doch auch die Anſchauung von der Berechtigung der Gemeinden bei den engliſchen Diſſenters mag eingewirkt haben. Im Gegenſatz gegen das Patronat kam jetzt erſt mit Beſtimmtheit der Grundſatz auf, — nicht bloß (was die alte Lehre war) daß die Einſetzung eines Geiſtlichen nicht gegen Einwendungen und zwar gegen begründete, von den kirchlichen Höfen zu prüfende Einwendungen der Einzelngemeinde erfolgen dürfe, — ſondern daß die *Pfarrwahl* ſelbſt ein Recht, und zwar ein *göttliches*, in der Schrift begründetes *Recht der Gemeinde* ſey. Die herrſchende Partei dagegen ſchritt gegenüber dem Recht der Gemeinden nach weiter voran: während nach einer Parlamentsakte von 1718 das Recht eines Patrons, der innerhalb einer beſtimmten Zeit nicht präſentire, für diesmal als erloſchen gelten ſollte, ſchloß die Aſſembly im J. 1732 auch für dieſe Fälle die Gemeindeglieder außer den Grundbeſitzern und Aelteſten von Mitwirkung bei der Wahl aus, und zwar wurde dieſes Geſetz erlaſſen mit Beiſeiteſetzung der Barrieraкte.

Jetzt zunächſt durch den eben erwähnten Beſchluß veranlaßt, erfolgte im Jahre 1735 die *erſte Seceſſion* durch den Geiſtlichen Ebenezer Erskine, der ſeinerſeits jenes Princip von der Wahl durch das Volk ſelbſt aufſtellte und dann auch durch die Zurücknahme der Aſſemblyakte ſich nicht mehr beruhigen ließ. Mit anderen aus der verderbten Kirche ſcheidenden Pfarrern und Gemeindegliedern bildete er die Gemeinſchaft des Associated presbytery, dann der *Associate Synod*. Im Jahre 1747 waren es ſchon 32 Gemeinden und die Zahl wuchs fortwährend. Von dem Reformed presbytery (ſ. oben) unterſcheiden ſie ſich dadurch, daß ſie die allgemeinen Grundlagen des ſchottiſchen Staatskirchenthums anerkannten. Mit Beſchränktheit aber ſchloſſen ſie ſich von der Gemeinſchaft mit den Gliedern der gegenwärtigen Kirche als einer in Sünde verſunkenen und überhaupt von allen anderen Religionsgemeinſchaften ab. Als im Jahre 1742 eine merkwürdige geiſtige Erweckung in einigen Gebieten Schottlands ſtattfand und Whitefield ſeit 1741 auch in Schottland eine große Wirkſamkeit mit ſeiner Predigt entfaltete, erklärten ſie dies Alles für Etwas, das vom Böſen ſey, weil damit kein Zeugniß für die

Sache der wahren Kirche sich verbinde und Whitefield auch anderswo als bei ihnen ein Volk Gottes anerkenne. Unter sich spalteten sie sich wieder im J. 1747; ein städtischer Bürgereid enthielt ein Bekenntniß zu der gegenwärtig im schottischen Reiche bekannten und gesetzlich autorisirten wahren Religion; ein Theil (die Antiburghers) verwarf diesen Eid, weil damit die Religion der verderbten Staatskirche als die wahre anerkannt werde; sie sonderten sich in die Gemeinschaften der sogenannten Burghers und Antiburghers.

Unter dem Eindrucke der zunehmenden Austritte aus der Staatskirche brachte die Assembly in den Jahren 1735 und 1736 doch selbst wieder eine Beschwerde über das Patronat an den König, und dieselbe wurde bis 1784 jährlich wiederholt. Aber bald konnte dies nur noch für eine leere Form gelten. Schon 1752 wurde durch einen Beschluß der Assembly selbst der Austritt einer neuen kirchlichen Gemeinschaft veranlaßt. Während bisher die Assembly den Brauch hatte, bei Presbyterien, welche auf die Aufdrängung eines Geistlichen sich nicht einlassen wollten, dieser durch Aussendung eigener Commissäre, die dann im Presbyterium mitstimmten (riding commitees), die Stimmenmehrheit zu verschaffen und die dissentirenden Mitglieder des Presbyteriums unbehelligt zu lassen, wurde jetzt, besonders auf Andringen des jungen Geistlichen Robertson, die Unterwerfung solcher Mitglieder gefordert und der Geistliche Gillespie, der auf seinem Widerspruch bestand, abgesetzt. Dies führte zur Bildung der Gemeinschaft des Presbytery of Relief (Abhülfe, Erleichterung). Und zwar unterscheidet sich Gillespie (der besonders auch mit Whitefield, ferner mit englischen Dissenters Verkehr hatte) von den ersten Seceders durch die christliche Weitherzigkeit, in welcher er mit Allen, die nur sichtlich an das Haupt, Christum, sich halten, Gemeinschaft pflegen wollte. Ferner erklärte die neue Kirche, während sie in der Heilslehre streng dem Dogma des Westminsterbekenntnisses folgte, sich doch insofern gegen dieses, als dasselbe zwischen dem Reich Christi und den Reichen der Welt in Hinsicht auf das Recht der Gewissensfreiheit nicht richtig unterscheide, nämlich fälschlicherweise die gesetzliche, zwangsgemäße Einführung der wahren Religion und Kirche fordere. Es war das erstemal, daß solche Principien von einer schottischen presbyterialen Gemeinschaft aufgestellt wurden (vergl. dagegen nicht bloß die Covenante, sondern namentlich auch die Grundsätze der Reformation). Uebrigens breitete sich diese Gemeinschaft nicht so weit aus, wie die der ersten Seceders.

Mit Robertson, der bald die leitende Persönlichkeit der Staatskirche wurde, kam der Moderatismus nun zu seiner vollen Herrschaft und Blüthe. Es war die Zeit, in welcher die Moderirten auch am meisten sich rühmen konnten, Vertreter allgemeiner wissenschaftlicher, sogenannter philosophischer Bildung zu seyn, zugleich aber in Verkennung der tieferen Glaubenswahrheiten, in dogmatischer Laxheit und Flachheit, endlich in offener Abneigung gegen die Bekenntnisse am weitesten gingen. Dennoch wagten sie nicht, an der gesetzlichen Geltung von diesen zu rütteln; als Einige von seiner Partei dahin trachteten, die Verpflichtung auf dieselben abzuschaffen, zog Robertson selbst von den allgemeinen kirchlichen Geschäften sich zurück; Jene aber wurden zurückgeschreckt durch die Furcht, hiermit für ihr Kirchenthum das gesetzliche Fundament zu verlieren. — Die Zahl der Ausgetretenen betrug damals wohl 100000.

Ein Geist neuen Lebens kam auch über den schottischen Protestantismus wie über den englischen mit dem Schlusse des vorigen und dem Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts, und zwar gingen vorzugsweise eben von England die Anregungen für jenen aus. Seit 1798 bildeten sich auch in Schottland Missionsgesellschaften. Auch unter denen, welche in kirchlicher Beziehung den moderatistischen Grundsätzen zugethan waren, waren bedeutende Persönlichkeiten, in denen eine tiefere, lebendige, dem alten Glauben ergebene Religiosität erwachte. Am stärksten jedoch war die geistige Bewegung bei der Gegenpartei, für welche jetzt der Name der evangelischen üblich wurde (Dr. Erskine; H. Moncrieff; seit 1810 große Thätigkeit des Geistlichen A. Thomson in Edinburg;

ſpäter namentlich Wirkſamkeit von Chalmers, vgl. den Art. über dieſen, beſonders auch über ſeine Unternehmungen für innere Miſſion und Armenweſen). Sehr einflußreich durch die Auffriſchung der Erinnerung an den urſprünglichen Geiſt des ſchottiſchen Proteſtantismus und durch die Würdigung, welche dieſer erhielt, wurden die Biographien des Knox und Melville von Th. Mac Crie, einem Secedersgeiſtlichen (1811. 1819). Verbunden aber war mit der neuen Bewegung (vgl. beſonders den Einfluß des Methodismus und die neuere Richtung der Diſſenters in England, von wo die Einwirkungen auch in Schottland eindrangen) ein Geiſt größerer Weitherzigkeit gegen andere kirchliche Gemeinſchaften, der mit der tieferen Erregung des innerſten religiöſen Lebens zuſammenhing und dem auch Solche ſich nicht verſchloſſen, welche innerhalb ihrer eigenen religiöſen Gemeinſchaft auf die kirchlichen Grundſätze derſelben mit Strenge drangen. Auch Independentismus drang mit den aus England kommenden Anregungen in Schottland ein, gewann jedoch auch jetzt wenigſtens nur in kleinen Kreiſen Boden. Stark dagegen verbreitete ſich die beſonders von den amerikaniſchen Freiſtaaten aus angeregte Richtung, welche nicht bloß innere Unabhängigkeit der Kirche gegenüber von Eingriffen des Staates forderte, ſondern zugleich gegen jede ſtaatliche, geſetzliche Aufrichtung eines Kirchenweſens ſich erklärte, die Kirchen vielmehr ganz nur auf freiwillige Theilnahme der einzelnen Gläubigen gegründet ſehen wollte: Voluntarismus.

In der Staatskirche hielt auch die evangeliſche Partei am Staatskirchenthum mit Entſchiedenheit feſt, ſuchte aber jetzt mit aller Schärfe wieder den Grundſatz der innern Selbſtſtändigkeit der Kirche und die Rechte der Gemeinden geltend zu machen. Dies ſchien ihr eben auch ſchon durch die Gefahren eines um ſich greifenden Voluntarismus, ja eines drohenden Independentismus dringend gefordert: nur wenn man jene Principien innerhalb der Staatskirche wieder zur Geltung bringe, werde man den erwähnten unter dem unzufriedenen Volke ſich verbreitenden Tendenzen gegenüber das Staatskirchenthum ſelbſt halten können (vergl. beſonders auch Chalmers Anſichten über den Werth des Staatskirchenthums in dem Art. üb. ihn). Seit der Aſſembly von 1832 erfolgten Anträge auf Wiederherſtellung eines eigentlichen Berufungsrechtes der Gemeinden bei Beſetzung der Pfarrſtellen. Seit 1834 hatte endlich die evangeliſche Partei eine Majorität für ihre kirchlichen Grundſätze auf den Aſſemblie's und ſetzte gleich 1834 die ſogenannten Vetoakte durch: wenn die Mehrzahl der an der Communion theilhabenden Familienhäupter gegen einen Präſentirten Widerſpruch einlege, ſo falle das Presbyterium dies als genügenden Grund zur Zurückweiſung deſſelben anſehen; Angabe von Gründen habe das Presbyterium nicht zu fordern. Mit der Patronatsakte meinte man ſich dadurch abfinden zu können, daß die Vetoakte nur näher beſtimmt, was zur „Qualifikation" eines Geiſtlichen (vgl. oben) gehöre; es war das freilich eine Beſtimmung, von welcher das kanoniſche Recht und Herkommen Nichts wußte. Die bürgerlichen Gerichte aber erkannten nun die Rechtmäßigkeit der Vetoakte überhaupt nicht an. Als ein gewiſſer Young, auf Grund derſelben von einem Presbyterium zurückgewieſen, an den höchſten Gerichtshof appellirte, entſchied dieſer zunächſt: die Abweiſung blos zufolge eines Gemeindeveto's ſey geſetzwidrig; dem ſtimmte das engliſche Oberhaus bei, an welches hingegen von Seiten der Kirche appellirt wurde. Ebenſo wurde entſchieden in der Sache eines Präſentirten und Zurückgewieſenen Namens Clark. In einem dritten Falle, die Pfarrſtelle von Marnoch betreffend, ging der Gerichtshof noch weiter: er verpflichtete das betreffende Presbyterium (das von Strathbogie) geradezu zur Einführung des abgewieſenen Candidaten, alſo zu einem geiſtlichen Akte, und als dann die Mehrzahl der Mitglieder dieſe Verpflichtung anerkannte und deshalb von der Aſſembleykommiſſion ſuspendirt wurde, griff er in die Disciplin der Kirche ein, indem er dieſe Maßregel für ungültig erklärte. Die Majorität der Kirche wollte nur den weltlichen Theil bei den Pfarrbeſetzungen, nämlich die Einkünfte, als Sache weltlicher bürgerlicher Entſcheidung betrachtet ſehen, zurückgehend auf die Akte von 1592, wonach die Kirche dieſer im Fall der Abweiſung eines Präſentirten verluſtig gehen ſollte; dieſelben mögen dem Patron

oder Präsentirten zufallen. Indessen wäre einer solchen Entscheidung ein neueres Gesetz im Wege gestanden, wonach die Einkünfte vakanter Stellen in den geistlichen Wittwenfond flassen. Vergeblich waren dann weitere Versuche der Kirche bei'm Ministerium und bei'm Parlament, Anerkennung der von ihr behaupteten Rechte zu erlangen. Und neben der Frage über Veto und Patronat hatte nun auch noch eine andere, tief eingreifende Streitigkeit sich entspannen. Das neu erwachte kirchlich-religiöse Leben hatte, wie es das lange vernachläßigte Bedürfniß bei der Zunahme der Bevölkerung forderte, zur Stiftung von einer Menge sogenannter Hülfskapellen (chapels of ease) geführt, mit welchen nach Beschluß der Assembly eine in geistlichen Beziehungen vom ursprünglichen Kirchspiel abgesonderte, selbstständige Pfarrei verbunden seyn sollte. Indem aber den Geistlichen derselben auch vollberechtigte Theilnahme an den kirchlichen Höfen zuerkannt wurde, protestirten hiegegen die Moderirten, weil die Zusammensetzung dieser, auch mit Weltlichem sich beschäftigenden Höfe nicht ohne Genehmigung der weltlichen Gewalt verändert werden dürfe. Wirklich griff auch hier der bürgerliche Gerichtshof ein. Er erkannte bei verschiedenen Gelegenheiten die Gültigkeit des Chapel-Gesetzes nicht an; ja er untersagte einem Presbyterium, so lange es Geistliche von jener Kategorie in seiner Mitte habe, alle Verhandlungen. Die Moderirten ließen jetzt, wo sie in Majorität waren, keinen derselben mehr in ein Presbyterium zu. — Das waren die Veranlassungen zu der großen Spaltung (disruption) der Kirche vom Jahre 1847, dem weitaus wichtigsten Ereignisse seit der Wiederherstellung des Presbyterianismus 1690. Man wird aus unserer ganzen bisherigen geschichtlichen Ausführung erkennen, daß die Vetaakte nicht blaß eine Verletzung der vom Staat gegebenen und bisher von der Kirche, wenn auch unter langem Protest ertragenen Patronatsakte war (jene Deutung des Begriffs der Qualifikation war sicher gegen den Sinn der Akte), sondern daß mit solchem unbedingten Veto den Gemeinden jetzt mehr eingeräumt wurde, als auch die Kirche selbst in früheren Zeiten für nothwendig gehalten hatte. Andererseits aber ging auch die bürgerliche Gewalt weiter als je zuvor in der schottischen presbyterianischen Kirche erhört war, mit ihren Verfügungen über kirchliche Dinge, mit Eingreifen in die Jurisdiktion, mit einem Gebot, Geistliche einzuführen und zu ordiniren. Und nicht die Frage über das Patronat an sich, sondern eben die Frage über die Unabhängigkeit der Kirche in ihrer Gesetzgebung, ihrer Jurisdiktion, ihren geistlichen Akten gegenüber von Eingriffen der weltlichen Gewalt war der Hauptpunkt, um welchen es sich jetzt für die Schotten handelte. In dieser Hinsicht nun ist auf der einen Seite zu beachten, daß die bestimmten Ansprüche der schottischen Presbyterianer auf die Unabhängigkeit ihrer Kirche in der staatlichen Gesetzgebung, welche den Presbyterianismus ratificirt, in solcher Bestimmtheit nirgends mit sind ratificirt worden (vgl. besonders die Parlamentsakten von 1690; ratificirt ist namentlich nicht das zweite Disciplinbuch, die Haupturkunde, in welche die Kirche selbst zu jenen Grundsätzen sich bekannte); auf positives, vom Staat selbst anerkanntes Recht konnte sich also die Kirche der bürgerlichen Gewalt gegenüber nicht berufen. Auf der andern Seite aber ist es unläugbar, daß jene Grundsätze schon in den ältesten, ursprünglichsten Anschauungen des schottischen Presbyterianismus wurzelten, daß die eifrigsten und großentheils auch wirklich die religiös-lebendigsten Vertreter desselben sie stets als göttlich, wenn auch nicht menschlich autorisirte angenommen haben, daß auch jetzt in der Anerkennung derselben die evangelische Partei in ihrem Gewissen gebunden war. Dagegen wurde gerade jetzt den Bekennern derselben hinsichtlich eines Verzichtens auf sie mehr zugemuthet als je zuvor durch eine den Presbyterianismus überhaupt anerkennende britische Staatsgewalt geschehen war. Bisher war die Frage über die Gränzen zwischen kirchlicher und bürgerlicher Jurisdiktion überhaupt noch nicht zu einer so bestimmten Entscheidung getrieben worden; die Staatsgewalt hatte, was sie nicht ratificirte, doch auch nicht verwehrt. Jetzt wurde der Kirche, besonders von Juristen und Staatsmännern (doch unter scharfem Widerspruch anderer angesehener schottischer Rechtsgelehrten) offen der Satz vorgehalten, daß jedenfalls die Entscheidung über

jene Gränze ganz den bürgerlichen Höfen zuſtehe und daß der Staat, ehe er irgend mit den Wünſchen und Bedürfniſſen der Kirche eine Verſtändigung ſuchen möge, zunächſt unbedingte Unterwerfung derſelben unter den Ausſpruch jener Höfe fordern müſſe; ſo Haupturheber und Vertreter der gegen die Kirche ergangenen Erkenntniſſe läugneten geradezu jedes göttliche Recht der kirchlichen Jurisdiktion, wollten ihr vielmehr nur ſo viele Rechte zugeſtehen, als ſie vom Staat übertragen erhalten habe; es erſchien hiernach nicht bloß möglich, daß der Staat auch die gegenwärtig noch ihr zugeſtandene Jurisdiktion künftig mehr und mehr wieder aufheben könnte, ſondern es war ſchon für die Gegenwart eine Menge von innerkirchlichen Einrichtungen und Beſchlüſſen in Frage geſtellt, welche die Kirche von alten und älteſten Zeiten her ohne Befragung der weltlichen Gewalt und ohne daß dieſe an Einſpruche gedacht hätte, kraft eigener Vollmacht in's Werk geſetzt hatte. Dabei zeigte ſich beſonders in den engliſchen Parlamentsverhandlungen ein großer, zum Theil vollſtändiger Mangel an Sinn und Verſtändniß für die eigenthümlichen, uralten Formen und Principien des ſchottiſch-presbyterianiſchen Kirchenthums überhaupt, auch großentheils keine Ahnung von den feſten Wurzeln, welche daſſelbe im Volke hatte, und von der außerordentlichen Gefahr, welche durch die Rückſichtsloſigkeit der Entſcheidungen dem ganzen Beſtand der ſchottiſchen Staatskirche bereitet wurde. Fragen wir nun, ob in all' dem ein genügendes Motiv für die bisherige Majorität der Presbyterianer zum Austritt aus der Staatskirche lag, ſo könnte man ſagen: dieſelbe hätte zunächſt unter Proteſt doch dem Widerſpruch der bürgerlichen Gewalt nachgeben und dann verſuchen mögen, von dieſer ſelbſt durch friedliche Verhandlungen für fernerhin einen billigen Schutz der Gemeinden gegen die Uebelſtände des Patronats und eine ausdrückliche Garantie für das Gebiet eigener Jurisdiktion zu erlangen. Allein wir müſſen anerkennen, daß dies nicht für zuläßig gelten konnte von einem Standpunkte aus, für welchen jene Grundſätze über die ſelbſtſtändige, durch die presbyteriolen Höfe zu übende kirchliche Jurisdiktion göttliches Recht waren und mit jedem Verzicht auf die von der Kirche behaupteten Rechte und ſelbſtſtändigen Ordnungen eine heilige, göttliche Stiftung verletzt, ja die Oberhauptſchaft Chriſti (headship of Christ) verläugnet wurde. Es befand ſich aber auf dieſem Standpunkte die Mehrzahl gerade von denjenigen Gliedern der Kirche, bei welchen mit jener Strenge altſchottiſcher kirchlicher Grundſätze ein beſonders warmes geiſtliches Leben und große chriſtliche Thatkraft ſich verband. Männer von ächter inniger Religioſität fehlten zwar auch unter denen, welche in der Staatskirche bleiben zu dürfen glaubten, keineswegs; den Meiſten von ihnen konnte man jedoch mit Recht den Vorwurf machen, daß ihre Nachgiebigkeit nicht auf tieferer Einſicht in das Weſen des Kirchlichen ruhte, ſondern vielmehr auf wirklichem Mangel an Intereſſe für die kirchlichen Principien als ſolche. Zwar könnten auch für eine Anſchauungsweiſe, welche, während ſie auf ächt evangeliſcher Ueberzeugung ruht und über das kirchliche Thun beſtimmte Rechenſchaft ſich gibt, in anderer Weiſe als jener Standpunkt Geiſtliches und Weltliches unterſcheiden und den Begriff „göttlichen Rechtes" anwenden zu müſſen glaubt, aus der Gegenwart einzelne ſehr ehrenwerthe Vertreter innerhalb der Staatskirche angeführt werden; allein es iſt vermöge der alten und auf lange geſchichtliche Entwicklung baſirten Korrektheit des ſchottiſchen Presbyterianismus einer ſolchen Anſchauungsweiſe fortwährend ſchwer, hier Boden zu finden oder auch nur ſich verſtändlich zu machen.

Die Disruption erfolgte auf der Aſſembly im Mai 1843. Ein vom Vorſitzenden, Dr. Welſh, verleſener Proteſt erklärte, es ſei nicht möglich, den Bedingungen, an welche jetzt das Staatskirchenthum geknüpft ſey, ſich zu unterwerfen und die gegenwärtige Aſſembly ſey keine freie und rechtmäßige mehr wegen des Eingriffs, welchen der weltliche Gerichtshof auf die Zuſammenſetzung der Presbyterien, aus denen ſie hervorgegangen, geübt habe. Unter Welſh's Vorgang zogen 125 Geiſtliche und 77 Aelteſte ab und conſtituirten ſich als Aſſembly der freien Kirche Schottlands. Sogleich organiſirte ſich die neue Kirche über das ganze Land hin, mit möglichſtem Anſchluß an

die Synodal- und Presbyterialeintheilung der Staatskirche. Die Zahl von Gemeinden und Geistlichen war schon bald über 600 gestiegen; im Jahre 1860 zählte man 900 Gotteshäuser, 805 vollständig organisirte Gemeinden (die Staatskirche vor der Disruption hatte 915 ordentliche Parochieen und im Ganzen 1210 Gemeinden). Die äußern Mittel für alle kirchliche Bedürfnisse und Thätigkeiten wurden in fortgesetzter, staunenswerther Hingebung durch freiwillige Beiträge aufgebracht (für's Jahr 1859 betrugen die kirchlichen Beiträge im Ganzen 316,557 Pfd. Sterl.). Die freie Kirche behauptet sich jetzt mit den alten Bekenntnissen und der alten Verfassung (die Wahl der Geistlichen geschieht jetzt durch die Gemeinden) neben der Staatskirche, der sie an Mitgliederzahl nachsteht (neuestens berechnet man die Zahl auf 7—800,000, die Zahl der Communikanten auf 400,000), an reger Thätigkeit vorangeht, als die Fortsetzung der alten schottischen Volkskirche. Weitere bedeutendere kirchliche Entwicklungen in ihrer eigenen Mitte sind seither nicht eingetreten. Als wichtigste leitende Persönlichkeit ist zuerst Chalmers zu nennen. Nach seinem Tode hatte die Kirche keinen einzelnen Mann von solcher Bedeutung mehr; als die, welche seither am einflußreichsten geworden sind, werden Candlish und Dr. Cunningham (dieser war Vorsitzender der Assembly 1859) zu bezeichnen seyn. — Die in der Staatskirche verharrenden Gemeinden suchte jetzt, während die Assembly die Vetoakte zurücknahm, Regierung und Parlament wirklich durch ein neues Gesetz über die Pfarrbesetzungen zu beruhigen: Lord Aberdeen's Bill, 1843 vom Parlament angenommen; mit Berufung auf die schottischen Parlamentsakten von 1567 und 1592, wonach die Zulassung der Geistlichen allerdings Sache der Kirche, zunächst der Presbyterien sey, werden diese angewiesen, etwaige Einwendungen von Gemeindegliedern gegen den vom Patron Präsentirten anzunehmen und darüber mit Erwägung aller Umstände (der Beschaffenheit der Pfarrei, der Erbauung der Gemeinde ꝛc., während nach der Meinung z. B. von Lord Brougham bisher nur Lehre, wissenschaftliche Bildung und Sittlichkeit des Candidaten, als seine Qualifikation bedingend hätte geprüft werden dürfen) zu entscheiden; Appellation von ihrer Entscheidung sollte nur ergehen an die höheren kirchlichen Höfe. Uebrigens kamen auch seither wieder Klagen über Aufdrängung von Geistlichen und in Folge hiervon Uebertritte zur „Freien Kirche" vor. Die neu angeregte geistliche Lebendigkeit und entschiedene Gläubigkeit im Gegensatz gegen den Geist des alten Moderatismus hat auch in der Staatskirche sich erhalten, mit ausgedehnter Wirksamkeit für kirchliche Zwecke, Mission u. s. w. Den Wunsch, die Freie Kirche mit ihren edlen Kräften zurückführen zu können, hat man neuestens aus der Mitte der Staatskirche wieder vernommen.

Indessen hatte die neue Zeit auch wesentliche Veränderungen im Karakter und in der Gliederung der aus dem 18. Jahrhundert stammenden Seceders herbeigeführt. Das Umsichgreifen der Lehre, daß zu Gunsten der Kirche und Religion keinerlei Gewalt von Seiten der weltlichen Obrigkeit geübt werden dürfe und in dieser Hinsicht das Westminsterbekenntniß irre (vgl. die Grundsätze der Reliefkirche, dann den Voluntarismus), veranlaßte 1795 eine Spaltung sowohl unter den Burghers als unter den Antiburghers; die Mehrzahl fiel der neuen Lehre, dem „neuen Lichte" zu: „Burghers des alten und des neuen Lichts, Antiburghers des alten und neuen Lichts" (als Antiburgher des alten Lichts ist der schon erwähnte Mac Crie zu nennen). Die Burghers und Antiburghers des neuen Lichts vereinigten sich dann 1820 untereinander zur United associate synod of the secession Church, und diese 1847 mit der Reliefkirche zur United presbyterian Church (über 500, jedoch durchschnittlich kleine Gemeinden; 518 Geistliche, wovon 402 aus ersterer Gemeinschaft herkommend; im J. 1860 betrug die Zahl der Gemeinden 537), und man zählte über 160,000 Communikanten; die kirchlichen Beiträge des vorigen Jahres beliefen sich auf 190,000 Pfd. Die Mehrzahl der Altlichtburgher (sie selbst nannten sich original burgher associate synod) trat 1839 in die Staatskirche zurück. Zu den Altlichtantiburghern (sie nannten sich constitutional associate presbytery) kam 1827 eine Minorität der Neulichtantiburgher

(ſie hotte proteſtirt gegen die Union zur Unit. assoc. syn. 1820) und 1842 eine Minorität der Altlichtburgher; ihre Gemeinſchaft hieß jetzt synod of united original seceders; die große Mehrzahl derſelben aber (mit dem Sohne jenes Moc Crie) ſchloß ſich 1853 an die Freie Kirche an. So ſteht jetzt nur noch Eine bedeutende presbyterioniſche Kirchengemeinſchoft, die ſogenonnte unirte presbyterianiſche Kirche, neben der Stoatskirche und der Freien. In ſehr ſchwocher Zohl übrigens haben ouch die Nochfolger der Comeronier, die „reformirte presbyterianiſche Kirche" ſich forterholten (gegen 40 kleine Gemeinden).

Auf Eindringen auch von Independentismus in Schottland iſt bereits hingedeutet worden. Hinſichtlich einer ſehr kleinen Gemeinſchoft von independentiſtiſchem Korokter hoben wir indeſſen noch weiter, bis auf's Johr 1727, zurückzugehen. Damals nämlich mußte aus der Staatskirche der Geiſtliche Glaß austreten, welcher jedes Nationolkirchenthum für im Neuen Teſtament unbegründet und darum verwerflich erklärte; er wollte nur einzelne Gemeinden ohne geſetzliche Verbindung untereinonder; dem Staatskirchenthum hielt er entgegen, daß Chriſti Königreich nicht von dieſer Welt ſey; er ſuchte überhoupt noch getreuer ols die Presbyterioner ganz auf die Formen der opoſtoliſchen Kirche zurückzugehen. Die Lehren und Eigenthümlichkeiten von ihm und ſeinen Anhängern, der Gloſſitengemeinſchoft, wurden weiter ousgebildet durch den Geiſtlichen Sandeman (nach 1755, † in Amerika 1772): allwöchentliche Feier des Abendmahls als eines Liebesmahls, Enthaltung vom Genuß des Bluts und des Erſtickten, gegenſeitiges Fußwoſchen, ouch Verbot einer zweiten Heiroth für Geiſtliche und Aelteſte u. ſ. w. Auch ſtellte Sondeman im Gegenſatz gegen die Werthſchätzung eigner Gefühle und Glouben shondlungen einen Begriff des feligmachenden Glouben s ouf, wonoch dieſer bloß ein poſſives Aufnehmen des göttlichen Zeugniſſes durch den Verſtond ſeyn ſollte. Dieſe Gemeinſchaft hat ſich, obwohl immer nur mit ſehr geringer Zohl von Mitgliedern, doch forterholten (vgl. d. Art. „Sandemonier").

Die eigentlichen Independenten Schottlonds ſtammen erſt von jenen Bewegungen ſeit Ende des vorigen Johrhunderts her: Stiftung einer Gemeinde in Edinburgh durch Mitglieder einer Geſellſchaft für innere Miſſion (propagating the gospel at home) unter dem Geiſtlichen Haldone 1798; 1800 waren es ſchon 10 Gemeinden. Ihre Grundſätze und Ordnungen ſind dieſelben wie die der engliſchen Independenten. Ein Theil von ihnen ging zum Boptismus über (ſo auch Haldane ſelbſt), der bekonntlich in Englond eben aus dem Independentismus hervorgegongen war und in dieſer Geſtolt vom letzteren nur durch eine dogmotiſch nicht weſentlich verſchiedene Auffaſſung von der Touſe ſich unterſcheidet. Die Mehrzohl der Gemeinden hot ſich ſeit 1812 zu einer „Congregationoliſten-Union" vereinigt. Beim 50jähr. Jubiläum des ſchottiſchen Independentismus wor übrigens die Zohl der Gemeindeglieder (zu denen jedoch noch nicht Kinder, ſondern nur die Communikanten gezählt werden) bloß ouf 7—9000 anzuſchlogen.

Im Gegenſotz zum Presbyterianismus aber hat noch von der Stuart'ſchen Zeit her ouch eine ſchottiſch biſchöfliche Kirche ſich erhalten (vgl. oben: die Akte der Königin Anno für dieſelbe 1712). Der volle Genuß der bürgerlichen Rechte wurde den Biſchöflichen, nochdem ſie aufgehört hotten, wegen Anhänglichkeit on die Stuort'ſchen Prätendenten verdächtig zu ſeyn, ſeit 1792 eingeräumt. Sie hatten fünf Biſchöfe (Diöceſe Dunblane mit Dunkeld und Fiſe; Aberdeen; Roß, Moray und Argyll; Edinburgh; Brechin); dozu kam donn noch ein eigener Biſchof in Glasgow, und neuerdings wurden uoch zwei weitere Diöceſen abgezweigt; es ſind alſo jetzt 8 Biſchöfe. Die höchſte kirchliche Gewalt iſt bei der biſchöflichen Generalſynode, in welcher übrigens neben der erſten aus den Biſchöfen beſtehenden Kommer eine zweite mit den Dechonten und Diöceſanabgeordneten ſteht; für ihren Zuſommentritt iſt eine regelmäßige Zeit nicht feſtgeſetzt: jeder einzelne Biſchof hält jährlich eine Diöceſanſynode. Wos ihren inneren, in Lehre und Cultus ſich ousprägenden Korokter betrifft, ſo hot dieſe Kirche in ihrer Oppoſition gegen den Geiſt des ſchottiſchen Presbyterianismus und Puritanismus und als getreue

Nachfolgerin der Stuart'schen, besonders durch Karl I. geförderten Richtung einem starken, unverkennbaren Zuge zum Romanismus sich ergeben. In Hinsicht auf's Abendmahl begnügte sie sich nicht mit den Worten der Laud'schen Liturgie (der von 1636), sondern nahm Worte eines Weihgebets aus der morgenländischen Kirche auf, worin es heißt; „wir bitten dich, daß diese Gaben (die Elemente) werden mögen Leib und Blut deines Sohnes" (in der Laud'schen Liturgie, welche auf der englischen von 1549 ruhte, hieß es: daß sie mögen seyn für uns Leib und Blut u. s. w.); auch auf die Opferidee ist hingedeutet in den Worten: „wir feiern — in diesen deinen heiligen Gaben — welche wir dir darbringen, das Gedächtniß, welches zu feiern dein Sohn uns geboten hat." Auch sonst hat die Kirche in ihrem Cultus den Standpunkt eingenommen, welchen jetzt in England der Puseyismus vertritt. Wegen der Strenge, womit sie denselben geltend machte, sagten sich englische Gemeinden in Schottland, welche sich ihr angeschlossen hatten, seit 1842 weiter von ihr los und wollten unter englische Bischöfe treten. Neuerdings aber scheint auch unter ihren eigenen Bischöfen eine Reaktion gegen jene Richtung aus Furcht vor den gefährlichen Consequenzen des Puseyismus eingetreten zu seyn; als Forbes, Bischof von Brechin, jene Abendmahlslehre seiner Geistlichkeit vortrug, dabei für die Elemente die höchste Anbetung fordernd und auf die Kirche der vier ersten ökumenischen Concilien als Autorität sich berufend, verwarfen seine Collegen auf einer Generalsynode 1858 seine Sätze; eine große Zahl von Geistlichen und auch von Laien stimmte dagegen diesen bei. Wegen romanisirender Abendmahlslehre wurde 1859 ein Geistlicher, Cheyne, durch die Synode sogar abgesetzt; dagegen beschränkten sich bei einer wiederholten Verhandlung über Sätze von Forbes die Bischöfe auf das (am 15. März 1860 erlassene) Urtheil: seine Lehre von der Identität des Abendmahlsopfers mit dem Opfer am Kreuz und von der Anbetung Christi unter den Abendmahlselementen seyen durch die Artikel und Agenden der Kirche nicht sanktionirt und in gewissem Grade mit ihnen unvereinbar (die Anklage, daß Forbes ein wirkliches Genießen des Leibes Christi durch Ungläubige lehre, wurde als nicht erwiesen angesehen); der Streit zieht sich noch jetzt fort. Sehr große Anziehungskraft hat die bischöfliche Kirche auf den schottischen Adel ausgeübt: es wirkten hierbei vornehmlich seine aristokratischen Neigungen im Gegensatz zu dem ihm plebejisch dünkenden Presbyterianismus und sein Zusammenhang mit der englischen, dem Episkopalismus zugehörigen Aristokratie. Unter dem hohen Adel hat die alte Nationalkirche nur noch im Herzog von Argyll und dem Marquis von Breadalbane und in deren Familien Vertreter; jener ist Mitglied der Staatskirche, dieser der Freien. Beim Volk hat die bischöfliche Kirche auch in der neueren Zeit sehr wenig Eingang gefunden.

Nur unbedeutend ist in Schottland die Zahl der Methodisten, noch geringer die der Quäker, ferner der Swedenbargianer, Unitarier, Irvingianer (obgleich Irving selbst ein Schotte war, vgl. den Art. über ihn).

Dagegen rühmt sich der größte alte Feind der schottischen Presbyterianer, der Katholicismus, neuerdings einer starken Zunahme, besonders seit der Katholiken-Emancipationsakte. Während man schon 1848 87 katholische Gotteshäuser und 107 Priester in Schottland zählte, waren es 1859 183 Kirchen und Kapellen, 154 Kleriker. Mit der Errichtung von Klöstern wurde in Edinburgh selbst der Anfang gemacht. Es kommt übrigens bei jener Zunahme sehr in Betracht das Hereinströmen irischer Bevölkerung, irischer Arbeiter, nach Schottland. Unter den Presbyterianern ist der antipapistische Eifer besonders stark in der Freien Kirche; die „unirte presbyterische" Kirche urtheilt über den Papismus an sich nicht minder streng, will aber doch auch den Katholiken ihre Grundsätze über Freiheit der Kirchen und der religiösen Ueberzeugung von politischem Zwang und politischer Unterstützung zu gut kommen lassen.

Wir sind in der bisher gegebenen geschichtlichen Uebersicht schon zur Darstellung des gegenwärtigen schottischen Kirchenwesens fortgeschritten. Es ist nur noch einiges Genauere zu bemerken über die gegenwärtige Verfassung und Gestaltung der presby-

terianiſchen Hauptkirchen. Leider iſt es mir jedoch nicht gelungen, aus neueſter Zeit ſo ſpezielle ſtatiſtiſche Angoben dorüber zu erholten, als ich hier mittheilen zu können wünſchte.

Die Schriften, welche das Bekenntniß und die Kirchenordnung der Stoots-kirche entholten, ſtommen, wie gezeigt worden iſt, aus der Zeit der ſchottiſch-engliſchen Revolntion und Ligue. Der Staot ſelbſt übrigens hot (vgl. die Akte von 1690) bei der Wiederherſtellung des Presbyterianismus nur eine derſelben, das Gloubensbekenntniß, ausdrücklich ratificirt. Die Freie Kirche iſt denſelben treu geblieben. Die Urſachen, um deren willen die Reliefkirche und ſo donn ouch die unirte presbyterianiſche dem Glaubensbekenntniß ols einem Gonzen nicht mehr zuſtimmen konnte (Verhältniß des Stoots zur Kirche und Religion) ſind gleichfolls ſchon ongegeben worden.

Alle die presbyterianiſchen Gemeinſchaften haben in ihrer Verfaſſung zunächſt die Kirksessions und über ihnen die Presbyterien (vgl. die Reformationsgeſchichte). Ueber dieſen ſtehen in der Stootskirche Synoden und ols höchſter kirchlicher Hof die Generoloſſembly (vgl. ebendaſ.). Die unirte presbyterioniſche Kirche hot über den Presbyterien nur eine allgemeine Synode. Die Nochfolger der Comeronier hoben nur Ein Presbyterium, in dieſem alſo ſchon ihren höchſten kirchlichen Hof. Die Zohl der ſtaotskirchlichen Presbyterien wor vor der Disruption 82, die der Synoden 16; jene Zahl wor 1848 um eins vermehrt, dieſe iſt dieſelbe geblieben; die Freie Kirche hat ſich, wie geſagt, möglichſt on dieſe Eintheilung angeſchloſſen, hatte übrigens 1848 ſchon eine Synode mehr; die Synoden verſammeln ſich jährlich zweimal, die Presbyterien in der Regel monotlich. Die beiden Aſſemblies, ſowie die Synode der unirten presbyterianiſchen Kirche kommen regelmäßig im Mai zuſommen; in der Zwiſchenzeit findet dreimal der Zuſammentritt der Aſſemblycommiſſion ſtott (ſeit 1642, ſ. o.; ſo auch in der Freien Kirche), und für einzelne Gebiete der kirchlichen Thätigkeit werden von der Aſſembly ſtändige Comitees eingeſetzt. Für die Zuſammenſetzung der Aſſembly beſteht in der Staatskirche die Ordnung, daß neben den Presbyterien die 65 Ortſchoften, welche die Würde von royal boroughs haben, und ferner die 5 Univerſitöten ihre Vertreter ſchicken, die Zahl der Vertreter von der Größe der Presbyterien obhängig iſt, immer aber die Zahl der Geiſtlichen um ein Beträchtliches die der Loienälteſten (regierenden, ruling elders) überſteigt. In der Freien Kirche ſenden die Presbyterien, gleichfalls im Verhältniß zu ihrer Mitgliederzahl, ebenſo viel Aelteſte ols Geiſtliche. Für die Staatskirche iſt es bei dem durch den bürgerlichen Gerichtshof behaupteten Grundſatz geblieben, doß nur die ordentlichen Kirchſpiele (nicht die für bloß geiſtliche Zwecke organiſirten Gemeinden, vgl. den Streit über die chapels) dos Recht zur Vertretung auf den kirchlichen Höfen haben. Daher hat die ſtaatskirchliche Aſſembly weniger Mitglieder (etwa 360) ols die freikirchliche (über 400). Die Aſſemblies und die Synode der unirten presbyterianiſchen Kirche wählen jedesmol einen Vorſitzenden (Moderator), und zwar aus der Zahl der geiſtlichen Mitglieder. Auf der ſtoatskirchlichen erſcheint ein königlicher Commiſſär; dieſer greift jedoch in die Verhondlungen nicht ein, auch wird für die Beſchlüſſe keine königliche Genehmigung eingeholt; der Termin für den Zuſammentritt für die nächſte Aſſembly wird jedesmal ſowohl vom Moderotor im Namen Chriſti, des Houptes der Kirche, als vom Commiſſär im Namen der Königin proklamirt (vgl. die alte Streitfrage über das ſelbſtſtändige Recht der Kirche zu Verſommlungen), und zwar wird für jedes Johr derſelbe Termin eingehalten. Was das Verhältniß der Aſſemblies zu den Presbyterien anbelangt, ſo ſteht für beide Kirchen die Barrierakte (von 1697, ſ. oben) in Kraft. — Das Amt der Aelteſten war — wie es ſcheint ſchon bald nach der Stiftung deſſelben — lebenslänglich geworden (vgl. hiegegen das 1. Diſp.-Buch). Sodann wor an die Stelle von Vorſchlägen, nach welchen die Gemeinde die neuen Aelteſten wählte, allmählich eine Ergänzung der Aelteſten-Collegien durch einfoche Cooptation getreten. Das Diakonot ols eigenes Amt wor eingegangen. Auch die Bedeutung und Thätigkeit des Aelteſteninſtitutes konnte man in vielen Ge-

meinden nicht mehr. Durch die evangeliſche Richtung nun wurde dieſes neu belebt, auch vor der Disruption nach van der Aſſembly beſchloſſen, daß die Aelteſten künftig van den an der Communian theilnehmenden Gemeindegliedern gewählt werden ſollten. Die Freie Kirche hat auch das Amt der Diakanen wiederhergeſtellt, für welches ſawahl die Nothwendigkeit, durch freie Betheiligung der Gemeindeglieder die äußeren Mittel für die Kirche aufzubringen, als namentlich die ausgedehnte freiwillige Armenpflege ein großes Gebiet der Wirkſamkeit darbietet. In Betreff der Wahl kirchlicher Beamter hat ſich in der Freien Kirche an manchen Orten lebhaft und nach bis auf die neueſte Zeit die Idee geregt, daß im allgemeinen göttlichen Recht der Gemeindeglieder auch eine Theilnahme der weiblichen an ſolchen Akten begründet ſey (dieſelbe iſt ausgegangen van den Independenten); die große Mehrzahl in der Kirche weiſt dieſe Conſequenz ab, ſcheint aber dach eine darauf eingehende Praxis, welche wenigſtens hier und da varkammt, in der Stille gewähren zu laſſen. Hinſichtlich der Pfarrwahlen, welche jetzt in der Freien wie in der unirten presbyterianiſchen Kirche den Gemeinden zuſtehen, iſt der Uebergang eines, ſchan mit einer Pfarrei betrauten Geiſtlichen auf eine andere, zu der er erwählt iſt, in der Freien Kirche an die Genehmigung des Presbyteriums, beziehungsweiſe der höheren Höfe, gebunden. Der Gehalt der freikirchlichen Geiſtlichen fließt aus einer allgemeinen Sammlung, je nach deren Betrag die Kirche denſelben für die einzelnen beſtimmt, auch wird mit Gründung eines Kapitalfands dafür umgegangen; dazu geben aber einzelne Gemeinden für ſich ihren Geiſtlichen beträchtliche Zulagen, zum Theil mehrere hundert Pfd. Sterl.; aus der allgemeinen Sammlung erhielt neueſtens jeder Geiſtliche 135 Pfd. Sterl.; den Geiſtlichen, welche nach aus der Zeit var der Disruption im Amt ſtehen, ſind 200 Pfd. Sterl. geſichert. Die unirte presbyterianiſche Kirche iſt grundſätzlich gegen Fixirung der Beſaldungen.

Sehr graß iſt die Thätigkeit der Kirchen für alle Arten kirchlicher und religiöſer Zwecke; und zwar iſt auch die freie Wirkſamkeit der Gemeindeglieder für die Hauptgebiete derſelben unter die Leitung der kirchlichen Organe und Höfe geſtellt. In der Natianalkirche waren in dieſer Hinſicht fünf ſagenannte schemes, welche von den Aſſemblies betrieben werden, ſeit dem neuen Aufſchwung innern Lebens theils in kräftige Wirkſamkeit geſetzt, theils neu geſtiftet warden: 1) die Gründung und Förderung van Schulen, mit zwei Schullehrerſeminarien; 2) die Heidenmiſſian (beſanders in Indien); 3) die Errichtung neuer Kirchen in Schattland; 4) die Unterſtützung der Presbyterianer in den Kalanieen, beſanders in Canada; 5) die Judenmiſſian. Nach der Disruptian hat die Staatskirche dieſe Unternehmungen fortgeſetzt, während die Freie ihrerſeits ebendieſelben mit beſanders graßem Eifer auf ſich nahm (ein Beiſpiel, wie dieſe auch an einer in ihren Erfalgen kleinen, ja theilweiſe ſehr zweifelhaften Unternehmung feſthält, iſt die Judenmiſſian, für welche ſie 1859 Stationen in Frankfurt, Amſterdam, Breslau, Peſth, Galaz, Canſtantinapel hatte, während übrigens die Einnahmen für dieſelben ſeit fünf Jahren fartwährend abnahmen). Die aben angegebene Summe kirchlicher Beiträge in der freien Kirche iſt für alle jene schemes beſtimmt; 1858 betrugen die Beiträge ſpeziell für Heidenmiſſian an 15,400 Pfd. Sterl.; Schulllehrerſeminarien hat auch die Freie Kirche 2, Schulen 621. Für die Miſſian iſt beſanders auch die unirte presbyterianiſche Kirche ſehr thätig und freigebig. Ueber Anſtalten für innere Miſſtan vergl. meinen Bericht in den Fliegenden Blättern des Rauhen Hauſes 1849 Nr. 23. 24, 1850 Nr. 1. 2. 17 ff., und den Art. über Chalmers.

Der Gattesdienſt der Presbyterianer hat ſeine graße Einfachheit und Einförmigkeit feſtgehalten: freie Gebete, Geſang faſt blaß van (gereimten) überſetzten Pſalmen, keine Feſte, dabei ſtrenge Sabbathfeier u. ſ. w. Der regelmäßige Gang des Hauptgattesdienſtes iſt: Geſang, Gebet, Bibelvarleſung, Geſang, Gebet, Predigt, Geſang, Gebet, Segen. Als übrigens neuerdings Dr. Lee in Edinburgh für ſeine vormittäglichen Gattesdienſte (in graßen Städten kann der nachmittägliche, d. h. der var die Hauptmahlzeit der höhern Stände fallende, gegenwärtig graßentheils als Hauptgattesdienſt

gelten) die Predigt abſchaffte, jedoch alt- und neuteſtamentliche Vorleſungen mit Auslegung und ſodann ein langes Gebet hielt, ferner einzelne Gebete aus einem von ihm verfaßten Gebetbuch vortrug, endlich Knieen beim Gebet einführte, verwehrte dies die ſtaatskirchliche Aſſembly von 1858 nicht geradezu, ſondern warnte nur vor unüberlegten Neuerungen und ſtellte die Entſcheidung über ſolche zunächſt den Presbyterien anheim, — Zuerſt in independentiſchen, dann auch in unirt-presbyterianiſchen und freikirchlichen Gemeinden iſt neuerdings die Einführung von Orgeln angeregt und theilweiſe vollzogen worden. Die unirte presbyterianiſche Synode gab ſie 1858 wenigſtens ausnahmsweiſe zu. Die freikirchliche Aſſembly empfahl den Gemeinden keine mehr anzuſchaffen; dies wurde jedoch nicht damit, daß ſie an ſich verwerflich, ſondern nur damit, daß ſie für den Zweck nicht genügend ſeyen, motivirt; gewichtige Mitglieder der Aſſembly waren dafür, daß man es ſolle Lokalfrage ſeyn laſſen. Offenbar ſind in ſolchen Beziehungen doch die alten Anſchauungen theilweiſe gelockert.

Ihre *theologiſchen Lehranſtalten* hat die Staatskirche auf den fünf Univerſitäten von Edinburgh, Glasgow, Aberdeen (wo zwei ſogenannte Colleges ſich befinden), St. Andrews. Die Freie Kirche hat eigene für ſich an den drei erſtgenannten Orten errichtet; darunter hat die in Glasgow jetzt eine feſte Fundation; im Frühjahr 1860 hatte die Freie Kirche 102 Theologie Studirende in Edinburgh, 38 in Aberdeen, 87 in Glasgow. Die unirte presbyterianiſche Kirche begnügt ſich mit einer ſogenannten theologiſchen Halle, wo Theologen, die ſonſt als Geiſtliche beſchäftigt ſind, nur ein paar Monate jährlich Vorleſungen halten.

Der Inhalt der Bekenntnißſchriften wird in allen presbyterianiſchen Kirchen ſtreng als *Lehrnorm* feſtgehalten; karakteriſtiſch iſt dabei beſonders die Behauptung der ſtrengſten Inſpirationstheorie, ſodann auch das Beſtehen auf der Prädeſtinatianslehre. Was letztere betrifft, ſo wurde ſeit 1840 unter Seceders, und dann in der unirten Kirche, zunächſt durch den Geiſtlichen Moriſan, eine zum Univerſalismus ſich hinneigende Theorie vorgetragen, aber von den Synoden verurtheilt. In der Staatskirche wurde ſchon 1831 wegen ähnlicher Lehren ein Geiſtlicher, Campbell von Row, abgeſetzt. Am meiſten verſchiedenartige Elemente, wie in anderer Hinſicht, ſo namentlich auch hinſichtlich der theologiſchen Richtungen und Beſtrebungen ſchließt wohl fortwährend die Staatskirche in ſich: neben den Reſten des alt-rationaliſtiſchen Geiſtes auch Männer, die, auf dem Grunde ächt evangeliſchen Glaubens feſtſtehend, zugleich das Bedürfniß freierer wiſſenſchaftlicher Entwicklung fühlen; auch hier aber dürfte gegenwärtig von keiner Seite aus irgend ein direkter Widerſpruch gegen Beſtandtheile der Bekenntniſſe eine Duldung durch die kirchlichen Höfe ſich verſprechen. Bei der Freien Kirche zeigt ſich die geiſtige Regſamkeit und das allgemeine religiöſe und kirchliche Intereſſe auch in der Werthſchätzung und Förderung umfaſſender und ſolider theologiſcher Bildung, während andererſeits gerade dieſe Kirche auch ein ſtrenges Halten auf das alte Dogma als ihre beſondere Aufgabe und ihren beſondern Ruhm anſieht. Als übrigens in neueſter Zeit ein Glasgower Profeſſor, Gibſon, verweiſend einſchritt gegen Studenten, welche gegen eine überſpannte Auffaſſung deſſelben von dem Verderbniß der natürlichen Vernunftkräfte (ſo daß Exiſtenz und Eigenſchaften Gottes durch Schlüſſe der natürlichen Vernunft nicht bewieſen werden könnten) ſich erklären zu müſſen glaubten, hat die freikirchliche Aſſembly 1859 ſeiner Strenge nicht zugeſtimmt. Es wird ſich fragen, wie weit die ſchottiſchen Kirchen, beſonders die theils direkt, theils von England aus eindringenden Einflüſſe deutſcher, ſowohl rein auflöſender, als gläubiger, aber freierer thealagiſcher Richtungen theils von ſich fern zu halten, theils mit ihrem Standpunkte zu vermitteln im Stande ſeyn werden.

Der *Staat* gewährt gemäß der gegenwärtigen engliſchen Verfaſſung auch den Kirchen außer der Staatskirche volle Freiheit. Er ſelbſt gibt auch den von dieſen errichteten Schulen, wenn ſie gewiſſe Leiſtungen erfüllen, Unterſtützung, und nimmt hierbei von ſeiner Inſpektion den Religionsunterricht aus. Neueſtens hat ſich jedoch die wichtige Frage erhaben, wie weit bürgerliche Gerichtshöfe, wenn ein Geiſtlicher jener Kirchen

gegenüber von einem über ihn verhängten kirchlichen Urtheil (Suspension, Absetzung) mit dem Anspruch an sein vermeintliches Recht an sie sich wendet, gegen solche Urtheile einzuschreiten berechtigt sind; der oberste Gerichtshof ist 1859 auf die Appellation eines freikirchlichen Geistlichen (Mac Millian von Cardroß) eingegangen, ja es ist in demselben ausgesprochen worden, daß die Jurisdiktion der Freien Kirche als eine ihr nicht vom Staate gewährte gar nicht anzuerkennen sey; die Freie Kirche hat hiergegen 1859 und 1860 eifrig sich verwahrt. Eine letzte Entscheidung über diese Fragen steht noch aus.

Vergl. für die Geschichte und die Verhältnisse der schottischen Kirche besonders: Knox, history of the reformation (vgl. den Art. Knox); Lorimer, P. Hamilton (s. oben); Calderwood, history of the Kirk of Scotland, bis 1625, in kürzerer Form schon 1678 herausg., vollständig durch die Wodrow Society 1842—1849 (streng kirchlicher Standpunkt; besonders wichtig wegen der darin enthaltenen Urkunden); Row, († 1646), history of the Kirk of Scotland from 1558 to 1637, herausgeg. 1842; G. Cook, history of the reformation in Scotland 1811 (moderatistischer Karakter); Weber, Geschichte der Kirchenreformation in Großbritannien; Cook, history of the Ch. of Scotl. from the establishment of the reform. to the revolution. — „Die schottische Nationalkirche nach ihrer gegenwärtigen Verfassung" von Gemberg 1828. — Sydow, die schottische Kirchenfrage 1845; Buchanan, the ten years (1834 bis 1843) conflict. — Zur Gesammtgeschichte bis auf die Gegenwart: Hetherington, history of the church of Scotland. — Für die Gesammtgeschichte und besonders auch die neueren Zustände: Sack, die Kirche von Schottland 1844. Mein Buch: die schottische Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältniß zum Staat 1852 (zusammen mit dem Aufsatz: das Dogma und die relig. theol. Entwicklung der schottischen Kirche, Deutsche Zeitschr. 1850 Nr. 17 f., Nr. 23 ff.). Julius Köstlin.

Schrift, heilige, s. Bibel.

Schriftauslegung, s. Hermeneutik.

Schriftgelehrte im Neuen Testament. Der Name Schriftgelehrter סֹפֵר, chald. סָפַר Esra 7, 12. 21. und סָפְרָא (nach Hupfeld part. denom. von סֵפֶר, da ספר für schreiben nicht vorkommt; nach Meier, Wurzelw. S. 201 f. wie שֹׁטֵר, der in Ordnung stellende, daher sowohl Schriftsteller, als Anordner im Staat und Heer, wie Richt. 5, 14. Jes. 33, 19.), griechisch *γραμματεύς*, literatus — kommt schon einige Male in jüngeren Schriften des Alten Testaments vor, Jer. 8, 8. Esra 7, 6. 11., dort im schlimmen Sinne, vielleicht von den heuchlerischen Jüngern der Gesetzesrestauration des Josias, hier im guten Sinne von Esra als einem Schriftgelehrten nach dem Herzen Gottes. Am öftesten begegnet uns der Name im Neuen Testament, und zwar ebenfalls im guten, idealen (Matth. 13, 52. 23, 34.), doch noch öfter (Matth. 2, 4. 5, 20. 7, 29. 12, 38. u. ö.) im schlimmen Sinne, und bezeichnet in letzterem den zur Zeit Christi der Mehrzahl nach vom Wege der wahren Erkenntniß des Gesetzes und der Propheten abgekommenen und als blinde Blindenleiter auch den Juden diesen Weg verschließenden (Luk. 11, 52. Matth. 15, 14) Stand der Gesetzlehrer *νομοδιδάσκαλοι*, רַבִּים, legis doctores Luk. 5, 17. Apg. 5, 34. vgl. 1 Tim. 1, 7.), überhaupt der Gesetzesgelehrten (*νομικοί*, legis periti Matth. 22, 35. Luk. 7, 30. 10, 25. 11, 45. ff. 14, 3., Joseph. Alt. 17, 6. 2.: *ἐξηγηταὶ νόμων*). Ein Unterschied zwischen *γραμματεύς*, *νομοδιδάσκαλος* und *νομικός*, wie ihn in verschiedner Weise M. Chemn. C. 10. Pol. Leyser C. 105. J. Gerhard C. 156. in ihren Evang. Harmonieen, ferner Leusden, phil. hebr. diss. 23. p. 155. Lightf. Camero, Scaliger u. A. (vgl. Carpzov app. ant. II, 132 ff.) aufzustellen suchen, etwa *γραμματεῖς* wie סֹפְרִים*) die Gelehrten oder Unterrichteten überhaupt, im Unterschied von בּוּרִים, עַם הָאָרֶץ, den *ἀγράμματοι*

*) Der Name סֹפֵר wurde in späterer Zeit einerseits als Ehrenname nur ausgezeichneten Gelehrten beigelegt (Kel. 13, 6.), andererseits bezeichnete er vorzugsweise eine niedere Klasse des Literatenstandes, Abschreiber, Notare, Kinderlehrer.

ἰδιῶται (Apg. 4, 13. Joh. 7, 15. 49), die *νομοδιδάσκαλοι*, Lehrer, Profeſſoren, Doktoren, *νομικοὶ*, Praktiker — läßt ſich nicht durchaus feſthalten. Immerhin iſt *γραμμ.* der generelle Ausdruck (vgl. Matth. 22, 35. mit Mark. 12, 28.); doch könnte ja bei den paläſtinenſiſchen Juden zur Zeit Chriſti kaum von anderer als von Geſetzesgelehrſamkeit die Rede ſeyn. Luk. 11, 44 f. werden von den Phariſäern als einer Partei unterſchieden die Schriftgelehrten als ein Stand, zu dem auch Glieder der ſadducäiſchen Partei gehörten. Sonſt aber werden ſie häufig mit den Phariſäern zuſammengeſtellt, nicht nur, weil die Conflikte Chriſti mit den phariſäiſchen Schriftgelehrten der Natur der Sache nach die häufigeren waren (ſ. Bd. XIII, 292), ſondern auch weil die bei weitem größere Menge des Standes der Schriftgelehrten der unter der Maſſe des Volks einflußreicheren Phariſäerpartei zugethan war (Hertzfeld, Geſch. des Volkes Iſrael II, 359. 365 ff., vgl. Deyling obs. sacr. III, 28.). Sonſt werden die Schriftgelehrten auch in Verbindung mit den *ἀρχιερεῖς* (Matth. 2, 4. 20, 18. 21, 15. 27, 41. Mark. 14, 1. Luk. 22, 2. 23, 10.) und *πρεσβύτεροι* (Matth. 26, 57. Mark. 14, 43. 15, 1. Luk. 22, 66. Apg. 4, 5) genannt, als integrirende Glieder des großen Synedriums, deſſen rechtskundige Beiſitzer ſie waren als die gelehrten Interpreten des Geſetzes nach ſeinen zwei Seiten, der theologiſchen und der juriſtiſchen (wie früher die Prieſter und Leviten im Obergericht 5 Moſ. 17, 8.). Auch in den überall im Lande verbreiteten Synagogen und Lokalſynedrien (סהדרין קטנה) konnte man ſchriftgelehrte Vorſtände und Mitglieder nicht entbehren und ſo finden wir denn Schriftgelehrte nicht nur in Judäa und Galiläa (Luk. 5, 17), ſondern auch überall unter der jüdiſchen Diaspora (Joſeph. Alt. 18, 3. 5. 20, 11. 2.) verbreitet. Namentlich zeichnete ſich jederzeit die babyloniſche Golah durch Schriftgelehrſamkeit aus, und einer der größten Schriftgelehrten Jeruſalems, der berühmte Hillel zur Zeit Herodes des Gr. iſt von da ausgegangen. Die babyloniſche Galah iſt nach Manchen die Geburtsſtätte wie der Synagogen, ſo auch der Schriftgelehrten als eines beſonderen Standes. Vgl. Dr. Fürſt, Cultur- und Literaturgeſch. der Juden in Aſien S. 3 ff., Hertzfeld a. a. O. II, 260 ff. 432 ff. Joſt, Geſch. des Judenthums und ſeiner Sekten I, 336 ff. Ueber die Schriftgelehrſamkeit der jüdiſchen Diaspora in Aegypten ſ. Bd. I, 237 ff. XI, 578. u. Herzfeld II, 464 ff. Joſt. 344 ff. 367 ff.

Der Name סֹפֵר, *γραμματεὺς* bezeichnet den Schriftgelehrten zunächſt ſeinem Wortſinn nach als Schreiber*), weil eine Hauptbeſchäftigung derſelben beſtand in pünktlichem Abſchreiben der heiligen Schriften, worüber ſpäter der Talmud im tr. Sopherim ſtreng zu beobachtende Schreibregeln aufgeſtellt hat, weiterhin überhaupt aber als ſolche, die ſich mit der Schrift beſchäftigen und zwar vorzugsweiſe mit dem Kern und Stern der heiligen Schrift Alten Teſtam., der Thorah, dieſelbe zum Gegenſtande ihres Studiums, ihrer Praxis, ihres Unterrichts machend (Eſr. 7, 10. לִדְרֹשׁ לַעֲשׂוֹת וּלְלַמֵּד). Ein סֹפֵר, von dem das in Wahrheit geſagt werden konnte (und ſolche hat es wohl auch manche nach Eſra noch gegeben Neh. 13, 13. Matth. 23, 34.), verdiente auch in Wahrheit den Namen חָכָם, den ſich, wie auch die Titel רַב, רַבִּי, רַבָּן (Matth. 23, 7 f.) die mehr oder weniger auf Irrwege gerathenen Schriftgelehrten zur Zeit Chriſti und nachher mit Unrecht beilegten. Wir haben es hier jedoch zunächſt nicht mit den Rabbanim (deren erſter Gamaliel Apg. 5, 34. 22, 3. ſ. Bd. XII, 741.), den ſpäteren miſchniſch-talmudiſchen Schriftgelehrten zu thun, ſondern hauptſächlich mit dem Schriftgelehrtenſtand zur Zeit Chriſti und ſchicken, ſo viel zum Verſtändniß des Schriftgelehrtenthums im Neuen Teſtam. nöthig iſt, von den Urſprüngen, der Entwicklungsgeſchichte und den Inſtituten deſſelben voraus. Man kann dieſe Periode die Zeit der סופרים ראשונים

*) Eine andere Deutung gibt der Talmud dem Worte סֹפְרִים; ſie ſind die numeratores, entweder (Sekal. 5.) weil ſie die Geſetze nach Zahlen ordneten, die Zahlen der zu einem Geſetz gehörigen Fälle beſtimmten, oder (Kidd. 30, 1.) weil ſie die Buchſtaben der Thorah erſt abzählten, ehe ſie dieſelben niederſchrieben, ſ. Carpzov. app. II, 135 f. — nach Joſt ſcholaſtiſche Wortſpielerei.

nennen; prägnant, doch nicht umfassend genug ist die Bezeichnung von Zunz (Gottesd. Vortr. S. 36) als die Periode des Uebergangs vom Kanon des schriftlichen zum Kanon des mündlichen Gesetzes. Die weiteren und späteren Entwicklungen s. besonders in den Artt. „Rabbinismus", „Synagoge", „Talmud", „Midrasch", „Kabbala" u. s. w.

Esra ist der erste, dem in der heiligen Schrift neben dem Namen כֹּהֵן, als ein ihn noch mehr auszeichnender, der Name סֹפֵר gegeben wird (Esra 7, 11. סֵ֚פֶר דִּבְרֵ֣י מִצְוֹת־ יְהוָ֔ה וְחֻקָּ֖יו) und zwar heißt er sonsu eminenti, סֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה und סֵ֚פֶר דָּתָ֣א דִֽי־אֱלָ֔הּ שְׁמַיָּ֖א גְּמִ֑יר (Esra 7, 6. 12.) ein geschickter, vollkommener Schriftgelehrter, sofern er in seiner Wirksamkeit in grundlegender Weise Alles concentrirte, was später die verschiedenen Schriftgelehrten beschäftigte, d. h. sofern sich seine Thätigkeit ebensowohl auf die Interpretation des Gesetzes, als auf die Einführung desselben in's Leben durch entsprechende Institute und endlich nach der jüdischen Tradition (vgl. 4 Esra 14. s. Bd. II, 146. VII, 245.) auf die Redaktion des alttestamentlichen Kanons richtete. Ihm und anderen mit ihm aus Babel zurückkehrenden Schriftgelehrten (מְבִינִים Esra 8, 16.), wahrscheinlich priesterlichen Stammes, verdankt die neue, bis dahin noch wenig organisirte und wieder in Mißbräuche zurückgefallene Gemeinde nicht nur einen beträchtlichen Zuwachs an neuen und gesetzestreuen Gliedern, vorzugsweise priesterlichen, levitischen und davidischen Stammes, sondern auch, wozu später Nehemia die Hand bot, die Abstellung eingerissener Mißbräuche und den Ausbau der Gemeinde-Organisation auf Grund des alten Gesetzes und mit Accommodation an die ganz veränderten Zeit- und Reichsverhältnisse. Zur Einführung dieser „altneuen" Ordnung in's Gemeindeleben trug namentlich bei, daß nach seinem Vorgang, wohl auch durch ihn unterwiesen (Esra 7, 25. Nehem. 8, 13.) und gesendet, nicht nur in Jerusalem (Neh. 8, 8. 12.), sondern auch an verschiedenen Orten des Landes dazu befähigte Männer, zuerst vorzugsweise aus dem Priester- und Levitenstande (Mal. 2, 7. Hagg. 2, 12 ff.) lehrten und das Gesetz in's Leben einzuführen suchten. So entstanden da und dort als die ersten Pflanzschulen der Schriftgelehrsamkeit unter dem Volke, Synagogen, wie solche schon vorher unter den babylonischen Exulanten aufgekommen seyn sollen, in welchen theils an Festtagen und Sabbathen, theils am zweiten und fünften Tag der Woche, den zwei Markt- und Gerichtstagen auch gottesdienstliche Versammlungen gehalten wurden mit Gebet, Vorlesung und Erklärung des Gesetzes (s. den Art. „Synagogen"). Die ausgezeichnetsten unter diesen Synagogenlehrern oder geistlichen Volkslehrern wurden nicht nur mit der Zeit in das Obergericht zu Jerusalem (s. den Art. „Synedrium") gezogen, sondern bildeten auch mehr in freier Weise eine Körperschaft, eine Art theologisch-juridische Fakultät oder oberstes geistliches Raths-Collegium mit entscheidender Autorität in Gesetzesfragen, über die nach Stimmenmehrheit entschieden wurde, die sogenannte große Synagoge (s. den Art.), unter welchem Namen in späterer Zeit die hervorragendsten Schriftgelehrten, insbesondere die vornehmsten Lehrer der jerusalemitischen Synagoge (oder ein Ausschuß der Abgeordneten aller Synagogen? s. Jost a. a. O. I, 42 f. 271.) bis auf den Hohenpriester Simon den Gerechten (nach P. Aboth. 1, 2. משירי כנסת הגדולה) zusammengefaßt worden zu seyn scheinen. Mit Ausnahme Esra's und Zadok's zur Zeit des Nehemia (13, 13.) und des Simon sind uns keine סְפָרִים aus dieser Zeit dem Namen nach bekannt. Ueber die auffallende Erscheinung, daß die Schriftgelehrten dieser Zeit bei ihrer weitverzweigten Thätigkeit nicht nur keine schriftliche Denkmale hinterlassen haben, sondern daß auch die Namen der Einzelnen nicht überliefert worden sind, bemerkt Jost: „Fast möchte es nicht sehr gewagt erscheinen, anzunehmen, daß die Männer der großen Synagoge sich's zum Grundsatz gemacht haben, Nichts von ihren Erklärungen niederzuschreiben, um der heil. Schrift keine andere Schrift zur Seite zu setzen (worauf er Pred. 12, 12. bezieht), und um keinerlei Anspruch auf das Ansehen einer Persönlichkeit zu gründen und um keine Schulstreitigkeiten zu veranlassen. — Um der mündlichen Ueberlieferung keine Hindernisse zu bereiten und dem Ansehen der ächten Religionsschriften nicht nahe zu treten, enthielt sich der Gelehrtenstand Juda's jeder Schrift-

ſtellerei“ (Joſt a. a. O. S. 96. 364). Den Schriftgelehrten dieſer Periode verdankt ſeine Entſtehung das Midroſch, das Studium des Geſetzes (Bd. IX, 527) und als deſſen Ergebniß von ihnen aufgeſtellte und überlieferte geſetzliche Beſtimmungen, Entſcheidungen und Anordnungen (הלכות ſ. Bd. XII, 481), beſonders in Beziehung auf Cultus (Opferdienſt, Einkünfte und Ausgaben des Tempels, Zehnten, Reinheit und Unreinheit, Kalenderweſen, Feier des Purim, liturgiſche Gebete, T'phillin u. ſ. w.), doch auch in Beziehung auf's bürgerliche Leben, in welchem überdies in Folge der veränderten Landes- und Regierungs-Verhältniſſe, namentlich in Betreff des Beſitzes, des Rechtsverfahrens u. ſ. w., Manches, was nicht mehr nach dem Buchſtaben des Geſetzes feſtgehalten werden konnte, modificirt, accommodirt werden mußte (vgl. Jebam. 89, 6.). Eine Zuſammenſtellung ſolcher הלכות ſ. in Herzfeld II, 226 ff. Dieſe Satzungen wurden, da deren Urſprung ſich auf keine beſtimmten Perſönlichkeiten zurückführen läßt, zuſammengefaßt unter dem gemeinſamen Namen דִּבְרֵי סוֹפְרִים (auch דִּבְרֵי חֲכָמִים, זְקֵנִים griechiſch *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων*, Matth. 12, 5. 15, 3 ff. Mark. 7, 2 ff., *πατρικαὶ παραδόσεις* Gal. 1, 14.). Durch die Schriftgelehrten dieſer Periode muß wohl auch der Abſchluß der Sammlung*) der kanoniſchen Bücher des Alten Teſtam. zu Stande gekommen („ſie haben uns hinterlaſſen תּוֹרָה נְבִיאִים וּכְתוּבִים und zwar מדובקים כאחד“ Baba bathr. 13. b. 15. a. Bd. VII, 247 ff.) und der Anfang zur Fixirung der מָסוֹרָא, der kirchlich-recipirten Lesart des Bibeltextes gemacht worden ſeyn. So ſind die סוֹפְרִים die nachexiliſchen Träger der theokratiſchen Tradition, wie die נְבִיאִים in höherer lebendigerer Weiſe die vorexiliſchen Träger derſelben ſind (vgl. Aboth. 1, 1.). Jene freilich werden mehr und mehr nur die Träger und Knechte des tödtenden Buchſtabens, dieſe ſind Träger und Organe des lebendig machenden Geiſtes aus Gott. Wohl iſt im erſten סֵפֶר Eſra und den ihm zunächſt Stehenden noch Etwas vom Geiſt und der Kraft der alten Propheten, in einer Zeit, wo dagegen nicht ohne Grund der Name נָבִיא in einen gewiſſen Mißkredit kam (Neh. 6, 9—14. Sach. 13, 2.) und es iſt daher bezeichnend für die Mißachtung dieſes Namens, und die hohe Achtung, welche die Schriftgelehrten, als wären ſie die ächten Sprößlinge des Prophetismus, beanſpruchten, wenn in den Targumim נביא meiſt durch ספרא überſetzt wird. So lautet auch ein rabbiniſcher Spruch: חכם עדיף מנביא. Doch war es (vgl. 1 Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41.) andererſeits auch rabbiniſches Axiom, daß vom letzten Propheten Maleachi an der רוח הנבואה von Iſrael gewichen ſey. „Die Stelle ſchöpferiſcher Hervorbringung nahm jetzt die Auslegung ein, den נביאים בן erſetzte der תלמיד“ (Zunz a. a. O. S. 36). Nach dem Aufhören der Prophetie, dem Abſterben der altteſtam. Chochma und nach dem definitiven Abſchluß der Sammlung der kanoniſchen Bücher war die nächſte auf dieſe ſich beziehende Thätigkeit eine allerdings auch dem Willen Gottes gemäße, nämlich die allgemeine Verbreitung der Kenntniß der heil. Schriften, theils durch Vervielfältigung genauer Abſchriften, theils durch Vorleſen, früher bloß der Thorah, mit der Zeit auch anderer Bücher in den Synagogen, theils insbeſondere durch die nothwendige Verdolmetſchung**), Erklärung und praktiſche Anwendung derſelben, durch erläuternde Vorträge darüber nach dem Vorbild Eſra's (Neh. 8, 4 ff.). Eben aus der Anwendung des Geſetzes auf einzelne Fälle des kirchlichen und bürgerlichen Lebens entſtanden als erſte Schichte der Halachoth die דִּבְרֵי סוֹפְרִים, in Beziehung auf welche, ſofern ſie die ſchriftmäßige Begründung manchen Gebrauchs enthielten, auch auf Beſeitigung und Bekämpfung von Mißbräuchen, Mißverſtändniſſen und falſchen Interpretationen des Geſetzes abzweckten, der Talmud den paradoxen Satz aufſtellt, daß die Ausſprüche der Sopherim

*) R. N. Krochmal bezieht darauf Pred. 12, 11. בעלי אספות, Meiſter der Sammlung (nicht der Verſammlung).

**) Die Ueberſetzung in den unter dem Volk allgemein herrſchend gewordenen aramäiſchen Dialekt (תַּרְגֵם; wogegen מפרש, Neh. 8, 8. fälſchlich von jüd. und chriſtl. Gelehrten als Ueberſetzung in's Aram. erklärt wird. S. Geſenius, Geſch. der hebr. Spr. u. Schr. S. 45 f.).

wichtiger sehen als die Thorah (Sanh. hier. f. 30. u. ö. im bab. Talmud). Dieser und manche ähnliche Aussprüche im Talmud (M. Sanh. 10, 3: gravius peccatur circa verba Scribarum, quam verba legis. Berach. hier. f. 3, 2: amabiliora sunt verba Scribarum verbis scripturae. Targ. zu Ps. 84, 8.: sie gehen vom Tempel לבירת מדרש als dem Höheren u. s. w.) sind Belege zu Matth. 15, 1—9. Mark. 7, 8 ff., vgl. Carpzov. app. II. 120 ff. Die Bestrebungen dieser älteren Sopherim faßt P. Aboth 1, 1. in den Spruch zusammen: die Männer der großen Synagoge sagten drei Worte: הֱווּ מְתוּנִים בַּדִּין וְהַעֲמִידוּ תַלְמִידִים הַרְבֵּה וַעֲשׂוּ סְיָג לַתּוֹרָה, seyd bedächtig im Gericht, stellet viele Schüler auf und machet einen Zaun um das Gesetz. Von dem Glauben, daß jedes Wort, auch der einzelnste Buchstabe unmittelbare göttliche Eingebung sey, ausgehend, suchten sie nämlich für alles Auffällige, jeden scheinbaren Widerspruch, jede scheinbar unnöthige Wiederhalung, ungewöhnliche Wendung und dergl. einen tiefern Grund auf. So glaubten sie auch für manche erst später vor oder nach dem Exil aufgekammene Gebräuche den Ursprung und die Begründung in der Thorah suchen und überhaupt die Gränzen der Anwendungssphäre der mosaischen Vorschriften einerseits möglichst weit ausdehnen, andererseits möglichst genau bestimmen zu müssen. Das liegt in dem sopherischen dictum: Macht einen Zaun um das Gesetz. Wie die Anfänge der Halacha, so wurden auch die ersten Anfänge der Hagada (Amplification, freie Auslegung, neue, überraschende Anwendungen der Schrift, Erläuterung der Halacha durch Geschichte, Exempel, sinnreiche Sprüche, Gleichnisse*) u. s. w.) sowohl in den Synagogalvorträgen als in den Lehrstunden der בָּתֵּי הַמִּדְרָשׁ von diesen älteren Sapherim theils in Glossen zur Schrift, theils in selbstständigen zusammenhängenden Produkten ausgebildet (Sir. 39, 1—3, wo bereits das Wesen der Hagada deutlich karakterisirt ist. Schek. hier. 5, 1., vergl. Herzfeld II, 271). Einen Begriff von dem Wesen dieser älteren Hagada können uns nach manche zum Theil aus derselben geflossenen apokryphischen Stücke geben. Manches aus der apakryphischen und pseudepigraphischen Literatur des Alten Testam. gehört ganz in diese Kategorie (s. Bd. XII, 303. 317). In den hagadischen Vorträgen der Lehrhäuser entwickelte sich auch eine esaterische, philosophisch-theologische Schultradition über Weltschöpfung und Weltregierung, Angelalogie und Dämanologie, Schechina und Logaslehre, Christalogie und Eschatalagie, die Keime der Kabbala, eine Aftergestalt der alttestamentlichen Chochma (s. Bd. VII, 194 ff. Herzfeld II, 275—355. Jost I, 300 ff.). Neben dieser mehr esaterischen, gnostisch-dogmatischen ging eine mehr populär-ethische Richtung der Hagada her, von der besonders das Buch Sirach uns einen Begriff gibt.

Die Thätigkeit der Schriftgelehrten der Folgezeit richtete sich neben der Vervielfältigung genauer Abschriften der kanonischen Bücher, womit sich überall die Sorge für die Herstellung und Ueberlieferung der מִקְרָא, der orthodoxen Lesart, verband, vorzugsweise auf die treue Ueberlieferung der traditionell-gesetzlichen Bestimmungen an ihre Schüler in den Lehrhäusern (daher תַּנָּאִים von תנא = שנה repetere, repetentes genannt, ein Name, der übrigens bald in weiterem, bald in engerem Sinne gebraucht wird); ferner auf die weitere Begründung der lex oralis aus der lex scripta und auf die in die minutiöseste Haarspalterei und eine endlose Kasuistik sich verlaufende Weiterbildung dieser *παράδοσις* innerhalb der durch die דִּבְרֵי סוֹפְרִים einmal gezogenen geheiligten Schranken. An die Stelle der mehr in freier Weise die Schriftgelehrsamkeit cultivirenden Männer der älteren sopherischen Zeit traten nun von der Zeit des syrischen Drucks an die Schulen der Strenggesetzlichen (חֲסִידִים), deren Häupter unter den makkabäischen Fürsten nun auch den Vorsitz in dem nach alten Vorgängen neu eingerichteten hohen Rath bekamen, und die namentlich auf strenge Beobachtung der levitischen Ritual-

*) Auf die Hagada deutet auch das Wort des Herrn, wo er im Zusammenhange mit seinen Gleichnissen vom Reiche Gottes von dem Schriftgelehrten redet, der aus seinem Schatz Altes und Neues hervorträgt (Matth. 13, 52.).

und Reinigkeitsgeſetze hinwirkten. Dies iſt die *ἀκριβεστέρα ἐξήγησις* (Joſ. jüd. Kr. 2, 8. 14. Alt. 17, 2. 4.), um deren Willen Paulus die Phariſäer die *ἀκριβεστάτη αἵρεσις τῆς ἡμετέρας θρησκείας* heißt und ſagt, er ſey *κατ' ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου* unterrichtet worden (Apg. 22, 3. 26, 5.). Beſonders war man jetzt auch bemüht, den Urſprung von Einrichtungen und Gebräuchen, die vielleicht kaum einige Jahrhunderte alt waren und zu den דברים סופרים gehörten, in die älteſte Zeit zu ſetzen, theilweiſe ſchon in die patriarchaliſche Zeit (z. B. die Proſelytentaufe Bd. XII, 244), das Meiſte der mündlichen Tradition von Moſes her (הלכות למשה מסיני, תורה שבעל פה ſ. Herzfeld II, 226 ff.) zuzuſchreiben, die bürgerlichen Einrichtungen vorzugsweiſe von Joſua, die beſtehenden Synagogaleinrichtungen (Joſt a. a. O. I, 41) von Eſra herzuleiten u. ſ. w. So entſtand ein zweites, mündlich-überliefertes Geſetz (מִשְׁנָה, *δευτέρωσις* in der Sprache der Kirchenväter Epiph. hier. 13, 1. 15, 2.) neben dem geſchriebenen, der תורה שבכתב. In dieſer Periode, in welcher das Eindringen heidniſcher Anſchauung, Wiſſenſchaft und Lebensweiſe, zuerſt ſchon von dem alexandriniſchen Judenthum her, hernach beſonders in Folge der ſyriſchen Gewaltherrſchaft das Judenthum zu verunreinigen drohte, entſtanden auch verſchiedene, zu gegenſätzlichen Parteien ſich conſolidirende Anſichten darüber, wie das Geſetz am ſorgfältigſten falle und könne erfüllt und alles Fremdartige, demſelben Widerſprechende ausgeſchieden werden. Spuren dieſer auf ſtrenge Sonderung von allem Heidniſchen anſtrebenden Richtung zeigen ſich hier und da (ſchon ziemlich früh Tab. 1, 12.) in den Apokryphen. Beſonders in den Büchern der Makkabäer finden wir Andeutungen hierüber und die ſtrengſte Partei durch den Ehrennamen חֲסִידִים, *Ἀσιδαῖοι* (1 Makk. 1, 62. 2, 29. 42. 7, 12 ff. 2 Makk. 14, 6.) ausgezeichnet. Vergl. über ſie und die Entwicklung des Phariſäismus aus dieſer Richtung, ſowie über die parallele Entwicklung der ſadducäiſchen Richtung der Schriftgelehrſamkeit Bd. II, 637. XI, 501. XII, 475. XIII, 289 ff. und beſonders die Geſchichtswerke von Ewald IV, 313 ff. 342. 415 ff. Joſt I, 197 ff. Herzfeld II, 357 ff. 382 ff. 395. Der ohne Zweifel zu den Chaſidim gehörige (ſagenhafte) Schriftgelehrte Eleaſar beſiegelte in der makkabäiſchen Zeit ſeine Geſetzestreue mit dem Märtyrertode (ſ. 2 Makk. 6, 18. und das dem Joſeph. zugeſchriebene Buch de Maccab. s. de rationis imperio C. 5., vgl. Bd. III, 751. Herzfeld I, 237. II, 75). In der nächſtfolgenden Zeit ſind es beſonders die beiden Joſe — ben Joezer aus Zereda und ben Jochanan aus Jeruſalem, Schüler des Antigonus von Socho (um 190 v. Chr.), der ſelbſt noch Schüler Simon's des Gerechten geweſen ſeyn ſoll (P. Aboth 1, 1.), durch welche ſich die orthodoxe Tradition fortpflanzte, und von denen beſonders ſtrenge Ausſprüche über Sabbathfeier, Rein und Unrein, Verunreinigung durch Heiden u. ſ. w. (Schabb. 14, b. 15, a. Chagig. 16, a. 18, b., vgl. Matth. 15, 1 ff. Mark. 17, 3 ff. Joh. 18, 28.) überliefert ſind. Ueber zwei andere Schüler von jenem Antigonus, deren einer Gründer des Sadducäismus geweſen ſeyn ſoll, vgl. Bd. XIII, 296. Auch Joſe ben Joezer, Präſes des Synedriums, ſoll in der auf Anſtiften des Apoſtaten Alkimos, ſeines Schweſterſohns verhängten Verfolgung der Chaſidim (vergl. 2 Makk. 14.) den Märtyrertod am Kreuz erlitten haben. Dieſe beiden Joſe, durch ihre ſtrengen Anſichten über Abſonderung (פרש) von allem Unreinen und Gemeinen Vorläufer des Phariſäismus und Gründer des Bundes der חֲבֵרִים (ſ. Joſt I, 201 ff.) ſind das erſte Paar (זוג) jener fünf Schriftgelehrtenpaare oder Schulhäupterpaare, die als Träger der orthodoxen Tradition in den letzten Jahrhunderten vor Chriſto ſich auszeichneten. Ihnen folgten als Zeitgenoſſen des Johannes Hyrkanus zwiſchen 140 u. 110 v. Chr., Joſua b. Perechja und Nithai aus Arbela in Galiläa, in deren Lehrſätzen (P. Abath 1, 6. 7.) zuerſt der Gegenſatz gegen den Sadducäismus hervortritt. Dieſen folgten in der Zeit des Alexander Jannai und der Alexandra Simon ben Schetach, ein Heros des Phariſäismus, der zweimal den Einfluß der Sadducäer im Synedrium vernichtete, und Juda ben Tabbai, deren Sprüche (P. Aboth 1, 8. 9.) auf das Verdienſt hindeuten, das ſie ſich durch Wiederaufrichtung der in Verfall gerathenen Rechtspflege erwarben haben. Dann in der Zeit der letzten Makkabäer

und in den erſten Zeiten der Idumäer-Herrſchoft die beiden Praſelytenſöhne Schemoja (Sameas, Joſeph. Alt. 14, 9. 4.) und Abtolian (Pollio), die „beiden Graßen ihrer Zeit", deren Schulen van vielen außerpoläſtinenſiſchen, namentlich babyloniſchen Juden beſucht waren, während der einheimiſchen Schüler unter dem Druck der den Gelehrten feindſeligen Regierung immer wenigere wurden, ſa daß nach ihnen keine fähigen einheimiſchen Schulhäupter ſich fanden, weßhalb mit Beſeitigung der unfähigen Söhne Bethiros der Fremdling Hillel als Schulhaupt auftrot und mit ihm zuerſt Menahem, und als dieſer in Herodis Dienſte trat, Schammai. Ueber dieſes letzte der fünf סִיגוֹת, den ebenſa gelehrten und ſchorfſinnigen, als milden Rabbinenvater Hillel und ſeinen rigaraſen Rivalen Schammoi, Vorläufer der Zelotenportei (Grätz Geſchichte III, Nr. 23. und dagen Joſt I, 327 Anm.) — iſt Bd. VI, 96 ff. dos Nathwendigſte geſagt. Vgl. nach weiter Herzfeld II, 246—260 und die dort angeführten talmudiſchen Citote und Jaſt I, 125 f. 199 f. 236 ff. 250—270.

Von berühmten Schriftgelehrten zur Zeit Chriſti und der Apoſtel ſind außer dem Joh. 3. genonnten Nikodemus (ſ. Bd. X, 331 und Delitzſch, Zeitſchr. f. luth. Theol. 1854 S. 643) noch bekonnt Hillel's Sohn Siman und Enkel Gomoliel; ferner Jochanon ben Zacchai und Jonathan ben Uſiel, der Torgumiſt; ous Schammoi's Schule Baba ben Bata, Doſithai van Jethma und Zadok, erſterer eifriger Gegner des Herades (Jaſt I, 320 f.), letzterer einer der Aufwiegler bei der Schatzung des Quirinus (Joſeph. Alt. 18, 11.). Vam Beſtehen einer in beſonderem Anſehen ſtehenden Schriftgelehrten-Hachſchule zu Jeruſolem zur Zeit Chriſti zeugt Mark. 3, 22. 7, 1. Joh. 7, 15., auch Luk. 2, 46. Apg. 22, 3. Die Streitfrogen, welche hier und da einen Conflikt der Schriftgelehrten und Phariſäer mit Jeſu herbeiführten, über Eheſcheidung (Matth. 5, 31. 19, 3. Luk. 16, 15 u. ö.), Eid, Sabbathfeier, dos vornehmſte Gebot im Geſetz, die Lehrberechtigung u. ſ. w. — waren gerade auch diejenigen, welche in jener Zeit beſonders im Gegenſatz des בית הלל und בית שמאי die Schriftgelehrten beſchäftigten. Durch Hillel wor namentlich auch der Anfong gemacht warden zur Kloſſifikotian der Gebate im Geſetz (Bd. XII, 477). Beſanders ober war die Licenz zum Lehren, die Entſtehung verſchiedener Würdegrade im Stonde der Schriftgelehrten ein Gegenſtond, der damols den Schriftgelehrtenſtand beſchäftigte. Wenn ſchan früher der Stond der Schriftgelehrten als ein obgeſonderter (vgl. Jeſ. Sirach 38, 24 ff.) hervartritt, gegenüber dem עַם הָאָרֶץ, und ſelbſt den Prieſtern, mit denen zuſommen ſie ein עַם קָדוֹשׁ bildeten, ſich überordnend, indem dieſe als blaße, auf das Bedürfniß und den Dienſt des Heiligthums beſchränkte Liturgen ſich ſogar van ihnen belehren laſſen mußten, ſo iſt das noch mehr der Foll, ſeit die סְמִיכָה, *χειροθεσία*, die Ordinatian ader Promation der Schriftgelehrten mittelſt Handauflegung zu Geſetzeslehrern und Beiſitzern des Gerichts aufgekammen war, eben in der Zeit der סיגות (ſ. Bd. XII, 476). Die Licenz, ols Robbi oder Vallslehrer und die Möglichkeit, in der Synagage und im Synedrium eine amtliche Stellung einzunehmen und einem בֵּית מִדְרָשׁ vorzuſtehen, wurde nun davon obhängig, doß man durch die Schule berühmter Schriftgelehrten gegangen war und die סְמִיכָה erhalten hotte, woraus ſich donn weiterhin zur Zeit Jeſu verſchiedene Abſtufungen von Titeln oder akodemiſchen Graden (חָבֵר, Geſelle eines Rabbi, auch תַּלְמִיד חָכָם, רַבִּי, רַב, רַבָּן) und die van ihm gerügte Titelſucht der Schriftgelehrten (Matth. 23, 7. f. Lightf. h. h. z. d. St.) entwickelte. S. Carpz. app. ant. II, 137 sqq. 577 sqq. Buxtorf Lex. talm. F. 1498. Vitringa de syn. vet. III, 1. 15. Alting hist. prom. acad. ap. Hebr. opp. t. V. p. 247 sqq. Auf die bei der ſolennen סְמִיכוּת vargenommenen Ceremonieen der Stellung des Kandidoten ouf die כסא cathedra, die Uebergobe des Schlüſſels מפתח ols Symbal der Auslegung der Schrift beziehen ſich die Stellen Matth. 23, 2. Luk. 11, 52. In der That hatten ſie ſich auf den Stuhl Moſis geſetzt (*ἐκάθισαν*, dos Selbſterwählte bezeichnend). Man könnte ſie die Thealogen, Juriſten, Legislotaren, Palitiker, dos factotum der Juden nennen, hinter denen das alte levitiſche Prieſterthum mit ſeinem Tempeldienſt ſaweit in den Hintergrund tritt, als der ältere Aoran hinter

den jüngeren Mases. Und als nun endlich mit Zerſtörung des Tempels das Prieſterthum gänzlich dem Schriftgelehrtenthum den Platz räumte, da überragte nicht mehr blaß, wie der Talmud ſich ausdrückt, die Krone der Lehre die des Königthums nnd des Prieſterthums, ſondern ſie verſchlang ſie völlig. Mehr und mehr hatte ſich alle geiſtige Kraft des Volkes im Schriftgelehrtenſtande concentrirt. Er iſt die Seele des Judenthums geworden, die einflußreichſte geiſtige Macht im Volke, daſſelbe um ſo mehr innerlich mit dem gewaltigen Scepter ſeiner Satzungen beherrſchend und mit feſten Banden zuſammenhaltend, je mehr der Druck der Fremdherrſchaft auf Brechung ſeiner äußerlichen Macht, ſeiner politiſchen Bedeutung nnd nationalen Einheit hinarbeitet. Midraſch, Halacha und Hagada wird durch die Schriftgelehrten Centrum und Quelle aller höheren Beſtrebungen, aller geiſtigen Thätigkeit im Volke, alles Nationalgefühls, aller Nationalhaffnung, der Troſt, der das Volk in ſeinem Nationalunglück aufrecht erhält und über daſſelbe erhebt. Der Schriftgelehrte ſchuf dem Volke gleichſam ein neues geiſtiges, an keinen geographiſchen Raum gebundenes Vaterland, ein מַלְכוּת שָׁמַיִם. Aber das Himmelreich, in welchem Geſetz und Propheten erfüllt ſind, konnten ſie dem Volke nicht ſchaffen, vielmehr, wie ſie ſelbſt nicht hineinkamen, hinderten ſie das Volk hineinzukommen (Matth. 23, 13.); denn die Wirkung ihres סְיָג um das Geſetz, ihrer Halacha aber Miſchna war vielmehr ein *καταλύειν* nnd *καταργεῖν* des Geſetzes in einer *δικαιοσύνη ὑποκρισίας*, als ein *πληροῦν* und *ἱστάναι*, und ihre oft geiſtreich ſpielende, aber vam *συσχηματίζεσθαι* mit der heidniſchen Welt durchdrungene nnd bei allem Schein tiefſinniger Gnaſis doch für die *βάθη τοῦ θεοῦ* und den *σταυρὸς τοῦ χριστοῦ* (1 Kar. 1, 2.) blinde und daran ſich ärgernde Hagada war ebenfalls ſowohl nach ihrer exateriſch-moraliſchen als ihrer eſoteriſch-gnoſtiſchen Richtung vielmehr ein *καταλύειν* der Prapheten, ſawahl ihres ſtrafenden Ernſtes, als der troſtreichen, in Jeſu dem Gekreuzigten Ja und Amen gewardenen und in dem van Ihm geſtifteten Himmelreich erfüllten Weiſſagungen der Prophetie. — Die ſchan in den aben angeführten Ausſprüchen, der Schilderung der Thätigkeit Eſra's (Eſra 7, 10: הֵכִין לְבָבוֹ לִדְרֹשׁ אֶת־תּוֹרַת יְהוָה וְלַעֲשׂוֹת וּלְלַמֵּד בְּיִשְׂרָאֵל) und in dem Spruch: ſeyd bedächtig im Gericht u. ſ. w. angedeuteten drei Hauptſchanplätze der einflußreichen Wirkſamkeit der Schriftgelehrten ſind:

1) Das בֵּית דִּין, Richthaus, indem ſie als rechtsverſtändige Exegeten des Geſetzes nicht nur den ſie privatim Conſultirenden Rechtsbeiſtand leiſteten und als Schiedsrichter fungirten, z. B. in Familien- und Erbſchaftsangelegenheiten (Lnk. 12, 14., vgl. Joſt I, 126), ſandern namentlich als die experten Beiſitzer theils des hahen Synedriums (ſenatoriſche Schriftgelehrte), theils der Lakalſynedrien und Drei- aber Siebenmännergerichte eine entſcheidende Stimme und einflußreiche Stellung behaupteten (Weiteres ſiehe unter „Synedrium“). Wer in den hohen Rath aufgenammen ſeyn wollte, mußte Richter- und Rathsſtellen in den kleinern Synedrien anf dem Lande aber in Jeruſalem (wo deren zwei waren, am Eingang des Tempelbergs und am Eingang des Varhafes Sanh. 1, 6.) vorher durchlaufen haben. Daß das dreifache Präſidium des hahen Raths (der Präſes נשיא, der אב בית דין zur Rechten, der חכם א. ἐξ. zur Linken) nur van Schriftgelehrten verwaltet werden konnte, lag in der Natur der Sache. Vgl. Horaj. 3. Ketubh. 12. Friedlieb, Archäal. der Leidensgeſch. S. 12 ff. Doch fragt ſich, ab der hahe Rath in der Leidensgeſchichte ſchan in dieſer beſtimmten Weiſe arganiſirt war.

2) Das בֵּית הַמִּדְרָשׁ, Lehrhaus (auch בָּתֵּי מִדְרָשׁוֹת, יְשִׁיבוֹת aber מְתִיבוֹת, Buxt. lex. talmud. p. 969. Philo: *διδασκαλεῖα, φροντιστήρια*. Josephus: *ἀνδρῶνες*), Schnlen, Unterrichtsanſtalten, meiſt in den Synagogen, בָּתֵּי הַכְּנֶסֶת, aber in einem beſonderen Raume deſſelben Gebäudes, das zugleich nach Matth. 10, 17. Mark. 13, 9. Luk. 21, 12. Sanh. 1, 2. als בֵּית דִּין für die Gerichts-Verſammlungen gebraucht wurde. Vgl. Ketubh. hier. f. 53, 3. M. Schabb. f. 3, 1., wo ein aberer und ein unterer Ranm in den Synagagen unterſchieden wird, Carpzov. app. II. 315 sqq. Hier nnd da geben die Lehrer auch wahl in ihrem Hauſe Unterricht, worauf jedoch mit Unrecht van Einigen Joſe's ben Joezers Spruch (P. Aboth 1, 4.) bezagen wird: Dein Haus

ſey ein Sammelplatz der Weiſen. In Jerusalem dienten neben der geräumigen, auch zu Sitzungen des hohen Raths dienenden Quaderhalle, לִשְׁכַּת הַגָּזִית (Jost I, 145 f. 275, vergl. den Art. „Tempel") noch einige andere Zimmer in den Tempelvorhöfen (Sanh. 11, 2.) auch als Lehrhäuſer. Nicht nur Jünglinge (vom 16. oder 17. Jahr an, Baba bathra 21. a.), ſondern öfters ſelbſt verheirathete Männer wurden in dieſen Schulen unterrichtet und zu Rabbinern ausgebildet. So Paulus in der Schule des phariſäiſchen Rabbi Gamaliel (Apg. 5, 34 ff., ſ. Bd. IV, 656); den Judas Sapharäi und Matthias Margaliath nennt als lehrende Schriftgelehrte (*πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων*, auch helleniſirend *σοφισταί*) Joſeph. Alt. 17, 6. 2. Jüd. Kr. 1, 33. 2., wo er ihren Märtyrertod in den Flammen auf Befehl des ſterbenden Wütherichs Herodes erzählt. Aus ihrem Blut, ſagt Jost I, 328, ſind die Zelaten als eine beſondere Glaubensrichtung mit ſtarker Lebenskraft hervorgewachſen. Die Lehrer der Schriftgelehrſamkeit genoſſen beim ganzen Volke große Verehrung, die ſie oft wohl auch mit Anmaßung beanſpruchten (*φιλοῦσι πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς δείπνοις καὶ τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββί* Matth. 23, 5 f. Luk. 20, 2. 46.). L. Lenz de privil. literat. in gente Hebr. Viteb. 1700. J. G. Wagner de rever. magistro deb. ex Rabb. plac. Lips. 1741), lebten aber nicht ſowohl von den Gaben ihrer Schüler, als von dem Gewerbe, das ſie betreiben mußten, wie Rabbi Gamaliel III in P. Abath II, 2 ſagt: es iſt ſchön, mit dem Studium des Geſetzes ein landesübliches Geſchäft zu verbinden, weil die Beſchäftigung mit Beidem die Laſter verbannt; jedes Studium ohne Geſchäftsbetrieb iſt ohne Halt und zieht ſogar Sünde nach ſich (vgl. Bd. V, 516). Der große Hillel lebte vom Taglohn. Manche erheiratheten jedoch großes Vermögen, da es für eine Ehre galt, ſich mit berühmten Geſetzeslehrern zu verſchwägern. Ihr größter Ruhm aber beſtand darin, daß ſie eine große Anzahl von Schülern um ſich verſammelten. Die Schüler ſtanden (Meg. f. 21, 1. Succ. f. 49, 1), ſaßen auch in ſpäterer Zeit im Halbkreis *παρὰ τοὺς πόδας* des auf einem erhöhten Orte ſitzenden Lehrers (Apg. 22, 3., wozu Schöttgen h. hebr. P. Abath 1, 4: הוי מתאבק בעפר רגליהם und Ab. R. Nathan citirt: quo tempore vir doctus urbem ingreditur, noli dicere te illius opera non indigere, sed abi ad ipsum et cum ipso sede, non quidem in lecto neque sedili neque scamno, sed sede coram ipsa in terra etc. cf. Ligtfoot ad Lnc. 2, 46. Carpz. app. II, 146 sq.). Die Lehrart war mehr eine disputatoriſch-katechetiſche, wobei auch Zuhörer und Schüler mitunter den Lehrern Fragen vorlegten (Luk. 2, 46.), als eine akroamatiſche. Vgl. die von Lightf. h. h. p. 743 angeführten Beiſpiele. Auch erwirkten Schriftgelehrte, die zugleich Beiſitzer des Synedriums waren, ihren Schülern die Erlaubniß, den Sitzungen des hohen Raths beizuwohnen, damit ſie aus den dabei gelegentlich vorkommenden ſchriftgelehrten Erörterungen Nutzen ziehen und vorbereitet werden möchten, dereinſt ſelbſt in das Collegium einzutreten. M. Sanh. 2, 4: tres ordines candidatorum coram illis sedebant. Horum quisque suum servabat locum. Ueberdieß hielten die Lehrer unter ſich hier und da Conferenzen oder Disputationen, theils um ſich ſelbſt fortzubilden, theils um die ſolchen Disputationen zuhörenden Schüler zu fördern. Weil manche dieſer Schüler unbemittelt, auch Familienväter waren, ſo fielen mit einem Drittel des Zehntens, ſowie mit den heiligen Gaben, die nicht in den Tempel gebracht werden mußten, ſolche bedürftige חֲבֵרִים (Studioſen, Collegen) bedacht werden. Tosiph. Peah 4.

3) Den größten Einfluß aber auf das geſammte Volk konnten ſie üben durch ihre Wirkſamkeit in den Verſammlungshäuſern, Synagogen, den בָּתֵּי הַכְּנֶסֶת (auch בּ׳ ועד vgl. Vitringa de syn. vet.). Hier waren ſie es vorzugsweiſe, die den Vorſitz führten (Matth. 23, 6.) in den gottesdienſtlichen Gemeindeverſammlungen als *ἀρχισυνάγωγοι* (ראשי הקלח aber ר׳ הכנסת, auch גדולי הקהל, זקנים, ממונים על צבור Mark. 5, 22. Luc. 13, 14. Apg. 13, 15. 18, 8. 17., vielleicht auch *καθηγητὴς* Matth. 23, 8., vgl. Carpzov. II, 313) oder *πρόεδροι*, die das Geſetz vorlaſen, verdolmetſchten (Zunz

a. a. O. S. 8) erklärten, erbauliche Auslegungen*), Anwendungen und Betrachtungen hinzufügten (דָּרַשׁ, דְּרוּשׁ, griechisch *συζητεῖν, συζήτησις*, weil nicht einer allein redete) und freie Vorträge über den Text hielten (Apg. 15, 21. *κηρύσσειν*, הַגָּיד, daher הַגָּדָה, אגדא). Später, vielleicht erst seit dem makkabäischen Zeitalter (Zunz a. a. O. S. 3 ff.) kamen zu der Thorahvorlesung auch prophetische Abschnitte, Luk. 4, 16 ff. Beten, Vorlesen, Dolmetschen, Auslegen u. s. w. versahen in der Regel verschiedene Personen, die שליח צבור, מתורגמן, דרשן, חכם, בעל המדרש u. s. w. hießen. Vergl. Zunz S. 328 ff. J. B. Carpzov. introd. in theol. jud. 10, 9., und die Artt. „Synagogen", „Thorahlesen"). Auch fehlten in der Regel die Schriftgelehrten nicht bei der Feier fröhlicher (Joh. 2, 1.) und trauriger Familienereignisse, wo sie die Segnungen und Tröstungen, ברכות ונחמות, redeten, bei Mahlzeiten, wo sie das Wort führten, weil es zur frommen Sitte gehörte, Tischgespräche über die Thorah zu halten (P. Aboth 3, 3., vgl. Matth. 23, 6.). Solche Gelegenheiten (Matth. 9, 10. Luk. 14, 1.) und die Versammlungen in den Synagogen und Lehrhäusern namentlich benutzten die Schriftgelehrten zu öffentlichen Kundgebungen ihrer Feindschaft und Opposition gegen Jesum. Lange genug hatten sie da und dort ihm vergeblich aufgelauert und alle möglichen Fallen gelegt (Matth. 9, 3. 12, 38. 22, 35. Luk. 5, 30. 6, 7. 10, 25. 11, 54. 15, 2. 20, 19 ff.), bis sie endlich ihren Zweck in seiner Verurtheilung und Hinrichtung (Matth. 26, 57. 27, 41.) zu ihrem großen Triumph erreicht hatten. Der tiefere Grund ihres Conflikts mit Jesu liegt im innern Wesen und Karakter des Rabbinismus, wie derselbe sich schon in den Schriftgelehrten seiner Zeit in seinen wesentlichen Grundzügen (vgl. Bd. XII, 472 f.) ausgebildet hatte. Wie hätten sie, denen in ihrer Sattheit über ihrer herrlichen Schriftgelehrsamkeit und vollkommenen Gesetzesgerechtigkeit das Bedürfniß eines von Gott uns zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung gemachten Messias fast ganz entschwunden war, die schon im Gesetz die verheißene Inkarnation Gottes erfüllt sahen und durch's Studium desselben die Seligkeit erlangen zu können glaubten**), und denen die Messiashoffnung zur Erwartung eines Erlösers im äußerlichsten Sinne des Wortes zusammengeschrumpft war, — wie hätten sie es vermocht, für den in Demuths- und Knechtsgeberden unter ihnen wandelnden Rabbi aus Galiläa, dem nur das verfluchte, im Gesetz unwissende עם הארץ nachlief (Joh. 7, 49. 52., vgl. P. Ab. 2, 5.), all' ihre Ehre, Weisheit und Gerechtigkeit, all' ihre hochmüthigen und fleischlichen Erwartungen hinzugeben. Die Wahrheit aus seinem Munde mußte ihnen unerträglich seyn und sie zum giftigsten Hasse aufstacheln, und so wurde erfüllt, was geschrieben steht im Propheten Jesajas 29, 10—14. und 33, 18 (סֹפְרִים LXX. *γραμματικοί*, nach Andern eine militärische Charge, wie Jer. 52, 25), vgl. 1 Kor. 1, 19 ff., wo ge-

*) Eine Auslegung nach unseren Begriffen war freilich die Exegese der Schriftgelehrten nicht, weder in den Gemeindeversammlungen, noch im Lehrhaus, sondern nur eine Anlehnung an die Schrift, eine sehr erfinderische, meist aber in sich unwahre und höchst gezwungene Entwicklung der Beweise für ihre Halachoth oder *δευτερώσεις* aus dem Buchstaben der Schrift. Das Entscheidende war die Reception von den Männern der Ueberlieferungskette, die Berufung auf anerkannte Autoritäten. Doch stellten sie bestimmte hermeneutische Grundsätze (מִדּוֹת) auf, indem sie unterschieden 1) den ursprünglichen Sinn des Autors מַשְׁמַע, sensus simplex, innatus a) פְּשָׁט, sofern der Autor selbst sein Wort eigentlich genommen wissen will; b) סוֹד, sofern er einen figürlichen Sinn bezweckt. 2) Den abgeleiteten Sinn, sensus illatus, a) die mit Berücksichtigung des ursprünglichen Sinns gemachte Anwendung der Schrift auf die Gegenwart, דְּרוּשׁ; b) willkürliche Anwendung ohne Rücksicht auf den ursprüngtichen Sinn des Autors, רְמִיזָה, d. h. das Angedeutete, das Band, wodurch meist die Hagada an's Schriftwort geknüpft erscheint. Vergl. Wachner, ant. hebr. I. p. 358 sqq. Hirschfeld, Geist der halach. Exeg. S. 114 ff. Ueber die hermeneut. Grundsätze Hillel's s. Bd. XII. 447.

**) Baruch 3. 37. 4, 1: *μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη. Αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα. Πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτὴν εἰς ζωὴν* etc. Vgl. Joh. 5, 39. (*ἐρευνᾶν* = דָּרַשׁ) u. P. Aboth: קְנֵה לוֹ דִבְרֵי תוֹרָה קְנֵה לוֹ חַיֵּי עוֹלָם הַבָּא.

mäß der allegoriſchen Anwendung der jeſajaniſchen Stelle nach 2 Kor. 10, 14 f. ὁ durch γραμματεύς und שֹׁפֵט LXX. συμβουλεύοντες durch συζητής = דרשן wiedergegeben iſt. Vergl. über die St. Carpzov. app. II, 119 f. Zenas, der als Glied der erſten Chriſtengemeinde (Tit. 4, 13.) noch den Beinamen νομικός trägt, iſt wohl eben durch dieſen Beinamen als eine ſeltene Ausnahme von 1 Kor. 1, 23. 26. bezeichnet.

Literatur: Th. Chr. Lilienthal de νομικοῖς juris utriusque ap. Hebr. doctorib. priv. Hal. 1740. — Seb. Schmidt, diss. de cathedra Mosis. Matth. 23, 2. Jen. 1712. — M. Chladenius dissert. de Pharis. et Scribis in cath. sedent. Vit. 1718. — Heideggor, exerc. bibl. VIII. — Carpzov. app. ant. I, 15 sqq. II, 126 sqq. — Vitringa de synag. vetere l. V, C. 10. III, I. C. 5. — Dann die Schriften von Joſt, Geſch. d. Judenth. u. ſ. Sekten I, 90 ff. 120 ff. 168 ff. 197. 310. 362 ff. — Herzfeld, Geſch. des Volkes Iſrael I, 25 ff. II, 129 ff. 264 ff. 606. Ewald, Geſch. IV—VII Bd. — Reuß und Steinſchneider in den Artt. „Judenthum und jüd. Lit. in der Erſch- und Gruber'ſchen Encyklop. Winer s. v. Schriftgelehrte im RWB. — Hirſchfeld, Geiſt der talm. Ausl. der Bibel I. halach. Exeg. Berl. 1840. II. hagad. Exeg. 1847. — Zunz, die gottesd. Vorträge der Juden. — Keil, Archäologie §. 132 ff. — De Wette, §. 273 ff. — Intereſſant iſt die Vergleichung der Darſtellungsweiſe des Apoſtel Paulus mit der rabbiniſchen in Biesenthal, epistola Pauli ad. Rom. cum rabbin. comm. 2. a. 1855. Leyrer.

Schleiermacher. Die Bedeutung dieſes Mannes, die perſönliche wie die wiſſenſchaftliche, iſt ſo groß, daß ſie in dem nachſtehenden Artikel nur ſummariſch und unter beſtändiger Rückſichtnahme auf den nächſten Zweck dieſes Werkes zur Anſchauung gebracht werden kann. Von Schleiermacher hat die Philoſophie und Philologie, die Pädagogik und Politik und die deutſche Literaturgeſchichte zu reden und zu rühmen. An dieſem Orte redet die Theologie, und ſie darf ſich freuen, daß ſie unter ihren Vertretern in dieſem Jahrhundert Keinem eine höhere Stelle einzuräumen hat als demjenigen, der zugleich der Ueberſetzer des Plato, der ſcharfſinnige Forſcher über Heraklit und Ariſtoteles, der glückliche Bearbeiter der Dialektik und Pſychologie geweſen iſt; ſie darf an ſeinem wie früher an Herder's Beiſpiel nachweiſen, daß der Beruf eines Predigers und theologiſchen Lehrers Kraft genug beſitzt, um auch einen ſo reich begabten Geiſt, dem viele andere Gebiete der Erkenntniß offen ſtanden, für immer an ſich zu feſſeln. Dieſe Vorbemerkung glauben wir ſowohl der Sache wie auch der Perſon ſchuldig zu ſeyn, während wir uns in der folgenden Karakteriſtik meiſt auf das engere religiöſe und theologiſche Gebiet ſeiner Wirkſamkeit beſchränken werden.

Schleiermacher's Leben ſteht noch im lebendigen Andenken der älteren Zeitgenoſſen. In Einzelnheiten ſowie nach der Seite der innern Entwicklung iſt es neuerlich durch die Briefſammlung: „Aus Schleiermacher's Leben", Berlin 1858, 2 Bde., theilweiſe auch ſchon früher durch den von mir edirten Briefwechſel mit J. Chr. Gaß, Berlin 1852, ſoweit aufgehellt worden, daß Jeder in den Stand geſetzt wird, das Bild dieſer Perſönlichkeit aus deren unmittelbarſten Zeugniſſen ſich ſelbſt zuſammenzufügen, und wir müſſen namentlich die erſtgenannte Sammlung den ſchönſten Denkmalen dieſer Art zur Seite ſtellen. Für das erſte Stadium iſt die zuerſt von Lommatzſch in Niedner's Zeitſchrift (1851 S. 435) mitgetheilte, im 26. Lebensjahre niedergeſchriebene Selbſtbiographie von Wichtigkeit.

Friedrich Daniel Ernſt Schleiermacher war der Sohn eines reformirten ſchleſiſchen Feldpredigers und wurde am 21. November 1768 zu Breslau auf der Taſchenſtraße geboren. Seine Aeltern begaben ſich ſpäter nach Pleß und nach der Kolonie Anhalt, brachten aber den körperlich ſchwachen Knaben, deſſen bisherige Erziehung die Mutter, geb. Stubenrauch, mit Verſtand und Frömmigkeit geleitet hatte, 1783 in die Erziehungsanſtalt der Brüdergemeinde zu Niesky in der Oberlauſitz und nach zwei Jahren in das Gymnaſium zu Barby. So wurde Schleiermacher ein Zögling der

Herrnhuter, er entwickelte ſich im Schoaße eines religiöſen Glaubens, der ihn entweder beſtimmen und beherrſchen oder auf ſich ſelbſt verweiſen und zur Bildung eigner Anſichten nöthigen mußte. Seine Gedanken reichten ſchon damals weit wie ſeine Studien, er verfiel auf quälende Zweifel beſonders über die Genugthuung Chriſti und die ewigen Strafen, und bald entfernte er ſich ſo ſehr von dem überlieferten Syſtem, daß die Oberen aufmerkſam wurden. Aber alle Bekehrungsverſuche hatten nur den Erfolg, ihn geiſtig herabzuſtimmen und der Hoffnung auf eine Anſtellung innerhalb der Gemeinde zu berauben. Noch ſchmerzlicher war die Entzweiung mit ſeinem Vater. Er ſelbſt geſtand dieſem in einer brieflichen Herzensergießung (Aus Schleiermacher's Leben I, S. 44 ff.), daß er den Vorgeſetzten ſeine veränderten Anſichten dargelegt: er könne nicht glauben, daß „derjenige ewiger wahrer Gott war, der ſich ſelbſt nur den Menſchenſohn nannte", und daß ſein „Tod eine ſtellvertretende Genugthuung war, weil er es ſelbſt nie ausdrücklich geſagt hat, und weil er nicht glauben könne, daß ſie nöthig geweſen." Er fügt hinzu, „der tiefe durchdringende Schmerz, den er bei dem Schreiben empfinde, hindere ihn, dem Vater die Geſchichte ſeiner Seele und alle ſtarken Gründe für ſeine Meinungen umſtändlich zu erzählen." Der Vater antwortet: „O Du unverſtändiger Sohn, wer hat Dich bezaubert, daß Du der Wahrheit nicht gehorcheſt? welchem Jeſus Chriſtus vor die Augen gemalt war, der nun von Dir gekreuzigt wird." Die Vorhaltungen waren fruchtlos. Dieſe und die folgenden Briefe, in welchen der Vater nach den dringendſten Ermahnungen doch ruhiger wird und zu dem ernſten, aufrichtigen und hochbegabten Jüngling neues Vertrauen ſchöpft, dieſer aber mit der kindlichſten Pietät doch ein ſtilles Beharren bei dem Rechte eigener Ueberzeugung verbindet, bis Beide ſich wieder geiſtig und ſelbſt religiös näher treten und zuletzt verſöhnen, — dieſe Briefe gewinnen beiden Theilen unſere größte Achtung und Liebe und werden in den Gedenkblättern der neueſten Religionsgeſchichte unvergeſſen bleiben. Der Sohn, nachdem ſeine Stellung in der Gemeinde unhaltbar geworden, gab den geiſtlichen Beruf nicht auf, wünſchte aber als Studirender der Theologie nach Halle überzuſiedeln und ſetzte dieſe Abſicht durch. Wir dürfen ſagen, daß die beſtimmten Glaubens*ſätze*, von denen er damals ſchied, nicht wieder die ſeinigen geworden ſind, während in ſeiner ſpäteren Glaubens*richtung* allerdings eine Verwandtſchaft mit dem Aufgegebenen wieder erſcheinen ſollte, ſowie er auch ſtets mit Anhänglichkeit nach der alten Heimath der Brüdergemeinde zurückblickte und durch ſeine Schweſter Charlotte mit ihr in dauernder Verbindung blieb. In Halle lebte er im Hauſe ſeines Oheims, des Profeſſors der Theologie, Stubenrauch, nicht als pünktlicher Collegienbeſucher, ſondern mit der Freiheit eines ſelbſtſtändigen ſich fühlenden Talents ſeine Bahn verfolgend. Er arbeitete mit Leidenſchaft und ſtoßweiſe. Er hörte Semler, ſtudirte mit großem Eifer Wolf's, Kant's, Jakobi's Schriften und übte ſich außerdem in neueren Sprachen und der Mathematik, wozu er vom Vater angehalten wurde. Höchſt merkwürdig iſt ſein Bekenntniß aus dieſer Zeit (a. a. O. I, S. 82. 83): „Ich glaube nicht, daß ich es jemals bis zu einem völlig ausgebildeten Syſtem bringen werde, ſo daß ich alle Fragen, die man aufwerfen kann, entſcheidend und im Zuſammenhange mit aller meiner übrigen Erkenntniß würde beantworten können: aber ich habe von jeher geglaubt, daß das Prüfen und Unterſuchen, das geduldige Abhören aller Zeugen und aller Parteien das einzige Mittel ſey, endlich zu einem hinlänglichen Gebiet von Gewißheit und von allen Dingen zu einer feſten Gränze zwiſchen dem zu gelangen, worüber man nothwendig Partie nehmen muß —, und zwiſchen dem, was man ohne Nachtheil ſeiner Ruhe und Glückſeligkeit unentſchieden laſſen kann." In dieſen Worten des *Jünglings* ſpricht der Geiſt des *Mannes*. Denn vollkommene Abgeſchloſſenheit des Wiſſens oder der Anſicht iſt auch ſpäter nicht ſein Ziel geweſen, wohl aber hat er mit ebenſo viel kritiſcher Umſicht als raſtloſer Energie nach jenem hinreichenden Maß der Gewißheit und nach der Erkenntniß über die Gränzen des Wißbaren getrachtet. Von Halle abgegangen wurde Schleiermacher 1790 nach beſtandenem theologiſchen Examen und auf Verwendung des Hofpredigers Sack Hauslehrer bei dem

Grafen Dohna-Schlobitten in Preußen, aus welcher Stellung er in Folge eines Conflikts freiwillig wieder ausschied. Die Verbindung mit dem Vater erlitt keine weitere Störung, sondern wurde nur inniger und fester. Wenn er damals predigte, so geschah es mitunter schon ohne vorherige Aufzeichnung, aber nach einer „entsetzlich genauen" Disposition. Von kurzer Dauer waren seine ersten öffentlichen Beschäftigungen, als Mitglied des Gedike'schen Seminars und Lehrer am Kornmesser'schen Waisenhause in Berlin (1793) und als Vikar bei dem Prediger Schumann in Landsberg an der Warthe (1794), bis er 1796 als Charitéprediger nach Berlin berufen wurde. Von nun an nahm sein geistiges Leben einen bedeutenden Aufschwung. Während er seine wissenschaftlichen und besonders seine philosophischen Studien mit Eifer fortsetzte, sah er sich durch Freunde, wie Gustav von Brinkmann, Scharnharst, Alexander Dohna, durch Frauen wie Henriette Herz und Dorathea Veit in die geistig angeregtesten Kreise der Berliner Geselligkeit hineingezogen. Kunst, Literatur und moderne Bildung erschlossen sich ihm allseitig, und an der Hand Friedrichs von Schlegel, seines vertrauten Genossen, tauchte er sich in den Geist der Romantik. Es ist bekannt und es konnte kaum ausbleiben, daß dadurch die sittliche Klarheit seines Bewußtseyns eine Weile getrübt wurde. Das beweisen die „Vertrauten Briefe über Schlegel's Lucinde" (1801), welche, obgleich vortrefflich geschrieben und von sittlicher Tiefe zeugend, doch ihren Ursprung nicht verläugnen als ein schöner Commentar zu einem schlechten Text. In denselben Zusammenhang gehört seine ernste, jahrelang gepflegte und erst 1805 gänzlich aufgegebene Neigung zu Eleonore Grunow, der kinderlosen Gattin eines Berliner Geistlichen; doch mag es für uns genügen, über diesen einzigen Schatten und zugleich tiefen Schmerz und bittern Kampf seines Lebens auf die neuerlich (Aus Schleiermacher's Leben I, S. 146. 147 und die folgenden Briefe) gegebenen Aufklärungen zu verweisen. Wer sein Gemüthsleben kennen will, wird in den Briefen an die Schwester Charlotte, an Henr. Herz (vgl. das Büchlein von Fürst, Berl. 1851), an den Freund Ehrenfr. v. Willich, Prediger auf Rügen, willkommenen Aufschluß finden. Uebrigens verlor Schleiermacher seine höheren Lebenszwecke auch damals nie aus den Augen; daher antwortete er dem Hofprediger Sack, als ihn dieser wegen seines Umganges und der mit den Pflichten eines Geistlichen nicht wohl verträglichen Studien des Spinoza zur Rede setzte, mit männlicher Ruhe und Entschiedenheit und lehnte den Namen eines Spinozisten ab (vgl. Stud. u. Krit. 1850 S. 150—163). Mitten unter diesen Anregungen eines reizvollen Verkehrs und einer vielumfassenden wissenschaftlichen Beschäftigung haben wir sein Inneres stetig und selbstbewußt fortschreitend und an dem Keime des tiefreligiösen Selbstgefühls erstarkend zu denken. Diese Sammlung und Aufsparung der Kraft bis zum Zeitpunkt der Reife bildet einen Karakterzug in seiner Entwicklung. Daraus erklärt es sich, daß Schleiermacher nach so geringer literarischer Vorübung, — denn nur kleinere Aufsätze und die Uebersetzung der Blair'schen und Fawcet'schen Predigten waren vorangegangen, — mit Einem Schlage und in solcher Vollendung als Schriftsteller der Nation auftreten konnte, wie es in den „Reden über die Religion" (1799) und in den „Monologen" (1800) geschehen ist. Die Reden, in welchen er dem Geiste, der ihn umgab, nicht huldigt, sondern mit Kühnheit entgegentritt, hatten die nächsten Freunde entstehen sehen. Auch erschienen damals einige anonyme Briefe (Werke V, S. 1), in denen ein öffentlicher Antrag, den Juden den Uebertritt zum Christenthum durch möglichste Ignorirung der religiösen Unterschiede zu erleichtern, mit spitzen Bemerkungen von ihm zurückgewiesen wurde. Daß Schleiermacher's Aufenthalt in Berlin damals nicht länger dauerte, war ein Glück für ihn. Durch seine Entfernung löste sich die Freundschaft mit Schlegel, aus der jedoch die Fragmente für das Athenäum und das Projekt der Uebersetzung des Plato hervorgegangen waren; er rettete aus dieser auf die Länge hemmenden Verbindung seine sittlich-protestantische Natur, wie er aus der Zucht der Brüdergemeinde seine religiöse Geistesfreiheit gerettet hatte. In Stolpe, wohin Schleiermacher 1802 als Hofprediger sich versetzen ließ, verblieb er zwei arbeitsvolle Jahre; hier reifte der deutsche Plato, auch erschien 1803 das

erſte Werk in ſtreng philoſophiſcher Form, die „Kritik aller bisherigen Sittenlehre“. Doch folgen wir ihm ſogleich nach Halle, wo er 1804 der theologiſchen Fakultät als Extraordinarius zugeſellt wurde. Der Uebergang in eine theologiſche Profeſſur hatte gerade für Schleiermacher manche Schwierigkeit, denn wie er mit ſeiner Theologie noch nicht auf's Reine gekommen, ſo fehlte es ihm auch nach eigenem Geſtändniß an der nöthigen Fachgelehrſamkeit. Nur ſo bedeutende Lehrgaben, wie ſie ihm einwohnten, konnten dieſen Mangel ausgleichen, weshalb er denn neben Steffens, der ſich ihm innig anſchloß, bald die Aufmerkſamkeit der ſtudirenden Jugend auf ſich zog. Er las nach ſelbſtſtändigem Plan und in abweichender Art Exegeſe des Neuen Teſtaments, außerdem Ethik und Dogmatik; auch recenſirte er zuweilen als *πεπλοποίος*, predigte häufig und ſtellte den dortigen Univerſitätsgottesdienſt wieder her. Doch erregten ſeine Schriften und Vorträge ſchon damals ſehr entgegengeſetzte Urtheile, bald Atheismus und Spinozismus, bald Pietismus wollte man in ihnen entdeckt haben. Auch war es natürlich, daß ein ſo eigenthümlich gearteter Geiſt zu der dortigen theologiſchen Fakultät, in die er zuletzt als Ordinarius eintrat, kein enges Verhältniß gewann; nur mit Niemeyer und Vater befreundete er ſich einigermaßen, Knapp und Nöſſelt ſtanden ihm fern. In dieſe Periode fällt die „Weihnachtsfeier“ (1806) und die Schrift über den Timotheus (1807). Nachdem durch die Auflöſung der Univerſität Halle die dortige Thätigkeit abgebrochen worden, folgten mehrere für Schleiermacher ſehr glückliche Ereigniſſe. Im Herbſt 1807 nach Berlin zurückgekehrt, wurde er bald darauf Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und verheirathete ſich gleichzeitig (1808) mit Henriette geb. von Mühlenfels, der Wittwe ſeines frühverſtorbenen Freundes von Willich. Da nun die 1810 geſtiftete Univerſität ihn ſogleich in die Zahl der ordentlichen Lehrer der Theologie aufnahm, da er außerdem in der wiſſenſchaftlichen Sektion des Miniſteriums des Innern mehrere Jahre beſchäftigt, dann aber 1814 Mitglied und Sekretär der Akademie der Wiſſenſchaften wurde: ſo waren jetzt Haus und Amt gegründet und ein höchſt bedeutender und mehrſeitiger Beruf ſichergeſtellt. Welche Verdienſte ſich Schleiermacher um die Gründung der Univerſität Berlin erworben, liegt uns eben jetzt in genauer Zuſammenſtellung aller Umſtände des Unternehmens vor Augen (ſ. Rud. Köpke, Die Gründung der Königl. Friedrich-Wilhelms-Univerſität in Berlin, Berl. 1860). Er war Einer der kräftigſten Förderer, er hatte in der Denkſchrift: „Gelegentliche Gedanken über Univerſitäten im Deutſchen Sinn“ (Berl. 1808) für die Sache Muth gemacht und die weſentlichen Formen und höchſten Zwecke einer deutſchen Hochſchule in liberaler Auffaſſung, aber ſehr abweichend von Fichte erläutert. Ebenſo gehörte er dann neben Wolf und Fichte zu denen, welche die Regierung von vornherein für die neue Lehranſtalt in's Auge faßte, um ſo mehr, da er gleich nach ſeinem Eintritt in Berlin öffentliche philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen zu halten begonnen. Er wurde daher der erſte theologiſche Decan; von ſeiner Hand ſind die Gutachten über Einrichtung der theologiſchen Fakultät und über Ertheilung akademiſcher Würden abgefaßt (Köpke S. 211. 221); ihm fiel die Leitung des akademiſchen Gottesdienſtes zu. Nehmen wir hinzu, daß er jetzt (1810) zugleich ſeine Theologie in ſyſtematiſchen Grundlinien dem Publikum vorlegen konnte: ſo war hiermit die erſte unruhige Hälfte ſeines Lebens abgeſchloſſen und eine Bahn eröffnet, auf welcher die zweite in ſteigender Kraftentwicklung fortſchreiten ſollte. Aus dem frommen Propheten der Religion iſt ein poſitiver Theologe geworden, der zu den umgebenden Parteien eine eigenthümliche Stellung einnimmt. Wir glauben, daß in ſeiner religiöſen Denkart kein Bruch, ſondern nur ein Uebergang ſtattgefunden hat, und dieſer wurde theils durch das Predigtamt erleichtert, welches Schleiermacher faſt auf allen Stadien ſeines Lebens begleitete und den Grundton ſeiner Frömmigkeit ſtets wirkſam erhielt, nicht weniger aber durch die Stärke ſeiner Individualität, welche ihn in den Stand ſetzte, auch bei veränderter Anſicht ſich ſelber treu zu bleiben und Nichts von der eigenſten Richtung ſeines Geiſtes preiszugeben. Denn Schleiermacher iſt in hohem Grade univerſell und individuell, eindringend und aneignend zugleich; er

konnte nicht eindringen, ohne aus ſich ſelber zu geſtalten und jedem aufgenommenen Stoff den Stempel ſeiner individuellen und ſubjektiven Aneignung aufzuprägen. Ueberall begleitete ihn dieſe von Innen heraus geſtaltende Denkkraft, ſie bewahrte ihn bei der Vielſeitigkeit ſeiner Intereſſen vor Zerſtreuung auf entlegene Gebiete, und damit iſt ſchon geſagt, daß ihm das rein gelehrte und hiſtoriſch forſchende Arbeiten weniger zuſagen konnte. — Doch es iſt nöthig, daß wir auf die einzelnen Zweige ſeiner Wirkſamkeit noch einen Blick werfen. Um mit dem Politiſchen zu beginnen: ſo erlebte Schleiermacher die ſchweren Zeiten der preußiſchen und deutſchen Erniedrigung und Erhebung und zeigte ſich beiden Epochen gewachſen. Um ſich Preußen nicht zu entziehen, lehnte er Berufungen, wie nach Würzburg und Bremen ab, und widerſtand in Halle der Willkühr des neuen Regiments. Unter den Stimmen der Muthigen, welche den großen Kampf vorausſagten, aus dem Deutſchland als der Kern von Europa in erneuerter Geſtalt hervorgehen müſſe, und die durch frommes Vertrauen auf eine glückliche Zukunft ſich über das Elend der Gegenwart zu erheben ſuchten, iſt auch die ſeinige vielfach laut geworden (vergl. G. Baur's Karakteriſtik, Stud. u. Krit. 1859 S. 779). Patriotiſche Zwecke führten ihn 1808 nach Königsberg und 1811 durch Schleſien; dafür mußte er ſich als unruhiger Kopf und Anhänger der Stein'ſchen Ideen eine Vorladung und Rüge des Marſchall Davouſt gefallen laſſen. Vor Allem aber mochte er von dem ſchönen Vorrecht des Predigers Gebrauch, denn ſeine Konzelreden aus den Jahren 1807 und 1808 waren voll von Hinweiſungen auf die öffentliche Noth, von Ermahnungen zur Ergebung in das verhängte Leiden, aber auch zum rechten Gebrauch der Trübſal und zur Erhebung über falſche Furcht. In der berühmten Predigt nach Abſchluß des Tilſiter Friedens ſprach er von dem heilſamen Roth des Apoſtels, zu haben als hätten wir nicht, indem er die Zuhörer geradezu auf den Ruf zum Kampfe für Alles, was uns werth ſey, ſelbſt für die heilige Sache der Gewiſſensfreiheit und des Glaubens vorbereitete (Köpke a. a. O. S. 59. 60). Er hat gethan, was ſeines Amtes war. Als nachher die Dinge ſich wendeten, als die vernichtende Kritik gegen Schmalz (1815) ſeine freiere politiſche Stellung offenbarte, hat er mit dem geſammten Freundeskreiſe, dem er angehörte, die Folgen der eintretenden Reaktion, wenn auch nur durch Verdacht und Mißgunſt, empfinden müſſen.

An die politiſche Verwicklung knüpfte ſich bald auch die kirchliche, aber wir müßten weit ausholen, wenn wir genau erzählen wollten, wie ſich Schleiermacher zu dieſen Zwiſtigkeiten verhielt. Amt und Gewiſſen nöthigten ihn zur Theilnahme, die er aber nur in wichtigeren Fällen geübt hat. Die ſchon 1803 geknüpfte treue Freundſchaft mit J. Chr. Gaß, damals Profeſſor und Mitglied des Conſiſtoriums in Breslau, erwies ſich in dieſen Zeiten für beide Theile fruchtbar; ihre kirchlichen Beſtrebungen waren dieſelben, und der Gang der Dinge bot zu vertrauter Mittheilung und Berathung regelmäßige Veranlaſſung. Bekanntlich iſt die kirchliche Bewegung von den Verſuchen, der Kirche eine repräſentative Verfaſſung zu geben, ausgegangen, — Verſuche, welche nur zu bald in Verfall geriethen, während die innerlich mit ihnen zuſammenhängende Union von der Kirchenregierung aufrecht erhalten, die neue Agende aber unter den langwierigſten Verhandlungen nach königlichem Willen durchgeſetzt wurde. Wie Schleiermacher die Union grundſätzlich ſchützen und vertreten mußte: ſo iſt er auch, eine ſelbſtſtändige Haltung der Kirche wünſchend, der Synodalſache beigetreten, hat dagegen der Einführung der neuen Agende einen erſt ſpät nachlaſſenden Widerſtand entgegengeſetzt. Er begrüßte die Arbeiten der ſogenannten liturgiſchen Commiſſion mit einem „Glückwünſchungsſchreiben“ (Werke V, S. 157), das durch ſein ironiſches Lob nicht heilſam, ſondern abkühlend und lähmend auf die folgenden Schritte gewirkt hat. Er tadelte offen den 1817 erlaſſenen „Entwurf einer Synodalordnung“, weil er die verheißenen Synoden auf ein Minimum des Rechts und der Wirkſamkeit herabſetze (Werke V, S. 217), und war ſelbſt ein bekannter Theilnehmer der Berliner Provinzialſynode von 1819, ohne jedoch allen dort geſtellten Anträgen beizuſtimmen. Sein Verhältniß zur Union

kam ſchon in den Gutachten von 1803 (Werke V, S. 41) und nachher in der 1817 bei Gelegenheit der erſten gemeinſchaftlichen Abendmahlsfeier edirten Abhandlung (Werke V, S. 295) zu Tage, in welcher ausgeführt wird, daß die Unterſchiede der kirchlichen Meinungen und Gebräuche nicht mehr von der Bedeutung ſeyen, um eine Trennung zu begründen. Die hier gemeinte Union iſt weder Auslöſchung der Differenzen, noch äußerliche Friedensſtiftung unter den Bekenntniſſen, ſondern geiſtige und wiſſenſchaftliche Erhebung zu einem gemeinſchaftlichen höherer Einheit zuführenden Wachsthum. Das Verhältniß zu den Bekenntnißſchriften aber beſtimmt ſich nach dem Aufſatz im Reformationsalmanach von 1819 (Werke V, S. 423) dahin, daß deren nach Außen gerichtete Auktorität fortbeſtehen, ihre innere geſetzliche Norm aber aufhören oder doch ſehr beſchränkt werden muß, wenn nicht dem Beſten in der Theologie der Untergang drohen und der Verband mit der wiſſenſchaftlichen Zeitbildung abgebrochen werden ſoll. Denn davon war er überzeugt, daß der Theologie nicht beſchieden ſey, einer „Aushungerung von aller Wiſſenſchaft, die dann nothwendig die Fahne des Unglaubens aufſtecken muß“, entgegenzugehen, und der „Knoten der Geſchichte dürfe“, wie er an Lücke ſchreibt, „nicht ſo auseinander gehen, daß das Chriſtenthum mit der Barbarei und die Wiſſenſchaft mit dem Unglauben“ gemeinſchaftliche Sache macht. In dem Agendenſtreit finden wir ihn als Einen der eilf Geiſtlichen Berlin's, die ſich zu einem gemeinſamen Proteſt an das Miniſterium Altenſtein vereinigten. Er erörterte als pacificus sincerus in der Schrift: „Ueber das liturgiſche Recht des Landesherrn“ (Werke V, S. 477) den Satz, daß dieſes Recht urſprünglich aus der Gemeinde ſtamme, von dem Landesherrn alſo nur als ein übertragenes und unter der Bedingung ausgeübt werden dürfe, daß derſelbe den Weg eines freien Einvernehmens und billiger Mitwirkung von Seiten der Kirche innehalte. Nicht minder unverhohlen lautete ſeine Kritik in dem „Geſpräch zweier ſelbſtüberlegender Chriſten“ (Werke V, S. 537), woſelbſt der Verfaſſer darauf anſpielt, daß im Falle eines unlösbaren Conflikts die Rückkehr in die alte Heimath der Brüdergemeinde für ihn übrig bleiben würde. Wir bemerken dazu, daß er ſich bei Gelegenheit ſelbſt noch einen Herrnhuter nennen konnte, obwohl von einer „höheren Ordnung“ (aus Schleiermacher's Leben II, S. 326). Deſſenungeachtet hat auch dieſer Widerſpruch mit Nachgiebigkeit und zuletzt mit einer abgleich modificirten Annahme der neuen Liturgie geendet. Die Ungunſt, der ſich der Verfaſſer ſolcher Kritiken auf's Neue ausſetzte, iſt zuletzt wieder der ehrenvollen Anerkennung von Seiten des Königs gewichen. Von wiſſenſchaftlicher Art waren einige andere Fehden. Die Harmſiſchen Theſen hatten bei Dr. Ammon, der ſie meiſt als alte Wahrheiten pries („Bittere Arznei für die Glaubensſchwäche der Zeit“, Dresden 1817), unerwartete Anerkennung gefunden; über dieſen Widerſpruch mit ſeiner bisherigen Glaubensrichtung wurde er von Schleiermacher in dem „Sendſchreiben“ von 1818 und der „Erwiederung auf Ammon's Antwort“ höchſt empfindlich zur Rede geſetzt, und Schleiermacher verhehlte nicht, daß er ſelber jene Theſen als verfehlte Erneuerung einer nicht mehr haltbaren Orthodoxie betrachten müſſe (Werke V, S. 327). Der Eindruck dieſer Zurechtweiſung war bedeutend (vgl. Briefwechſel mit Gaß, S. 144). Weit ſpäter fällt das Sendſchreiben an die Herren Dr. v. Cölln und Schulz (1831, ſ. ebendaſ. S. 226). In dieſem wendet ſich der Verfaſſer nach der anderen Seite, er ſucht die von jenen Männern geäußerte Beſorgniß einer erneuerten Symbolverpflichtung innerhalb des akademiſchen Unterrichts zu beſeitigen, indem er ſeinerſeits den Namen eines Rationaliſten ablehnt. Vergleichen wir dieſe beiden öffentlichen Verwahrungen: ſo ergibt ſich die mittlere Stellung des Schriftſtellers zwiſchen den genannten Parteien. Dies Alles zuſammengenommen hat Schleiermacher ziemlich häufige Gelegenheit gehabt, in Einzelfragen polemiſch oder apologetiſch das Wort zu nehmen; fortdauernde Theilnahme an den Parteikämpfen lag nicht im Weſen ſeiner Perſönlichkeit noch ſeines Standpunkts. Der Karakter der erwähnten Streitſchriften iſt der einer gelaſſenen und leidenſchaftsloſen Schärfe, nicht ſelten einer feinen oder ſcholkhaften Ironie. Man hat ſo oft etwas Weibliches in dieſem Manne

finden wollen. Wenn zarter Sinn und ſchonende Behutſamkeit in der Behandlung ſchwieriger Verhältniſſe dieſen Namen verdienen: ſo lagen in ſeiner Natur allerdings weibliche Eigenſchaften; ſein Karakter aber wird durch männliche Ruhe, Stetigkeit und nachhaltige Kraft bezeichnet, ſowie auch ſeine Sprache eine gleichmäßige Herrſchaft des Gedankens beweiſt und mit weichlicher Zerfloſſenheit nichts gemein hat (vgl. Baur a. a. O. S. 561). — Wir kommen auf den engeren und wichtigſten Berufskreis. Daß das bedeutendſte Werk, die Glaubenslehre, erſt ſpät und nach dem 50. Lebensjahre veröffentlicht wurde, haben wir uns wieder aus der Enthaltſamkeit des Verfaſſers, welcher den Zeitpunkt der Reife abwarten wollte, zu erklären. Von dieſer und andern Hauptarbeiten abgeſehen, hat Schleiermacher in den Jahren 1818—1822 mit de Wette und Lücke die „theologiſche Zeitſchrift" herausgegeben, welche dadurch Bedeutung gewann, daß ſie, die gewöhnlichen Unterſchiede des Rationalismus und Supranaturalismus überſchreitend, einen allgemeineren Standpunkt religiöſer und wiſſenſchaftlicher Gediegenheit repräſentirte. Bei der Gründung der „theologiſchen Studien und Kritiken" (1828) ſtand er zwar nicht mit an der Spitze; aber es waren doch ſeine Beiträge, welche deren erſte Bände beſonders auszeichneten und ihren Geiſt beſtimmten. Mit dieſen wiſſenſchaftlichen Arbeiten verband ſich die Herausgabe zahlreicher Predigten, die theils ſelbſtſtändig erſchienen, theils dem Magazin von Schuderoff und Röhr einverleibt wurden; ferner die Fortſetzung des Plato bis zum „Staat"; ferner eine Anzahl philoſophiſcher Abhandlungen, zu welchen die Mitgliedſchaft bei der Akademie der Wiſſenſchaften Veranlaſſung gab. Mit dieſer ſchriftſtelleriſchen Fruchtbarkeit, die übrigens weit hinter Schleiermacher's Wünſchen zurückblieb, mußte die mündliche Lehrthätigkeit Schritt halten. Gerade in unſern Tagen hat die Univerſität Berlin davon Zeugniß abgelegt, daß ſie neben Fichte, Savigny und Hegel nicht weniger Schleiermacher den großen Aufſchwung ihrer erſten Decennien verdanke, und ebenſo werden theologiſche Fakultäten ſelten eine ſolche Blüthe darſtellen, wie ſie damals durch de Wette, Schleiermacher, Neander und Marheineke hervorgebracht warden iſt. Längere Zeit hat Schleiermacher den eigentlichen Mittelpunkt der Fakultät gebildet, und von ihm ging ein mehrſeitiger Einfluß aus, ein vertiefender auf de Wette, ein bildender auf Neander, welcher Letztere aus dieſer collegialiſchen Verbindung großen Gewinn für ſeine Anſchauungen des religiöſen Lebens und Geiſtes davongetragen hat. Nur Marheineke ſtellte ſich ſeinem Collegen abgeſchloſſen und mit einiger Herbigkeit, die von dieſem nicht in gleichem Grade erwiedert wurde, gegenüber. Der Unterſchied der philoſophiſchen Schule und der theologiſchen Eigenthümlichkeit bewirkte hier einen beträchtlichen Abſtand, ſo daß Schleiermacher auch mit Hegel nicht zu einem freien Meinungsaustauſch gelangt iſt, von ſeiner Schule aber ſagen konnte, es ſey wohl ziemlich ſicher, daß ſie niemals „an's Bret kommen" werde (Briefwechſel mit Gaß, S. 227). Sehr vertraulich war dagegen die Beziehung zu andern Collegen, zu Buttmann, Böckh, Heindorf, Bekker, Lachmann u. A., und lebhaft die Theilnahme an den gelehrten Geſellſchaften dieſer Männer; auch der freundſchaftliche Umgang mit Steffens iſt trotz der ſtarken Meinungsverſchiedenheit des Letzteren ſeit ſeinem Uebergang nach Berlin niemals abgebrochen worden. Ein anderer Theil des geſelligen Lebens war durch die Freundſchaft mit ſeinem Verleger G. Reimer und durch die Wohnung in deſſen Hauſe bedingt. Von Schleiermacher's Verhältniß zu den Studirenden iſt Beides geſagt warden, bald daß er ſie liebevoll aufgenommen, bald daß er dem perſönlichen Umgang durch vornehme Strenge ſeines Betragens vorgebeugt habe. Und Beides hat gewiß im Einzelnen ſtattgefunden, auch war die Zahl derer, die als vertrautere Schüler bei ihm Eingang fanden, nicht gering; im Ganzen aber hat er ſich dem Verkehr und den Fragen und Anliegen der Studirenden niemals wie Neander hingegeben. Die Liebe und Verehrung alſo, die er gleichwohl genoß und die ſich alljährlich an ſeinem Geburtstage ausſprach, war am wenigſten durch Leichtigkeit des perſönlichen Entgegenkommens erworben oder erhöht. Aehnliches dürfen wir über ſeine Lehrvorträge bemerken. Auch auf dem Katheder hat er ſich ſeinem Publikum nicht anbequemt, ſondern

gefordert, daß es ihm und dem ſtrengen Zuſammenhange ſeiner Vorträge folgen lerne, was ſelbſt den Fähigeren nicht ohne Schwierigkeit und längere Uebung gelang. Und wenn ich ohne perſönliche Erfahrung urtheilen darf: ſo war es nicht der Inhalt für ſich, ſondern in Verbindung mit der reizvollen, geiſtesbildenden Form und dem lebendigen Eindruck der darin ausgeprägten Perſönlichkeit, was ſeine Vorträge zu dem gemacht hat, was ſie ohne Zweifel geweſen ſind. Schleiermacher war ein ächter Docent, weil er kein redendes Buch ſeyn wollte, er faßte ſeine Aufgabe in engere Gränzen, um ſie deſto vollkommener zu löſen. Statt mit dem gewöhnlichen Material der Lehrbücher hauszuhalten, verlegte er alle Kraft auf dasjenige, worin gleichſam eine Disciplin ſich nach ihrer eigenſten Methode und unter der täglichen Mühwaltung des Lehrers ſelber beſtimmt und entfaltet, und dieſes Verfahren ließ ſich in ſyſtematiſchen Vorträgen, in denen häufig auch Schleiermacher's eigene Lehrbücher zum Grunde gelegt wurden, am beſten durchführen. Der Umfang ſeiner Collegien war beträchtlich, er las täglich mit Ausnahme des Sonnabends 2—3 Stunden, und zwar Exegeſe des N. T., Einleitung und Hermeneutik, Ethik und Dogmatik und praktiſche Theologie, einmal auch kirchliche Statiſtik und Kirchengeſchichte, ungerechnet die regelmäßig wiederkehrenden philoſophiſchen Vorleſungen über Pſychologie, Dialektik, philoſophiſche Ethik und Politik. Am Sonnabend wurde dann der „Zettel gemacht"; denn von der kurzen oder längeren Meditation, aus welcher die nächſte Predigt hervorgehen ſollte, kamen nur wenige Zeilen zu Papiere (vgl. Baur a. a. O. S. 615). Es geſchah häufig, daß ſich Schleiermacher zum Zweck dieſer Vorbereitung von der Geſellſchaft, die ihn gerade umgab, auf eine halbe Stunde zurückzog oder nachdenklich an's Fenſter trat. Seine Wirkſamkeit als Kanzelredner iſt allbekannt und unbeſtritten. Gewiß haben frühere oder ſpätere Prediger Berlins, um von andern Hauptſtädten zu ſchweigen, denſelben oder größeren Zulauf gehabt; ſeltener iſt dieſelbe Regelmäßigkeit des Kirchenbeſuchs und zumal der Frühpredigt, noch ſeltener die tiefe und innige Anhänglichkeit, welche jene Gemeinde mit ihrem Prediger verband. Und es war eine Gemeinde, welche aus verſchiedenen Ständen und Lebensaltern allmählich geſammelt, durch eine gewiſſe Gleichſtimmigkeit des Sinnes auch bei abweichenden Anſichten verbunden wurde. Die Dreifaltigkeitskirche wurde zu einer theuern Verſammlungsſtätte für Lehrer und Schüler, Männer und Frauen, und was ſie dorthin zog, war die geiſtige Anziehungskraft des Predigers, die andächtige Luſt, ſeinen oft viel verſchlungenen, aber ſtets mit erhebender Ausſicht endenden Gedankenwegen zu folgen, die ſanfte Gewalt chriſtlicher Erkenntniß und der mit ihr gegebene ſittlich vertiefende Einfluß auf die geſammte Lebensanſicht. Es lag in der Natur dieſer Predigten, daß ſie zum Nachſchreiben lockten, und aus ſolchen Nachſchriften, die von Schleiermacher dann durchgeſehen und ergänzt wurden, iſt ein großer Theil der gedruckten hervorgegangen. Nehmen wir nun noch den Confirmandenunterricht und die unvermeidlichen akademiſchen und kirchlichen Nebengeſchäfte hinzu: ſo entſteht die Frage, wie dieſer Mann unter einem ſolchen Gedränge vielartiger Arbeiten mit Zeit und Kraft haushalten habe. Es war ſeine Rüſtigkeit, die ihm dabei zu Statten kam. Sein Körper war ſchwach und von Jugend an manchen Beſchwerden unterworfen; aber er hatte ihn zu raſcher Beweglichkeit gewöhnt, und wie er — eine allerdings weibliche Eigenſchaft — Schmerzen ohne Murren ertragen, ja durch Arbeiten vergeſſen machen konnte, ſo erklärte er, überhaupt zum Krankſeyn keine Zeit haben zu wollen, und der Erfolg ſegnete dieſen Willen. Bei jeder Arbeit war er ganz, ging aber auch leicht von Einem auf's Andere über, und die vieljährige Uebung ſteigerte dieſe Fähigkeit dergeſtalt, daß er z. B. vor dem Confirmandenunterricht ſo lange mit Schreiben fortfahren konnte, bis er alle Schüler um ſich verſammelt ſah. In früheren Lebensjahren hat er oft die Nacht zum Tage gemacht, in ſpäteren die löbliche Gewohnheit des Frühaufſtehens feſtgehalten. Die häufige Geſelligkeit erfriſchte, ſtatt zu ermüden; dazu kam das Stärkungsmittel größerer Reiſen durch Deutſchland bis Tyrol, nach Kopenhagen und Schweden, und kleinerer nach Schleſien und Pommern. In Geſellſchaft war er nicht immer ge-

sprächig: kannte es aber in hohem Grade seyn, und manche seiner gelegentlichen Bemerkungen sind nebst Witzwarten, Charaden, Anekdoten durch die Tradition der Freundschaft bis heute fortgepflanzt worden. Der zweite Band der genannten Briefsammlung bewegt sich mehr im engeren Familienkreise, doch versagen wir uns ungern, nach Einzelnes herauszuheben, z. B. seine Antwort auf einen Correspondenzartikel des Messager des chambres, welcher ihn in pamphaften Ausdrücken als den Großen und den Volksfreund bezeichnet hatte (Aus Schleiermacher's Leben II, S. 415, waselbst auch ein Brief an den König nach Verleihung des rothen Adlerordens 1831), aber literarische Urtheile über Göthe und Jean Paul. Die veränderten Zeitverhältnisse betrachtete er mit Aufmerksamkeit, und schon in dem Briefe an Jacobi, welcher sein Verhältniß zur Philosophie aufklären soll, bemerkt er über die „jetzige Rückkehr zum Buchstaben im Christenthum“: „Eine Zeit trägt die Schuld der andern, weiß sie aber selten anders zu lösen als durch eine neue Schuld“ (II, S. 343). Vergleicht man die späteren Briefe mit den früheren: so wird man die Geistesfrische dieser letzteren und die Freude am Thun und Schaffen auch in jenen wiederfinden, so daß er sich wieder mit Heiterkeit zu fassen wußte, wenn ihm einmal ein kleinlautes Bekenntniß des Altwerdens entschlüpft war. In diese Zeit (1829) fällt auch seine Theilnahme an der Ausarbeitung des neuen Berliner Gesangbuchs; er war nicht nur Einer der Redaktoren, welche bei der Bearbeitung des Liedertextes sehr strenge, vielleicht allzu strenge Grundsätze der Correktheit befolgten, sondern rechtfertigte auch in dem Sendschreiben an Bischof Dr. Ritschl (Werke V, S. 627) das eingeschlagene Verfahren. Schleiermacher's Familienleben war ein ungetrübt glückliches; nur der Tod des einzigen Sohnes Nathanael, welchem er jedoch selbst die Grabrede zu halten die Fassung besaß, traf ihn als ein überaus hartes Geschick; seitdem ging Alles langsamer und wurde schwerer. Doch hat er alle Aemter bis zuletzt verwalten können, wenngleich er von manchen literarischen Vorsätzen in der Stille Abschied nehmen mußte und es beklagte, nicht außer der Dogmatik von einigen andern Disciplinen wenigstens kürzere Entwürfe mittheilen zu können. Den früh ausgesprochenen Lebenswunsch, recht bei voller Besinnung zu sterben, hat ihm Gott gnädig gewährt. Er wurde zu Anfang Februar 1834 von einer Lungenentzündung befallen, welche schon nach wenigen Tagen eine gefährliche Wendung nahm. Er starb am 12. Februar nach dem Genusse des heiligen Abendmahls, mit welcher christlichen Ergebung und Geistesklarheit, darüber wie über seine letzten Worte besitzen wir den besten Bericht von der Hand seiner Gattin (vgl. am Schluß der Autobiographie a. a. O.). Unter der allgemeinsten Trauer wurde er auf dem Halle'schen Kirchhofe beigesetzt, und die von Steffens, Strauß und Marheineke gehaltenen Gedächtniß- und Grabreden sind durch den Druck bekannt geworden. Der literarische Nachlaß kam nach dem Willen des Verewigten in die Hände seines treuen Schülers und Freundes Jonas, welcher mit Zuhülfenahme von Handschriften der Studirenden denselben theils selber für den Druck bearbeitet, theils andern kundigen Händen anvertraut hat.

Auf diese Karakteristik der Persönlichkeit und des Lebensganges lassen wir nun eine übersichtliche Darstellung der Leistungen Schleiermachers, soweit sie unser Gebiet betreffen, folgen und schließen uns dabei an die in Berlin seit 1834 erschienene Gesammtausgabe der Werke an. Die schriftstellerische Thätigkeit des Mannes zerfällt, wie schon anderwärts zu zeigen versucht worden, in drei Stadien, die freilich der Zeit nach nicht streng sondern sind. Das erste ist das grundlegende der Religionsphilosophie und Ethik; es stellt die Geistesrichtung und den religiösen Ausgangspunkt des Schriftstellers in's Licht. Das zweite umfaßt die speciell theologischen und kritischen Beiträge, dient also dazu, ihm innerhalb der gelehrten Theologie seine Stellung zu sichern. Das dritte endlich weist auf das erste zurück und führt zu einer systematischen Gestaltung der Glaubenslehre als dem wichtigsten Resultat aller vorangegangene Arbeiten. Der Leser muß in jede dieser Perioden kurz eingeführt werden.

I. Die „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Ver-

ächtern“ (zuerſt 1800, Guſtav von Brinkmann gewidmet, Werke, zur Theologie 1) ſtehen in unſerer Reihenfolge nothwendig voran. Sie gehören zu denjenigen Erzeugniſſen, in denen der deutſche Geiſt aus der Erſchlaffung und Nüchternheit, in die er herabgeſunken, ſich kräftig zu erheben ſuchte; ſie waren ein tief ergreifendes Wort zu ſeiner Zeit. Die deutſche Bildung fuhr fort, ſich an alle Richtungen der Wiſſenſchaft und Kunſt anzuſchließen, nur den Verband mit der Religion drohte ſie als unvereinbar mit dem eigenen Weſen preiszugeben oder den Unmündigen zu überlaſſen. In dieſen tiefen Bruch des geiſtigen Lebens wirft ſich der Redner; er ſpricht mit herrlicher Zuverſicht, indem er ſich kühn in die Reihe derer ſtellt, denen das Prieſterthum des Höchſten anvertraut iſt und welche den ſchlafenden Keim der beſſeren Menſchheit zu wecken und die faſt verſchütteten Pforten zu dem Geheimniß des Selbſtbewußtſeyns zu öffnen berufen ſind. Der Gegenſatz von Frömmigkeit und Bildung, ruft er den Verächtern zu, iſt erlogen, und Ihr bringt ihn willkürlich hervor, indem ihr beide nur in ihrer Unwahrheit kennen und auf einander beziehen wollt. Was Ihr hochhaltet, iſt nur eine enge Schulweisheit, was Ihr ſo zuverſichtlich verachtet, nur das dürftige und unter Euern Händen entſtellte Abbild der Religion. Es iſt die Sünde der Gebildeten, daß ſie die Religion bald zu einem Gängelbande der bürgerlichen Ordnung, bald zu einem bloßen Werkzeug und Antrieb der Moral, bald zu einem trivialen Ausdruck der Naturbetrachtung herabgewürdigt oder eine Sammlung oberflächlicher philoſophiſch-moraliſcher Gemeinplätze aus ihr gemacht haben; ſie haben ſie bald dieſem, bald jenem angehängt, ſtatt ihr inneres Weſen zu ehren und ſtatt eine eigene Provinz des menſchlichen Gemüths ihr zuzuerkennen. Zurück alſo von dieſen trüben Nebenflüſſen zur Quelle! Es iſt nicht ſchwer, dem Redner bis in dieſe ſubjektive Geburtsſtätte der Religion zu folgen. Jedes lebendige Bewußtſeyn weiſt Momente nach, die weder dem Erkennen noch dem Handeln angehörend, über jede Scheidung hinausliegen, wo der Einzelne ſein beſonderes Daſeyn von dem Ganzen und Allgemeinen ergriffen findet, ehe er ſich aus dieſer geheimnißvollen Berührung wieder zu einem einſeitig beſtimmten Verhältniß zurückzuziehen genöthigt iſt. Tief unter ihm fließt der Strom eines unendlichen Lebens, und doch muß er ſich in daſſelbe eintauchen. Jeder Menſch gehört als bewußtes Glied dem Univerſum, er wird von demſelben innerlich bewegt, und erſt nachdem dies geſchehen iſt, vermag er in einer gewiſſen Richtung erkennend die Dinge in ſich aufzunehmen oder handelnd auf ſie zu wirken. Und dieſes tiefſte und unmittelbarſte Erregtwerden des Bewußtſeyns zieht ſich wie eine Empfängniß des Ewigen durch alles Leben hindurch. Es iſt, wie geſagt, nicht ſchwer, dem Verfaſſer bis in die Tiefe zu folgen, ungleich ſchwieriger aber, mit dem Gefundenen emporzukommen und noch am hellen Tageslichte die leiſe: Grundzüge der Religion wiederzuerkennen und feſtzuhalten. Religion iſt Sinn, Geſchmack, Gefühl des Univerſums, in dieſem Unendlichen haben wir unſere eigene Beſtimmung der Unſterblichkeit, in ihm finden und fühlen wir Gott ſelbſt dann, wenn wir Anſtand nehmen, den Begriff des höchſten Weſens in die Schranken einer menſchlich vorſtellbaren Perſönlichkeit zu bannen. Es gilt daher eine Bekehrung, und der Begeiſterte will ſeine Hörer zur Theilnahme an ſeiner eigenen Anſchauung nöthigen. Sie müſſen kennen, daß auch ſie wider Willen Religion haben, daß dieſe Religion in ſich ſelbſt nicht allein nothwendig *wahr* iſt, ſondern auch Allem, was ſich weiter aus ihr entwickelt, ihre Wahrheit mittheilt. Iſt das unſichtbare Paradies der Religion wiedergefunden, dann erſt werden die Wege, die ſie zu ihrer Geſtaltung eingeſchlagen, und die Mittel, deren ſie bedarf, um als ein beſtimmter Gedankeninhalt erwogen und angeeignet zuwerden, auf's Neue Licht gewinnen. Ihr denket bei der Religion immer nur an Lehren, Begriffe und Syſteme; wohl, nur vergeſſet die Grundſtimmung der Frömmigkeit nicht, welche ihnen allein Daſeyn und Nahrung gibt. Ihr wendet Euch von allen Erſcheinungen einer myſtiſchen Ueberſchwänglichkeit vornehm ab; ſo erkennet auch an, daß Ihr ſelbſt die Verbildung des religiöſen Lebens verſchuldet habt und daß der Zug nach dem Uebernatürlichen der Frömmigkeit unentbehrlich iſt, zumal wenn ſie in dieſer Hülle Schutz

ſucht gegen die kalte und Alles verflachende Luft der Verſtändigkeit. Ihr geſtattet einen andächtigen Naturgenuß; ſo bedenket wenigſtens, daß die Natur nur durch den immer gleichen Eindruck und die unendliche Wiederkehr ihrer innern Harmonieen andächtig und erhebend wirkt, nicht dadurch, daß ſie mechaniſch zerlegt, zweckmäßig beurtheilt oder nach ihren Größenverhältniſſen gemeſſen wird. Vor Allem aber fraget die Geſchichte der Menſchheit, ob ſie ohne den Glauben an die Macht der Religion verſtanden werden kann; auch die Menſchheit iſt ein Univerſum, durch die Fülle ihrer Zeugniſſe zieht ſich bei allem Wechſel doch ein tiefer Einklang und ſicherer Grundton, und von der Wanderung durch die Reihe ihrer religiöſen Erſcheinungen kehrt das fromme Gefühl gebildeter in das eigene Ich zurück. Aus Allem ergibt ſich die Frage an die Verächter: Habt Ihr in dieſem Weſen der Frömmigkeit Etwas gefunden, was Eurer und der höchſten menſchlichen Bildung unwürdig wäre? — Die drei erſten Reden ſind der Darſtellung des Weſens der Religion gewidmet, die beiden letzten beſchäftigen ſich mit deren hiſtoriſcher Wirklichkeit. Darauf liegt ein ſtarker rhetoriſcher Nachdruck, daß der Redner mit aller Kraft das religiöſe Gefühl ſeinem Publikum einzuflößen ſucht, während er ſelber eingeſteht, daß es ſich gar nicht übertragen und einimpfen laſſe. Alle Religion iſt nothwendig geſellig, je urſprünglicher ſie ſich ſelbſt beſitzt, deſto mehr will ſie durch Austauſch ihres Inhalts gewiß werden; Töne und Worte müſſen ſich vermählen, um den Reichthum ihrer geiſtigen Erregungen Allen fühlbar zu machen. Der gefühlte Inhalt bedarf der Deutung, der Erklärung. Der Sinn iſt gemeinſam, ungleich die Auffaſſung, ungleich die Fähigkeit der Darlegung. Daher verträgt ſich die unbeſchränkte Allgemeinheit des religiöſen Sinnes doch mit mancherlei Abſtufungen und innerhalb des weiteſten Umfangs finden ſich engere Wechſelbeziehungen; die Gemeinſchaft nimmt gewiſſe Unterſchiede des Zuſtandes und der Verrichtung in ſich auf und darf ſelbſt das Hervortreten eines Prieſterthums nicht ſcheuen, ſobald dieſer Abſtand nur in der lebendigen Verbindung der Frommen wieder ausgeglichen wird. So geſtaltet ſich die Kirche von ſelbſt; um die thätige Erſcheinung der Religion zu ſeyn, muß ſie ſich frei organiſiren, Neugeborene aufnehmen, Lehrlinge heranziehen und ſelbſt kleinere Genoſſenſchaften geſtatten, wenn ſie ſich nur einem größeren Ganzen nach einfügen laſſen. Dieſe Wirkſamkeit der Kirche iſt wohlberechtigt und bleibt es unbeſchadet der Verderbniſſe, welche ſich durch Hierarchie und klerikaliſche Engherzigkeit, wie durch falſche Bevormundung des Staats an alle ihre Verrichtungen angeſchloſſen haben mögen. Nur der Leichtſinn kann die Kirche um ihrer Mißbildungen willen verachten. Erhaben bleibt das Ziel religiöſer Gemeinſchaft, wenn Alle wie ein Chor von Freunden ſich wechſelſeitig erbauen und anregen; Jeder hat ſein Bewußtſeyn für ſich und Jeder theilt das des Andern und in dieſer Verſchmelzung und Erhebung über ſich ſelbſt ſind ſie auf dem Wege der wahren Unſterblichkeit und Ewigkeit. — Aehnlich verhält es ſich mit der Mehrheit der Religionen; auch hier iſt eben jenes das Bedeutende, was die moderne Bildung als leere Zuthat des Wahns beſeitigen möchte; die Religion iſt auf unendliche Weiſe beſtimmbar, ſie fordert die Vielheit, weil ſie nur ſo als ein unendliches Werk des Geiſtes ganz erſcheinen kann. Aus dem Beſtimmbaren wird aber auch ein Beſtimmtes; ſollen Geiſt und Kraft der Religion offenbar werden, ſo kann es nur in poſitiver Eigenthümlichkeit geſchehen, und Diejenigen, welche von dieſer Poſitivität zu der ſogenannten natürlichen Religion ſich zurückwenden, behalten nur ein ſchwaches metaphyſiſch-moraliſches Schema in Händen, das wenig von dem lebendigen Karakter der Religion durchſchimmern läßt. Zwar iſt es an ſich nicht nothwendig, daß Jeder ſich einer hiſtoriſch gegebenen Religion anſchließt, aber die Meiſten werden, ohne Nachtreter zu ſeyn, ihre religiöſe Individualität in einer ſolchen befriedigt finden und keinen Grund haben, ſich zu einem beſonderen Mittelpunkte zu iſoliren, da die religiöſe Wirklichkeit ihnen höchſt mannichfaltige Anziehungspunkte darbietet. Selbſt die Bekenner der natürlichen Religion bleiben nicht ohne dieſen Anſchluß, oder ſie halten ſich nur, indem ſie jede karakteriſtiſche Ausprägung des religiöſen Bewußtſeyns verläugnen und jede fromme Re-

gung als leidige Schwärmerei von ſich weiſen. Religiöſe Menſchen ſind durchaus hiſtoriſch. Der religiöſe Trieb führt zu liebevoller Betrachtung der hiſtoriſchen Offenbarungen. Der Redner endigt damit, daß er auf das kindlich-großartige Judenthum mit der Fülle ſeiner Zeugniſſe und dann auf das erhabenere Chriſtenthum einen Blick wirft. Das letztere hat ſeinen unterſcheidenden Karakter darin, daß es überall ungöttliches Weſen vorausſetzt und von dieſem Standpunkt aus durch Sünde und Tod zum Leben und durch die Erlöſung zur Seligkeit und unendlichen Vollendung fortſchreitet. Und es ſtellt einen Mittler hin, welcher zwar nicht behauptet der Einzige zu ſeyn, in dem die Idee ſich verwirklicht, der aber doch das Bewußtſeyn der Mittlerſchaft und das Wiſſen um Gott und das Leben in ihm mit einer einzigen Urſprünglichkeit offenbart hat.

Durch dieſe Reden zieht ſich, wie durch alle wahre Beredtſamkeit, ein doppelter geiſtiger Akt, der eine des Heranziehens, der andere des Wiederentlaſſens. Zuerſt fallen die Hörer aus ihrem Standpunkte herausgerückt und für den Redner gewonnen, dann aber ſich dergeſtalt zurückgegeben werden, daß ſie die empfangene Anſchauung in ihre bisherige Betrachtungsweiſe einzuführen und an dieſelbe anzuknüpfen im Stande ſind; ſie ſollen Gebildete bleiben und zugleich aufhören, es in alter Weiſe zu ſeyn. Beide Akte ſind mit gleicher Geiſteskraft durchgeführt. Die Reden haben darin ihr höchſtes Lob, daß ſie in ihrer platoniſch gedrungenen, zuweilen ironiſchen, aber niemals feindſeligen Sprache nicht allein rhetoriſch geſchrieben, ſondern vor Allem rhetoriſch gedacht ſind. Nehmen wir hinzu, daß das Werk nur bei aufmerkſamer Leſung verſtanden wird, weil es mit allen ſeinen rhetoriſchen Rück- und Vorgriffen doch überall im feinſten Zuſammenhang und in kunſtvoller Gedankenbewegung fortſchreitet: ſo gewinnen wir ſchon hier einen Einblick in die innere Vortrefflichkeit der Schriften dieſes Mannes, die Durchdringung aller Rede mit dem Geſetz dialektiſcher Reinheit und Stetigkeit. Der Denker kann den Redner wohl bei Seite ſetzen, umgekehrt aber verläugnet der Redner den Denker niemals, ſondern nöthigt ihn jederzeit, die Bedingungen ſchriftſtelleriſcher Kunſt und dialektiſcher Beherrſchung zu erfüllen. Man hat gefragt, ob die Reden über die Religion kirchlich und chriſtlich ſeyen. Sie ſind Beides nicht im gewöhnlichen Sinne, wie aus den Aeußerungen über die Idee Gottes und der Unſterblichkeit und aus andern Stellen hervorgeht, auch nicht nach dem ſpäteren Standpunkte des Verfaſſers; wären ſie es, ſie würden die beabſichtigte Wirkung gerade auf dieſes Publikum nicht hervorgebracht haben. Chriſtlich und tief chriſtlich ſind ſie aber doch, weil ſie eben — religiös ſind, deutlicher geſprochen, weil ſie den ganzen Raum des religiöſen Lebens von der Unmittelbarkeit des Gefühls bis zur concreten Darſtellung der Religion im Chriſtenthum mit Sicherheit durchmeſſen, weil ſie nicht zufrieden, die ſubjektive Heimath der Frömmigkeit gefunden zu haben, ſich von dieſem Allgemeinen aus kühn zu dem Beſonderen und Eigenthümlichen, was als leere Hülle beſeitigt zu werden pflegte, Bahn brechen und die hohe Bedeutung einer kirchlichen Gemeinſchaft und eines poſitiven chriſtlichen Religionskarakters zur Anerkennung bringen. Den ſchönſten Triumph erlebte der Verfaſſer dadurch, daß ſein ſechsmal aufgelegtes Buch nach zahlreiche Freunde und Leſer fand, auch als die Zeitverhältniſſe, die es hervorgerufen, ſich völlig verändert hatten, und ſchon im Vorwort zur 3. Aufl. (1821) durfte Schleiermacher ſagen, daß es jetzt eher Zeit ſey, Reden an Frömmelnde und an Buchſtabenknechte unter den Gebildeten als an Religionsverächter zu richten. Gleichzeitig fügte er auch, theils um „Mißdeutungen“ vorzubeugen, theils um die „Differenzen zwiſchen ſeiner jetzigen und damaligen Anſicht“ anzugeben, die Erläuterungen hinzu, die nachmals von Strauß u. A. ſo ſtark getadelt worden. Wir räumen ein, daß es beſſer und für die Erlangung eines reinen Urtheils dienlicher geweſen wäre, wenn er die Reden nicht commentirt, ſondern den Inhalt der Anmerkungen in irgend einer ſelbſtſtändigen Form verarbeitet hätte. Allein es ſind und bleiben ſehr leſenswerthe und lehrreiche Erläuterungen, und im Ganzen müſſen wir ſie von dem Vorwurf, als ſeyen ſie entſtanden, um jene Differenzen nicht darzulegen, ſondern auszugleichen und zu verwiſchen, freiſprechen.

Nicht ganz so hoch als das eben besprochene Werk stellen wir die Monologen, mit welchen der Verfasser den Morgen des neuen Jahrhunderts begrüßte. Sie sind leichter hingeworfen, mehr lyrisch als pathetisch geschrieben und unterscheiden sich durch einen musikalischen, hier und da versartigen Rhythmus der Sprache. Aber auch diese Betrachtungen haben einen bedeutenden Mittelpunkt, sie dienen der Umschau und Einkehr des Redenden in sich selbst und der Rechenschaft, die er sich über sein Selbstbewußtseyn geben will; eine polemische Tendenz hat ebenfalls mitgewirkt. Denn wenn Schleiermacher in den „Reden" die Herabsetzung der Religion zu einem Mittel für oberflächliche Zwecke der Moral oder der Wissenschaft bekämpft hatte: so tritt er hier gegen eine Lebensansicht auf, die sich mit jener religiösen Leerheit zu verbinden pflegt. Die Welt, indem sie dem Ziele des Menschenwohles und allseitigen Gedeihens nachjagt, ist in ein unablässiges Geschäftstreiben hineingerathen. Sie ist mit einer Menge von Einzelnheiten beschäftigt, und Jeder wird in diesem Drange mit fortgezogen; aber indem er für das Ganze arbeitet, behält er doch nur Einzelnes in Händen; er verliert sich selbst, wenn er sein Streben nur an einzelne und äußerliche Zwecke anheftet. Alle werden zu großen und thätigen Gesellschaften verbunden, und doch hängen sie nur lose unter sich zusammen; denn weil sie, statt als lebendige selbstbewußte Glieder einzugreifen, immer nur vielgeschäftig sorgen, fehlt ihnen auch das Band einer wahren inneren Einheit. Alle werden Knechte der Zeit, deren Wechsel sie fürchten, deren Gesetzen sie widerstandslos gehorchen, und Knechte ihrer selbst, weil ihnen der natürliche Egoismus das nur in oberflächlicher Gestalt vorführt, was sie dem wahren Werthe nach täglich mehr preiszugeben Gefahr laufen. Woher diese zunehmende Nichtigkeit bei scheinbarem Wachsthum? Es ist nicht Kurzsichtigkeit, woher sie stammt, nein, es ist Schwäche und sittliche Ohnmacht. Dringt der Mensch nicht in sein Wesen, so besitzt er nur den vergänglichen Lebensstoff und bleibt allezeit den endlichen Zwecken und Bedürfnissen hingegeben. Es gibt eine Tiefe des Ich, wo es mit seiner Wurzel aus dem Boden der Zeit in den des Ewigen hinabreicht und aus dem Ganzen des Menschenlebens seine Nahrung saugt. Wenige finden diese Tiefe, und sich selbst an dieser Stelle zu ergreifen und festzuhalten, ist ein Akt der Freiheit. Die geheimnißvolle Innerlichkeit verbirgt sich dem alltäglichen Auge; nur ein tief dringender Akt der Sehkraft, nur ein inneres Handeln der Selbstbestimmung, weit verschieden von der zerstreuenden Wirksamkeit nach Außen hin, vermag sie zu erschließen. Wir berühren hiermit das eigentliche Thema der Monologen. Der Redende feiert mit stolzem Selbstgefühl den Zeitpunkt, da er das Bewußtseyn der Menschheit gefunden und durch die freie That seines Geistes der besonderen und zugleich allgemeinen Bestimmung seines Daseyns sich bemächtigt habe, wie einen neuen Anfangspunkt und Geburtstag. Er macht sich klar, daß es nicht sein bloßes nacktes Ich sey, was er als freies Eigenthum sich gewonnen, sondern sein eigenthümliches Ich, in welchem er die Züge des menschlichen Wesens wie in eigenthümlicher Ausprägung erblicken, sich selbst also wie ein besonders gewolltes Werk der Schöpfung anerkennen darf. Und er gelobt sich, diese Eigenthümlichkeit dadurch zu pflegen, daß er mit den allumfassenden Organen des Sinnes und der Liebe das Reinste des ihn umgebenden Menschenlebens in sich aufnehmen will. So mit dem Wesentlichen erfüllt und innerlich erweitert, will er über den Stoff, welchen die Zeit willkürlich modelt, erhaben seyn. Die Zukunft soll ihm nicht drohen; denn was sie auch Schweres bringen oder Glückliches versagen mag: sie wird ihn nicht zwingen, sich selber zu verlieren oder zu zerstückeln, noch ihm die Hoffnung rauben, daß er mit der Jugendfrische des Geistes einen Kern in sich retten werde, welcher gleich einer aus sich selbst erwachsenden Frucht dem Tode entgegenreift. Denken wir hier an den Schriftsteller der Monologen, so dürfen wir ihn beim Worte nehmen, denn die eigenthümliche Innerlichkeit, die er preist, war ihm nicht allein verliehen, sondern er hat sie sich auch selbst gegeben und gebildet, und zwar nicht durch engherzige Isolirung, sondern durch „Sinn und Liebe" und durch Hingebung an die höchsten Geistesangelegenheiten der Gemeinschaft. Wie übrigens der

Grundgedanke der Reden über die Religion ſich zu dem der Monologen verhalte, iſt bereits von Andern nachgewieſen worden. Es liegt für unſeren Zweck nichts daran, in der erſteren Schrift einen etwanigen Einfluß des Spinozismus und in der anderen des Fichtianismus zu kennen und feſtzuſtellen. Jedenfalls dürfen wir zu dem religiöſen Inhalt der Reden die Monologen als ein ethiſches Seitenſtück betrachten, und genetiſch angeſehen, weiſen uns die letzteren in den principiellen Ausgangspunkt der anderen zurück. Denn die Innerlichkeit des Bewußtſeyns, bis zu welcher die Monologen vordringen, muß zugleich die Stätte ſeyn, wo die Religion in dem Gefühl des Unendlichen zu wirken beginnt; die Freiheit aber, welche jene ſubjektive Eigenthümlichkeit des Menſchen ausſchließen ſoll, muß ſich in der Abhängigkeit von dem Abſoluten, die als Religion erfaßt werden ſoll, wiederfinden und in ihr enthalten ſeyn.

Mit dieſen beiden Werken — man nehme noch die Kritik aller Sittenlehre hinzu — iſt das erſte Stadium weſentlich beſchloſſen, und ſie enthalten zugleich die Fingerzeige für ſpätere Darſtellungen der Glaubens- und Sittenlehre. Die „Weihnachtsfeier“ ſteht vereinzelt und greift ſchon in das theologiſche Gebiet hinüber. Die dialogiſche Form lag in dieſem Falle, wo verſchiedene Anſichten abgehört und verglichen werden ſollten, für einen Ueberſetzer des Plato doppelt nahe, und der Verfaſſer beabſichtigte, auch die andern chriſtlichen Feſte in ähnlicher Weiſe zu bearbeiten. Die Form des Büchleins hat unzweifelhafte Schönheiten, der Inhalt läßt uns in die Geſinnung des Schriftſtellers einen intereſſanten Blick thun. Der Weihnachtsabend hat einen befreundeten Kreis von Männern und Frauen, die ihre Gedanken unter einander austauſchen, zuſammengeführt. Nachher bleiben die Männer allein; Leonhardt, Ernſt, Eduard unterreden ſich über die Bedeutung der Weihnachtsfeier und der Geburt Chriſti. Der Erſte erklärt ſich als Moraliſt und kritiſcher Rationaliſt; er betrachtet das Chriſtenthum als ein allmählich gewordenes, das in ſeiner gegenwärtigen Zweckmäßigkeit, wie es den Verhältniſſen ſich angepaßt, kräftig wirken möge; die hiſtoriſch unſichere Erſcheinung Chriſti komme dabei wenig in Betracht. Der Zweite will ſich dieſe hiſtoriſche Perſönlichkeit nicht rauben laſſen. Nur durch Chriſtus konn die Idee der Erlöſung in's Leben getreten ſeyn, und ſie iſt doch die höchſte und beglückendſte, und nichts geht über die Freude des Weihnachtsfeſtes, weil ſie allein das Bewußtſeyn eines neuen, ungetrübten und von dem Zwieſpalt der menſchlichen Entwicklung erlöſten Lebens in uns erweckt. Der Dritte, anknüpfend an das Johannesevangelium, ſtellt eine kritiſch-ſpekulative Anſicht hin. Nenne man doch lieber die Erſcheinung Chriſti mit dem höchſten Namen des fleiſchgewordenen Wortes; ſie iſt alsdann das Offenbarwerden eines Gedankens und Erkennens, das Hervortreten eines göttlichen Princips in der menſchlichen Natur. Damit aber dieſes Princip oder die Erkenntniß des wahren Menſchengeiſtes durch Ueberwindung aller Trübungen und Schwächen vom Werden zum Seyn emporkomme, damit es innerhalb der Gemeinſchaft oder Kirche ſich verwirkliche, deshalb war es nöthig, Einen aufzuſtellen als den Menſchenſohn ſchlechthin, der keiner Wiedergeburt bedurfte, ſondern urſprünglich aus Gott geboren war. „In Chriſto ſehen wir den Erdgeiſt zum Selbſtbewußtſeyn in dem Einzelnen ſich urſprünglich geſtalten.“ Zuletzt kommt der Vierte, Joſeph, hinzu; doch will er keine Rede halten, ſondern aus allem Geſagten einen freudigen Schluß ziehen; ihm genügt es, mit ſprachloſer Innigkeit jeden Ton der Freude und kindlichen Dankbarkeit, welchen das Feſt erweckt, in ſich aufzunehmen, damit er ſich neu geboren und wie in einer beſſern Welt einheimiſch fühle. Fragt man nun, welchem dieſer Redner der Verfaſſer ſeine eigene Anſicht in den Mund gelegt habe: ſo iſt zu antworten, daß er in allen drei Auffaſſungen, zumal ſie nicht mit excluſiver Schroffheit einander entgegentreten, mitſpricht. Am Nächſten aber ſteht ihm der Zweite, welcher von den Ideen der Erlöſung und des Erlöſers ausgeht, und dieſem hat er wahl nicht ohne Grund ſeinen eigenen Vornamen Ernſt geliehen, ſo daß unſer Geſpräch in dieſer Beziehung einen Uebergang zu der ſpäter entwickelten dogmatiſchen Erlöſungslehre bezeichnet. Aber auch der vierte Theilnehmer äußert ſich in Schleiermacher's Sinn, da

er, jede wiſſenſchaftliche Erklärung des Gegenſtandes für unzulänglich erachtend, nur in dem Genuſſe des andächtigen Gefühls Befriedigung findet.

II. In die gelehrte Theologie iſt Schleiermacher als Exeget und Kritiker eingetreten und dieſen Studien von Anfang bis Ende ſeines akademiſchen Lebens treu geblieben. Zahlreiche Zuhörer haben bezeugt, was er als Lehrer der Exegeſe leiſtete. Die Anhäufung des hiſtoriſch-antiquariſchen Materials iſt niemals ſeine Stärke geweſen, ſondern er verlegte ſich auf diejenige hermeneutiſche Richtung, die ihm als gutem Philologen und ausgezeichnetem Ueberſetzer nahe lag. Seine Erklärungsweiſe war individualiſirender Art, ſie beruhte auf der Kunſt des Verſtehens und auf dem Grundſatz, daß jedes Schriftſtück in ſeiner Eigenheit erfaßt und aus ſich ſelbſt interpretirt werden müſſe. Er verſtand ſich darauf, den ſchriftſtelleriſchen Proceß, aus welchem der Text hervorgegangen, dergeſtalt zu reproduciren, daß kein Wort und keine Wendung deſſelben überflüſſig erſchien; und gerade durch dieſe geiſtige und künſtleriſche Einführung in das Geſchäft der Interpretation ſchaffte er einen bedeutenden Nutzen, mochten auch ſeine Erklärungen nicht immer natürlich und hiſtoriſch haltbar befunden werden. Gern wählte er, um ſein Verfahren durchzuführen, ſchwierige Briefe, wie den zweiten an die Korinther. Sein Verhältniß zum Alten Teſtament blieb im Ganzen kühl, nicht bloß weil er an der Selbſtſtändigkeit des neuteſtamentlichen Standpunktes ſtreng feſthielt, ſondern auch weil die religiöſe Vorſtellungs- und Redeweiſe des Alten Teſtaments ſeinem Geiſte wenig homogen war, ſo daß er denen empfindlich antworten konnte, welche das Alte Teſtament dem Neuen gleichſtellten. Allbekannt ſind die gedruckten Beiträge zur bibliſchen Kritik und Exegeſe. Sehen wir von der Abhandlung über Kol. 1, 15 ff. ab (Werke zur Theol. Bd. II), nach welcher der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* nur vom Range und im geiſtigen Sinn gedeutet, die nächſtfolgenden Engelnamen aber von den gottesdienſtlichen Verhältniſſen der Gemeinde verſtanden werden ſollen — womit exegetiſch ein- für allemal nichts zu machen iſt —: ſo haben alle anderen Hypotheſen mit Recht Epoche gemacht. Alle erheben ſich über das Geſetz der Inſpiration, und wie Schleiermacher im Anſchluß an die Lachmann'ſchen Principien ſich von der Auktorität des recipirten Textes losſagte: ſo vindicirte er auch der Kritik das Recht, von dem in ſich gleichgeſtellten überlieferten Kanon zu dem kritiſch gereinigten und abgeſtuften vorzudringen. Der Werth oder Unwerth kritiſcher Vermuthungen ergibt ſich noch nicht aus ihrer unmittelbaren Haltbarkeit, ſondern er iſt daraus zu ermeſſen, ob dieſelben neue und fruchtbare Geſichtspunkte darbieten und durch Anregung wichtiger Unterſuchungen über ſich ſelbſt hinaustreiben, was von den unſrigen in hohem Grade gilt. Hat doch Schleiermacher's Conſtruktion der platoniſchen Dialoge auch denen die größten Dienſte geleiſtet, die ſie in Hauptpunkten verwerfen mußten. Das kritiſche Sendſchreiben an J. Chr. Gaß über den ſogenannten erſten Brief des Paulus an den Timotheos (Berl. 1807. Werke II) iſt eine ſcharfſinnige und mit leſenswerthen Abſchweifungen gewürzte Zuſammenſtellung aller dieſem Briefe anhaftenden ſprachlichen und ſachlichen Auffälligkeiten, welche die Annahme einer Pauliniſchen Abfaſſung erſchweren. Das negative Reſultat fand nur theilweiſe Beiſtimmung; Spätere erkannten, daß Schleiermacher nicht objektiv genug verfahren ſey, da er auf die mancherlei Seltſamkeiten des Briefes allzu raſch einen Schluß gegen die Authentie gebaut habe. Denn wenn er z. B. ausführt, daß jenes Sendſchreiben in keine Gattung der vertraulichen oder der Lehrbriefe recht hineingehöre: ſo entſcheiden ſolche Gründe noch nicht über ein Schriftſtück, das nun einmal vorhanden iſt, wir mögen es benennen und unterbringen, wie wir wollen. Doch verdanken wir dem Verfaſſer jedenfalls die erſte eindringende Unterſuchung des Briefes und ſeines geiſtigen und ſprachlichen Karakters, und als dieſe Prüfung auf die beiden andern Paſtoralbriefe ausgedehnt wurde, überzeugte man ſich auf's Neue von der inneren Verwandtſchaft aller drei Sendſchreiben und gelangte zu der Alternative, der ſich heute Niemand entziehen wird, jene Zweifel gegen das erſte entweder zu überwinden oder auch auf die beiden andern ſich erſtrecken zu laſſen. Noch bedeutender iſt der unvollendet ge-

bliebene „kritiſche Verſuch über die Schriften des Lukas“ (Bd. I, Berl. 1821, de Wette dedicirt, Werke Bd. II), — in der That kein bequemes Buch, denn Niemand wird es leſen, der die genaue Vergleichung des Textes und die Ueberlegung jeder Seite ſcheut. Abgeſehen von zahlreichen geiſtreichen Nebenbemerkungen hat der Verfaſſer auch hier, was er beabſichtigte, nicht erreicht. Der Nachweis, daß das Lukasevangelium aus vielen einzelnen früher vorhandenen Stücken zuſammengefügt ſey, war in den erſten Kapiteln leicht zu führen, nachher konnte er nur durch die ungemein ſcharfblickenden Wahrnehmungen des Kritikers annehmlich gemacht werden. Immer aber verlangte Schleiermacher zu viel, wenn er den Maßſtab einer freien und einheitlichen Bearbeitung überhaupt an das Evangelium anlegte, und wenn er die Regel aufſtellte, daß überall, wo eine kleine Erzählung mit einer allgemeinen Schlußformel endigt, auf eine beſondere Quelle geſchloſſen werden dürfe. In dem projektirten zweiten Theil über die Apoſtelgeſchichte, den Schleiermacher ſchuldig geblieben iſt, würde ſich dieſe Parcellirung noch weniger haben durchführen laſſen, wiewohl ſie in anderer Weiſe von Späteren verſucht worden iſt. Deſſenungeachtet iſt aus dem genannten Buch eine doppelte Frucht in die nachfolgenden Studien übergegangen. Zunächſt trug es dazu bei, den Blick in die Evangelienbildung überhaupt zu ſchärfen; man ſah immer mehr ein, daß die ſynoptiſchen Evangelien keine ſchriftſtelleriſchen Erzeugniſſe im modernen Sinne ſeyen, ſondern mehr oder minder gebunden durch die traditionelle Ausprägung der von ihnen aufgenommenen Beſtandtheile, daß alſo Schleiermacher's Anſicht in gewiſſem Grade auf alle drei Synoptiker Anwendung erleide. Und ferner überzeugte man ſich, daß im dritten Evangelium allerdings eine Zuſammenleitung und Bearbeitung verſchiedener Quellen mehr als in den beiden anderen vor Augen liege. Endlich erwähnen wir noch die Abhandlung über die Zeugniſſe des Papias (Eus. III, 39); hier haben wir (Werke zur Theol. Bd. II) eine Hypotheſe, die von Einigen durchaus gebilligt, von der Mehrzahl benutzt, von Wenigen ganz verſchmäht wurde, und deren Folgen bis auf die gegenwärtige Auffaſſung der beiden erſten Evangelien herabgehen. Es war ein glücklicher Einfall, bei den Worten des Papias an die Eigenthümlichkeit des Matthäus in ähnlicher Weiſe zu denken, wie die anderen, den Markus betreffenden Worte an deſſen Beſchaffenheit hatten denken laſſen. Zwar läugnet jetzt Niemand mehr, daß Schleiermacher ſowohl die λόγια als auch das ἡρμήνευσε — ἕκαστος unrichtig erklärt hat; aber deſto treffender war die Anwendung auf das Matthäusevangelium und die Bemerkung, daß die Redeſammlungen deſſen eigentlichen Kern bilden, um welchen die hiſtoriſchen Zuthaten wie durch eine Bearbeitung herumgelegt erſcheinen. Dies leuchtete ein, und ſo iſt es gekommen, daß die Spruchſammlung im Matthäus als einer der älteſten Faktoren in der Entſtehung der ſynoptiſchen Evangelien unter mancherlei Modifikationen angeſehen wurde, und ſoweit hier überhaupt eine Erklärung möglich iſt, wird ſie dieſen Beſtandtheil nicht entbehren können. Somit nehmen Schleiermacher's Hypotheſen in der Entwicklung der bibliſchen Kritik eine organiſche Stelle ein. Uebrigens hat er jedoch dieſem Fache kein gleichmäßiges Studium zugewendet, und die nach ſeinem Tode herausgegebenen Vorleſungen, theils über Einleitung in's Neue Teſtament, theils über Hermeneutik und Kritik (Nachlaß Bd. VII. VIII), haben den Erwartungen nicht entſprochen.

III. Wir gehen zu dem ſyſtematiſchen Theil ſeiner Werke über. Die „kurze Darſtellung des theologiſchen Studiums“ erſchien in gedrängter Paragraphenform zuerſt 1810 (dann mit Noten bereichert 1830), ſeit welcher Zeit nach unſerer Meinung Schleiermacher's Anſichten ſich nicht mehr *weſentlich* geändert haben. Sein Standpunkt legt ſich uns hier in großen Zügen vor Augen. Die erſten Sätze ſchon bezeichnen den Sinn und die Tendenz des Ganzen. Der Verfaſſer gibt ſich als ein Theologe zu erkennen, welcher die „*Grundthatſache*“ des chriſtlichen Glaubens als eine „ausſchließend urſprüngliche“ anerkennt und entſchloſſen iſt, der Erklärung aller religiöſen Folgerungen und Thätigkeiten, die ſich vom Standpunkte des Proteſtantismus aus von jener Thatſache hergeleitet haben, ſeine Kräfte zu widmen. Jene Ueberzeugung gewinnt

Digitized by Google

er aber nicht auf philoſophiſchem Wege nach aus der Nothwendigkeit der Idee, ſondern empfängt ſie aus einer andern Thatſache, aus dem in der Gemeinſchaft vorhandenen chriſtlichen oder genauer proteſtantiſchen Bewußtſeyn, er nimmt etwas faktiſch Gegebenes auf, um deſſen Inhalt klar zu machen und wiſſenſchaftlich zu verarbeiten. Wie die Religion älter iſt als jede Reflexion über ſie: ſo wird auch von der Theologie das geſchichtliche Gegebenſeyn der proteſtantiſchen Gemeinſchaft vorausgeſetzt; ihr will ſie dienen, ihrer Aufklärung und religiöſen Förderung ſind alle Forſchungen gewidmet, aus ihr und nicht aus der abſtrakten Wiſſenſchaft ſtammen die Wahrheiten, deren Entwicklung oder Erläuterung ihr überlaſſen bleibt. Hieraus ergibt ſich die Definition: die Theologie iſt eine poſitive Wiſſenſchaft, deren Theile durch die Beziehung auf das chriſtliche Gottesbewußtſeyn und die mit ihm gegebene praktiſche Aufgabe der Kirchenleitung zu einem Ganzen verbunden werden (vgl. K. Darſt. §. 1 ff.). Dieſe Begriffsbeſtimmung war nicht eigentlich neu, ſie weiſt auf die altkirchliche zurück, nach welcher die Theologie als habitus practicus definirt und durch ihren praktiſchen Endzweck von allen reinen Wiſſensangelegenheiten abgeſondert wird, aber doch mit großem Unterſchied. Damals wurde der praktiſche Habitus doch wieder zu einem theoretiſchen und führte zu einer Beherrſchung alles Wiſſens durch das theologiſche; hier aber ſoll die Theologie die allgemeine Wiſſenſchaft weder verdrängen oder bevormunden, noch ſich von ihr bevormunden laſſen, ſondern nur in ihrer poſitiv-praktiſchen Selbſtſtändigkeit anerkannt werden. Dieſer vielbeſtrittene Grundgedanke geht durch das ganze Büchlein ebenſo wie durch die Bearbeitung der Glaubenslehre, und wir rechnen es zu Schleiermacher's Verdienſten, die hiſtoriſche Natur und die praktiſchen Endzwecke der Theologie wieder zur Geltung gebracht zu haben. Indeſſen erkannte er zugleich, daß die letztere mit ihrer qualitativen Verſchiedenheit nicht unvermittelt in den Complex der Wiſſenſchaften eintreten darf. Sie muß ſich vor Allem ihrer Aufgabe frei bemächtigen, was nur geſchehen kann, indem ſie, von Außen her und gleichſam von Oben herab an den Gegenſtand herantretend, die chriſtliche Idee aus der Geſchichte durch ein philoſophiſch-kritiſches Verfahren heraushebt und deren Wahrheit unter Vergleichung anderer Religionserſcheinungen ſicher zu ſtellen ſucht. Dies geſchieht in dem erſten Haupttheil oder der philoſophiſchen Theologie, welche zur Apologetik und Polemik leitet und, da ſie die leitenden Grundſätze aller anderen Disciplinen enthält, von jedem Arbeiter ſelbſtſtändig hervorgebracht werden muß. Dem Princip nach iſt dies ein philoſophiſch-kritiſches, dem Reſultate nach aber, da kein Theologe im Großen gegen das Chriſtenthum Partei nehmen kann, ein apologetiſches und polemiſches Geſchäft. Demnächſt ſoll das Chriſtenthum als hiſtoriſche Realität erkannt werden, zuerſt in ſeiner Gründung, dann in ſeinem weiteren geſchichtlichen Verlauf. Von nun an befinden wir uns alſo im Strom der chriſtlichen Geſchichte, welcher von dem Urſprung des Evangeliums durch alle Jahrhunderte bis zur Gegenwart herabreicht und mit der Ausſicht in eine bevorſtehende Weiterentwicklung für Leben und Lehre endigt. Dieſes Hiſtoriſche umfaßt den ganzen mittleren Körper der Theologie. An letzter Stelle aber ſtehen diejenigen Disciplinen, welche aus dem Gebiete des gelehrten Studiums wieder in das der Anwendung übergehen und aus allem Erforſchten Reſultate für die Zwecke des Kirchenregiments und Kirchendienſtes herleiten ſollen. So ergeben ſich drei Haupttheile, philoſophiſche, hiſtoriſche und praktiſche Theologie. Dieſe einfache Eintheilung zeichnet ſich dadurch aus, daß die ganze theologiſche Wiſſenſchaft an das Intereſſe des chriſtlichen Lebens gebunden wird, erſcheint aber doch in einigen Punkten mißlich. Denn wenn wir uns auch gefallen laſſen, die Exegeſe an die Spitze der hiſtoriſchen Theologie geſtellt zu ſehen: ſo iſt es doch ungenügend, wenn die Dogmatik nur deren letztes Stück bildet, und ebenſo wenn ſie mit der ganz anders gearteten Statiſtik zuſammengeſtellt wird, und ſelbſt mit den Grundſätzen des Verfaſſers läßt es ſich nach vereinigen, daß nur die Statiſtik der Geſchichte unmittelbar zugewieſen, Dogmatik und Ethik aber im Zuſammenhang mit dem zweiten und erſten Theil an eigener dritter Stelle auf-

geführt werden. Die kurze Darſtellung ſteht übrigens ihrer Methode nach in der encyklopädiſchen Literatur völlig iſolirt da, als ein Muſter dialektiſcher Zeichenkunſt. Sie iſt weder ein leeres Schema noch ein ausgeführtes Bild; ſie bietet keine ſpeziellen Anſichten und hält doch in allen Punkten dieſelbe Geſammtrichtung feſt. Statt einen encyklopädiſchen Unterricht zu geben, richtet die Schrift alle Aufmerkſamkeit auf das Formale, aber das geſchieht mit ſolcher Geſchicklichkeit, daß in der genauen Fortleitung des Formalen und Begrifflichen zugleich der ſachliche Inhalt angedeutet und der Umfang des Einzelnen ſammt deſſen theils nothwendiger theils wandelbarer Begränzung und Gliederung entworfen wird. Das Ganze gleicht daher einer Zeichnung von ſauber abgeſteckten und ſicher umſchriebenen Feldern, gerade ſo weit ausgeführt, daß der Leſer oder vortragende Lehrer die fehlenden Züge aus eigenem Vermögen hinzuzufügen aufgefordert wird. Dieſe Methode würde gewiß zur Nachahmung gelockt haben, wenn es nicht höchſt ſchwierig wäre, neben einem ſo ausgezeichneten Büchlein zu beſtehen, weshalb denn auch die folgenden Encyklopädiker wie Hagenbach, der ſich übrigens an Schleiermacher anſchließt, zu einer mehr ſtoffhaltigen Behandlung zurückgekehrt ſind. — Ueberſehen wir die einzelnen Abtheilungen: ſo erkennen wir die ſcharfſinnig geſtaltende Hand des Verfaſſers überall wieder. Mit beſonderer Gewandtheit wird aus der Betrachtung des Urchriſtenthums die Aufgabe der exegetiſchen Theologie entwickelt. Der Begriff des Kanons ergibt ſich in ſeiner Beſtimmtheit aber auch nicht völlig beſeitigten Unbeſtimmtheit; aus den verſchiedenen gelehrten und künſtleriſchen Geſchäften erwächſt der ganze Organismus der hermeneutiſchen Thätigkeit, und am Schluß findet ſich die treffende Bemerkung, daß jede fortgeſetzte Beſchäftigung mit dem neuteſtamentlichen Kanon ein eigenes Intereſſe am Chriſtenthum vorausſetze, da die rein hiſtoriſche und philologiſche Ausbeute, welche der Kanon verſpricht, nicht reich genug ſey, um auf die Länge zur Forſchung zu reizen. Die meiſte Abrundung hat der letzte Theil von der praktiſchen Theologie, welche in dieſer begrifflichen Vollſtändigkeit noch nicht zur Anſchauung gebracht war. Weniger gelungen ſcheinen uns die Abſchnitte über Kirchen- und Dogmengeſchichte, und die §. 179 ff. gegebenen Winke reichen nicht aus, um ſich über den großartigen Gang, die Hemmungen, Bedingungen und Zielpunkte des dogmenhiſtoriſchen Proceſſes auch nur im Allgemeinen zu orientiren. Doch wir brechen ab, damit dem nächſten Gegenſtande ſein Recht werde.

Das reifſte Stadium der Schleiermacher'ſchen Schriften wird durch die Dogmatik nebſt den zugehörigen Abhandlungen bezeichnet. Das Werk: *der chriſtl. Glaube nach den Grundſätzen der evang. Kirche im Zuſammenhange dargeſtellt*, erſchien in 2 Bänden zuerſt 1821, dann 1831 in zweiter, formell ſehr verbeſſerter Bearbeitung und eingeführt durch die beiden vortrefflichen Sendſchreiben an Lücke (zuerſt Stud. u. Krit. 1829); es iſt ein Denkmal religiöſer Begeiſterung und wiſſenſchaftlicher Denkkraft zugleich, gediegener und in ſich vollendeter als alle früheren Leiſtungen des Verfaſſers, ein dialektiſches Kunſtwerk, welches in der theologiſchen Literatur dieſes Jahrhunderts ſeinesgleichen nicht hat, und mit dem aus der älteren etwa nur Calvin's Institutio verglichen werden kann. Es ſind kurze Paragraphen, welche durch ausführliche Excurſe mit ununterbrochener Stetigkeit zu einem Ganzen verbunden werden. Erfunden hat der Verfaſſer, wie er ſelbſt ſagt, die Eintheilung und häufig auch die Bezeichnung; aber indem er den ganzen übrigen Inhalt als einen empfangenen wiedergeben will, drückt er auch dem Bekannten und Oftgeſagten den Stempel eines originalen Geiſtes auf. Die dogmatiſche Aufgabe wird hier beſtimmter als in der Encyklopädie gefaßt. Die Dogmatik iſt keine rein erkennende, ſie iſt eine reflektirende Wiſſenſchaft, ſie ruht auf dem Gegebenen und ſoll über Gehalt und Zuſammenhang einer hiſtoriſch vorhandenen Glaubensweiſe, hier alſo der evangeliſch-chriſtlichen Frömmigkeit eine kritiſch geläuterte Rechenſchaft geben, damit was die Frömmigkeit als unmittelbares Selbſtbewußtſeyn in ſich trägt, einer geordneten Lehrmittheilung und wiſſenſchaftlichen Aneignung fähig werde. Denn ihr Weſen hat die Frömmigkeit eben im *Gefühl*, nicht im Wiſſen oder Thun,

aber ſie unterſcheidet ſich dadurch von jedem andern Gefühl, daß ſie ſich eines allbeſtimmenden Verhältniſſes nicht zum Einzelnen und Beſonderen, ſondern zum Abſoluten bewußt wird. Um auszudrücken, daß die Frömmigkeit um ſo reiner ihr Weſen erfaßt, je mehr ſie ſich über die Sphäre der Willkür und der irdiſchen Wechſelwirkung erhebt und ganz in jene göttliche Nothwendigkeit eingeht, definirt er ſie als „ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“, welches erſt der chriſtliche Monotheismus vollſtändig offenbart habe. Schleiermacher wollte mit dieſem Ausdruck das Tiefſte im Menſchen, nicht etwas Schwächliches und Untergeordnetes bezeichnen; die Mehrzahl hat ihm darin Recht gegeben, daß die Frömmigkeit in der Unmittelbarkeit des Bewußtſeyns ihren Sitz habe, auch darin, daß ſie ein jede Gegenwirkung ausſchließendes Abhängigkeitsgefühl, nur darin nicht, daß ſie bloßes Abhängigkeitsgefühl ſey. Die Vermittelung dieſes Princips mit dem der Freiheit iſt an dieſer Stelle vermißt worden. Eine zweite Definition betrifft die eigenthümlich chriſtliche Frömmigkeit; dieſelbe iſt ebenſo qualitativ als hiſtoriſch zu beſtimmen. In erſterer Beziehung iſt alles Chriſtliche ein Allgemeines, ein erlöſender Eintritt aus dem ſittlichen Zuſtande der Unluſt in den der Seligkeit und Luſt, in der letzteren ein Beſonderes, nämlich Werk und Wirkung der Erſcheinung Chriſti. Beide Richtungen müſſen ſich decken, ſo lange keine Ablöſung des hiſtoriſchen von dem ideellen Bewußtſeyn entſtehen ſoll, und aus ihrer Verbindung ergeben ſich die Gränzen, aber auch die natürlichen Gefahren und Abwege, innerhalb deren die chriſtliche Glaubensweiſe ſich bewegt. Die Erlöſung wird angetaſtet, ſobald in der Beurtheilung der menſchlichen Kräfte die Möglichkeit oder auch die Nothwendigkeit des Erlöſtwerdens nicht mehr erhellt; Chriſtus wird angetaſtet, ſobald er dem menſchlichen Leben zu wenig oder zu vollſtändig gleichſtehend gedacht wird, um jene Wirkungen auszuüben. So entſtehen zwei chriſtologiſche und zwei authropalogiſche Häreſieen, die ebionitiſche und die doketiſche, die pelagianiſche und die manichäiſche, und der Verfaſſer hat es nicht für nöthig gehalten, aus der Auffaſſung des Gottesbegriffs zwei entgegenſtehende Abweichungen etwa des Deiſtiſchen und des Pantheiſtiſchen herzuleiten, weil er in dem abſoluten Abhängigkeitsgefühl ſelber eine hinreichende Bürgſchaft ſieht ſowohl gegen falſche Trennung wie gegen falſche Vermiſchung und Identificirung Gottes mit der Welt. Ein dritter Karakterzug tritt dadurch hinzu, daß jene erlöſende Kraft nicht an das Medium der Kirche gebunden ſeyn, ſondern frei und ohne Abhängigkeit kirchlicher Dazwiſchenkunft von dem Einzelnen angeeignet werden ſoll; damit wäre aber kein Häretiſches gemeint, ſondern nur ein Confeſſionelles treffend hervorgehoben, welches die Scheidewand der evangeliſchen Auffaſſung gegen die katholiſche bildet. Dieſe Grundſätze werden dem einzelnen Dogmatiker ſchon aus der evangeliſchen Glaubensgemeinſchaft zugeführt; was er ſelber zu leiſten hat, ergibt ſich aus der Natur des wiſſenſchaftlichen Vortrags, ſowie aus dem Princip einer fortſchreitenden Schrift- und Geſchichtserkenntniß. Er hat an das hiſtoriſch Ausgeprägte überall anzuknüpfen, zunächſt an die ſymboliſchen Zeugniſſe, welche ſelbſt wieder auf die Schriftnorm, zumal des Neuen Teſtaments (denn das Alte iſt nur eine ſekundäre und im Grunde überflüſſige Auktorität) zurückweiſen; aber dieſe Abhängigkeit wird wieder zur Freiheit, und indem er aus der Vergangenheit und dem bisherigen Gange der Theologie auch deren Zukunft begreift und vermuthet, wird er dieſe auch ſeinerſeits ſelbſtthätig herbeizuführen ſuchen. Die Prüfung und Sichtung des gegenwärtigen Standes iſt zugleich Divination deſſen, was die Zukunft bringen oder berichtigen ſoll. Dialektiſche Durchführung und ſyſtematiſche Ordnung endlich ſind das Feld, wo er ſich mit völliger Selbſtſtändigkeit bewegt. — Bekannt iſt die Eintheilung des Werks, welche durch die kurz berührten Lehrſätze der Religionsphiloſophie, der Ethik und Methodenlehre vorbereitet wird. Die Idee der Erlöſung bildet nach Schleiermacher den Mittelpunkt der evangeliſchen Frömmigkeit. Aber nicht alle Ausſagen des chriſtlichen Bewußtſeyns enthalten dieſe Idee; einige gehen ihr nothwendig voran, während andere unmittelbar auf ſie hingerichtet oder an ſie angeknüpft werden müſſen, weil ſie mit dem

Gefühl der Sünde und mit dem Bedürfniß der Wiederherſtellung behaftet ſind. Hieraus ergibt ſich eine doppelte Reihe dogmatiſcher Erklärungen, ſittlich ungetrübte und ſolche, die den Gegenſatz der Sünde als einen vorhandenen, aber durch die Erlöſung überwundenen oder noch zu überwindenden darſtellen. Man kann ſagen, daß hiermit eine rein kreatürliche und eine Sündenfrömmigkeit unterſchieden wird, alſo eine Hälfte des Allgemeinen und des Beſonderen nach Inhalt und Abzweckung der dogmatiſchen Sätze. Aber dabei allein konnte der Dogmatiker nicht ſtehen bleiben, wenn er nicht gegen ſeine Principien ein bedeutendes Stück des chriſtlichen Wiſſens dem Gebiet des bloß Natürlichen überweiſen wollte; er mußte das Beſondere wieder verallgemeinern und das Allgemeine ſpecificiren, und dies geſchieht durch den zweiten Eintheilungsgrund, nach welchem eine gleichartige Reihe von Beziehungen des chriſtlichen Abhängigkeitsgefühls ſich über beide Haupttheile des Ganzen erſtrecken ſoll. Auf jedem Standpunkt der Frömmigkeit verbindet ſich mit dem erſten unmittelbaren Ausdruck des Selbſtbewußtſeyns auch zweitens ein Wiſſen der Welt und drittens ein Wiſſen Gottes, d. h. der jenem Weltbewußtſeyn entſprechenden höchſten Cauſalität, alſo der göttlichen Eigenſchaften. Dies angewendet auf jene Theile, bilden dieſelben ebenſo ein Ganzes für ſich, wie ſie durch denſelben Kreislauf dogmatiſcher Ausſagen einander correſpondiren, und zwar ſo, daß der erſte, ſtatt gegen den zweiten ſich zu verſchließen, für den Anſchluß an dieſen vorbereitet und offen erhalten, das Allgemeinere alſo in ſeinem Uebergang auf das Eigenthümliche zur Anſchauung gebracht wird. Dieſe Ordnung zerreißt allerdings den objektiven Zuſammenhang und iſt von keinem Späteren nachgeahmt worden; ſie gewährt aber für die ſubjektive Entwicklung des religiöſen Inhalts das höchſte Intereſſe, weil ſie zeigt, daß das chriſtliche Selbſtbewußtſeyn ſich nicht entfalten kann, ohne bei jeder entſcheidenden Wendung auch neue Züge des Bildes Gottes und der Welt in ſich abzuſpiegeln.

Soviel von der berühmten Einleitung in die Glaubenslehre. Die Ausführung der beiden Haupttheile geſtaltet ſich ſo, daß in dem erſten und ſchwierigeren die kritiſche Reflexion, in dem zweiten die dogmatiſche Ausprägung und der freie Anſchluß an die kirchlichen Beſtimmungen das Uebergewicht hat, Beides innerhalb der geſteckten Gränzen. Schleiermacher hat zunächſt die doppelte Abſicht, theils die Selbſtſtändigkeit des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns einer ſpekulativen Gedankenentwicklung gegenüber in allen weſentlichen Richtungen zu wahren, theils die vorhandenen dogmatiſchen Ausſagen kritiſch abzuklären und von ſcholaſtiſchen Nebenbeſtimmungen oder unklaren und halbphiloſophiſchen Diſtinktionen zu befreien, und dieſer Methode iſt er, obgleich indirekt und im weiteren Sinne ſelber philoſophirend, überall treu geblieben. Demgemäß werden die Beweiſe für das Daſeyn Gottes aus der Dogmatik ausgewieſen, weil dieſe die Anerkennung des höchſten Weſens als religiöſe Thatſache feſtzuhalten und nicht von der Haltbarkeit der Demonſtration abhängig zu machen habe, wobei wir bemerken, daß jene Argumente doch auch ein theologiſches Analogon haben und daher um ihres Stoffes willen, nicht als eigentliche Beweismittel, Berückſichtigung innerhalb der Glaubenslehre verdienen möchten. Mit Recht wird behauptet, daß die Welterhaltung unmittelbare, die Weltſchöpfung nur mittelbare Ausſage des Glaubens ſey; der Schriftſteller entwickelt an dieſer Stelle die reinſten Anſchauungen, er verdient das Lob dogmatiſcher Enthaltſamkeit, indem er dafür ſorgt, die Dogmatik mit den Reſultaten der Naturwiſſenſchaften weder zu belaſten, noch in Conflikt zu bringen. Kein Vorgänger hat dieſelbe Beſcheidenheit geübt, und doch hat es ſich nachmals ergeben und ergibt ſich noch, daß nur ſie der Theologie noch dieſer Richtung zum Heile dienen kann. Höchſt intereſſant iſt bekanntlich die Kritik der Engels- und Teufelslehre, und ſie zeigt zugleich, daß der buchſtäbliche Schriftbeweis keine zwingende Gewalt über den Verfaſſer ausübte. Man hat eingewendet, wenn — wie Schleiermacher behauptet — gegenwärtig das fromme Gemüth von Engeln nichts zu ſagen weiß: ſo ſey das noch kein Grund, ihr Daſeyn als problematiſch hinzuſtellen, da ſie doch in der bibliſchen und altkirchlichen Frömmigkeit eine wichtige Stelle einnehmen.

Allerdings iſt es nicht die Frömmigkeit ſchlechthin, ſondern die neuere, welche ſich von jenen Vorſtellungen zurückgezogen hat. Darauf aber darf ſich der Verfaſſer berufen, daß ſelbſt in der heiligen Schrift das Intereſſe an den Engeln nicht ſelbſtſtändig, ſondern ſtets in Verbindung mit anderen Glaubenszwecken geltend gemacht wird. Die Gründe, mit denen Schleiermacher die Vorſtellung des Teufels als haltungslos beſtreitet: daß der Fall der Engel undenkbar ſey, weil er ſein eigenes Motiv immer zur Vorausſetzung hat, daß die dem Satan beigelegte völlige Bosheit ſich mit ſeiner angeblichen höchſten Klugheit innerlich nicht vertrage, daß die Erklärung des Böſen durch ihn nicht erleichtert, ſondern zurückgeſchoben wird u. ſ. w.; — dieſe Gründe ſind vielfach beantwortet worden. Sie mögen nicht alle unwiderleglich ſeyn, ſie haben aber doch eine gemeinſame und *nicht* widerlegte Wahrheit, denn ſie führen zu dem Schluß, daß der Begriff des Böſen, welchen der chriſtliche Glaube unmittelbar fordert, nur auf ein Werdendes, nicht ein Seyendes und für immer Abgeſchloſſenes hinleitet, den Teufel als Einzelweſen alſo nicht wirklich zu Stande bringt, ſowie zweitens, daß die heilige Schrift den Teufel nicht als Gegenſtand, ſondern als Darſtellungsmittel der Lehrverkündigung behandelt. In letzterer Beziehung hätte der Verfaſſer die Wichtigkeit dieſer Vorſtellung noch beſtimmter anerkennen können, da es offenbar iſt, welche Hülfe dieſelbe für die lebendige Anſchauung des Kampfes des Reiches Gottes mit ſeinem Gegentheil, alſo für die *praktiſche* Rede des Evangeliums leiſtet, ſowie ſie ſich auch im chriſtlichen Alterthum als unentbehrlich erwieſen hat. — Die Behandlung des Lehrſtücks von der Welterhaltung verdient um ihrer kritiſchen Behutſamkeit willen Erwähnung. Die Diſtinktionen von Mitwirkung und Regierung und die Annahme eines beſonderen Einwirkens neben dem allgemeinen dürfen nur mit Vorbehalt gelten. Die Erhaltung der Natur durch ſich ſelbſt, welche die Wiſſenſchaft nachweiſt, darf die Religion weder läugnen noch zerreißen und zerſtückeln wollen, ſondern ſie muß dabei ſtehen bleiben, daß der natürliche Zuſammenhang ſich mit der göttlichen Abhängigkeit vertrage und auf ihr ruhe. Die Schwankungen der natürlichen und religiöſen Anſicht und die Uebergänge der einen in die andere ſind unvermeidlich und als Anregungsmittel wahlthätig, ſo lange ſie keine innerlich falſchen Folgerungen erzeugen. Auch das Wunder wird von der Frömmigkeit nicht im abſoluten Sinne, ſo daß es den Naturnexus aufhebt, gefordert; freie und natürliche Bewegung, Gutes und Uebel, alle Hebel der Geſchichte und Naturwirkung bedingen eine Reihe von Gegenſätzen, welche von der Theologie ebenſo aufrichtig anerkannt, wie mit ſorglicher Dialektik behütet werden müſſen, um den freien Rückgang auf das alleinige göttliche Princip offen zu laſſen. — Das *dritte* Bild, in welchem die allgemeine Richtung der Frömmigkeit ſich ausprägen muß, entfernt ſich nach Schleiermacher's Darſtellung noch weiter von der populären Anſicht. Wenn das Gottesbewußtſeyn von dem Umfang und der Art des Weltbeſtandes auf das Princip der Abhängigkeit zurückblicken und es aus den Formen des endlichen Daſeyns erläutern und beleuchten will: ſo entſtehen göttliche Eigenſchaften. Ihr logiſcher Grund iſt die Cauſalität, weil Gott abſolute Wirkung iſt; alle anderen Kategorieen haben nur ergänzende Bedeutung. Die göttliche Cauſalität iſt dem Umfange nach der endlichen gleich, alſo *Allmacht*, der Art nach jeder zeitlichen Abfolge, an welche die irdiſchen Dinge gebunden ſind, entgegengeſetzt, alſo *Ewigkeit*. Sie kann aber auch als *Allwiſſenheit* und *Allgegenwart* ausgeſprochen werden, dieſes um ſie zugleich von den räumlichen Schranken auszuſchließen, jenes damit ſie als eine abſolut lebendige und bewußte gedacht werde. Abermals eine ausgezeichnete Gruppe von Definitionen, wie ſie ſchwerlich von einem andern Dogmatiker mit gleicher Feinheit ausgeführt ſeyn möchte. Manche überlieferte Diſtinktionen kommen dadurch in Wegfall. Die Allmacht iſt nach Schleiermacher die in dem Zuſammenhang des Irdiſchen vollſtändig ausgeprägte göttliche Urſächlichkeit, und dieſe führt nicht über das Wirkliche hinaus, alſo auch nicht auf die Vorſtellung eines abſtrakten Allesköunens. Aber fallte nicht der Dogmatiker an dieſer Stelle durch die Flucht vor der Schalaſtik und das Streben nach Entmenſchlichung des Göttlichen zu

weit geführt worden ſeyn? Das göttliche Können hat keinen religiöſen Werth für ſich, aber die angegebene Allwirkſamkeit wird doch nicht vollſtändig befriedigen, wenn ſie lediglich den ganzen Umfang des Wirklichen deckt, ohne durch ihre Freiheit über das Wirkliche hinauszuweiſen und ſich von der Naturmacht zu unterſcheiden. Vortrefflich iſt die Erklärung, daß die Allwiſſenheit eigentlich die abſolute Geiſtigkeit des göttlichen Wirkens bezeichne; ſie iſt dann ſelber eine Allmacht, eine Macht des Wiſſens, welche das Thun Gottes in ſeiner zweckvollen und betrachtenden Lebendigkeit veranſchaulicht, ohne daß in dieſem Proceß Momente des leeren Wiſſens ausgeſondert werden dürften, und eben damit hängt die kräftige Polemik gegen die ſchon von den altreformirten Dogmatikern beſtrittene Kategorie einer scientia media zuſammen. Indem endlich das religiöſe Bewußtſeyn, von Oben nach Unten zurücklenkend, die Welt mit den höchſten Endzwecken vergleicht, erſcheint ſie geeignet, neben der abſoluten Abhängigkeit einem unendlichen Beruf der Freiheit und Thätigkeit genugzuthun, ſie iſt vollkommen, weil ſie unter der Hand des Menſchen ſey es zum Darſtellungsmittel und Stoff oder zum Werkzeug ſittlicher Thätigkeit in's Unendliche werden kann, der Menſch aber iſt befähigt, auf dem Wege der Einwirkung auf die Welt und der Rückwirkung von dieſer zu gottähnlicher Würde emporzukommen. Er repräſentirt eine gotteswürdige Stellung theils der Herrſchaft theils der Intelligenz und des ſittlichen Vermögens; darin hat er das Ebenbild der Gottheit, aber er beſitzt es nur als ein werdendes und anzueignendes, und die Vorſtellung einer justitia concreata gehört zu den Fiktionen, welche die dogmatiſche Betrachtung des Urzuſtandes der älteren Theologie aufgenöthigt haben. Dieſe Berichtigung des Dogma's, nach welcher die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen als potentielle, nicht als aktuelle anzuſehen iſt, rührt zwar nicht von Schleiermacher her, er hat aber viel gethan, ſie einleuchtend zu machen.

Der zweite Haupttheil hat viele Verehrer gefunden, die dem erſten weniger hold ſind, er unterſcheidet ſich durch poſitiveren Karakter, durch liebevolle Hingebung an die hiſtoriſchen Erſcheinungen, ſowie er auch in zahlreichen Einſchnitten und Ruhepunkten mehr Abwechſelung gewährt. Sünden- und Erlöſungslehre leihen von einander Schatten und Licht. Die Sünde tritt als eine höchſt unwillkommene Erſcheinung dem Betrachter entgegen, da ſie das bis dahin ununterbrochene Continuum göttlicher Wirkungen zu durchbrechen droht. Wer kennt nicht Schleiermacher's Entwicklung, welche das dogmatiſche Myſterium von der Erbſünde zu einem pſychologiſch nachweisbaren und hiſtoriſch anzuerkennenden Faktum umbildet! Zunächſt bringt Schleiermacher die ſogenannte Sinnlichkeitstheorie auf ein reines Facit. Nicht Sinnlichkeit iſt Sünde, dieſe muß aber ſtets in der Form einer durch das Uebergreifen der niederen Seelenvermögen veranlaßten, alſo hangartigen Störung auftreten; ſie muß ein Natürliches darſtellen, und doch wieder eine Abweichung von den normalen Verhältniſſen, in denen der ſittliche Organismus des Menſchen ſich bewegen ſoll, und dafür giebt es keine Bezeichnung als die bibliſch vorgeſchriebene des Widerſtreits zwiſchen Fleiſch und Geiſt. In dieſer ihrer abnormen Natürlichkeit iſt die Sünde weder bloße Willkür, noch tritt ſie jemals aus dem Gebiet des Vermeidlichen völlig heraus. Das ganze Agens der Sünde löſt ſich bei ſcharfer Unterſuchung in aktuelle und habituelle Momente auf; die letzteren gehen voran und geben der Sünde vor ihrer erſcheinenden Wirklichkeit ein inneres Daſeyn, und dieſes Continuum ſündhafter Affektionen gewinnt durch Fortpflanzung von einem Geſchlecht auf's andere, durch individuelle und nationale Geſtaltung einen erblichen Karakter. Das Sündigen ſelber behauptet auf dieſe Weiſe eine Freiheit, welche den gott- und geiſtgemäßen Willen bindet. Nach ſolchen Vorbereitungen lautet die Erklärung der Erbſünde wörtlich orthodox, alſo auf vollkommene Unfähigkeit zum Guten; abgeſehen von der Fähigkeit die Erlöſung in ſich aufzunehmen, wird dem natürlichen Menſchen jede wahre Gerechtigkeit abgeſprochen und nur die bürgerliche Tugend zuerkannt, ja der Verfaſſer räumt ein, daß die ſymboliſchen Bücher Grund haben, die Erbſünde, weil ſie ſofort mit Momenten der Verſchuldung verwächſt, zugleich als Erbſchuld zu

betrachten. Dagegen kann die kirchliche Annahme eines Sündenfalles durch Naturverderbung nur auf populäre Wahrheit Anspruch machen. Denn streng genommen läßt sich von einer einzelnen natürlich freigegebenen Handlung keine Einwirkung herleiten, welche das sittliche Naturvermögen herabsetzt und verkehrt. Da nun weder das Einzelwesen die Natur, noch umgekehrt die bisher reine Natur das Einzelwesen durch die erste That der Freiheit verderbt, noch endlich die Natur sich selber corrumpirt haben kann: so tritt an die Stelle des orthodoxen Gegensatzes von natürlicher Reinheit und Verdorbenheit vielmehr die eine Ursündlichkeit, und an die Stelle einer doppelten, übertragenen und verdienten, eine einfache gemeinsame Schuld. Der Fall bezeichnet alsdann den ersten Eintritt eines von nun an sich stets wiederholenden Sündigens und Fallens, und die Erlösung kommt einer Erhebung zu dem göttlichen Princip des Guten gleich, welches sich von Christus ohnehin nicht nachweisen läßt. Das Verdienst dieser Auffassung finden wir wesentlich in der psychologischen Wahrheit und Tiefe, mit welcher auf den Sinn des Dogma's auch ohne dessen widerspruchsvolle Form eingegangen wird; sie führt aber dahin, daß der Unterschied des Sündlichen und Erbsündlichen nur relative, nicht unbedingte Geltung behält. Denn die Erbsünde ist nach dieser Ansicht keine reine Qualität, keine bloße Verderbtheit, sondern immer schon ein inneres Thun und Werden der Sünde selber. — Demnächst fordert auch das Sündenbewußtseyn einen Aufblick zu Gott und dessen Eigenschaften, und da Gott absolute Causalität ist, so muß die Sünde auch zu dem, worin sie dem Wesen nach keine Stelle hat, ein Verhältniß einnehmen. Bei einer passiven Zulassung stehen zu bleiben, ist nach Schleiermacher vergeblich; da aber auch der Inhalt der Sünde nicht auf göttliche Mittheilung zurückgeführt werden kann, so ergibt sich lediglich die Auskunft, daß die Sünde von Gott geordnet sey, nicht für sich, sondern als Medium der Freiheit, also als ein zu Ueberwindendes und um der Erlösung willen. Gewiß wird jede gründliche Beantwortung der Frage den Weg einschlagen, daß sie das höchste Gute zum wahren Gegenstande des göttlichen Willens macht, und in diesem dann die Erlösung vom Uebel, also die Freiheit enthalten seyn läßt, welche nothwendig Bewegung ist und ohne Gegensätzliches sich nicht verwirklichen kann. Doch glauben wir, daß auch in der obigen Formel das Problem nicht vollständig ausgesprochen wird; denn die Sünde, die im Großen geordnet erscheint, ist doch im einzelnen Falle wieder nicht geordnet, sondern vermeidlich und frei, über welche Antinomie der Anordnung und der bloßen Zulassung wir niemals hinauskommen. Nachdem nun, um wieder anzuknüpfen, die göttliche Causalität mit der gegensätzlichen Entwicklung des Guten verknüpft und gleichsam verwickelt worden, muß Gott wieder über jeden Gegensatz hinausgerückt und seiner eigenen ethischen Erhabenheit zurückgegeben werden, und dies geschieht durch Anerkennung zweier Eigenschaften, erstens der Heiligkeit, nach welcher Er immer nur als Widersacher der Sünde im Bewußtseyn auftritt, weil er ihr im Gewissen einen unvertilgbaren Richter beigegeben, und zweitens der Gerechtigkeit, als welche den ursächlichen Zusammenhang zwischen der Sünde und dem strafenden Uebel, dem natürlichen sowohl als dem geselligen, gesetzt hat und erhält. Die erstere ist also subjektiv vorhanden, während die andere in der Welt- und Naturordnung ein objektives Darstellungsmittel besitzt, und beide würden ohne vorangegangene Berührung des Menschen mit der Sünde von diesem nicht qualitativ erkannt werden. — Auf diesem Wege geht die Betrachtung auf die Lichtseite des christlichen Bewußtseyns über, und der Vortrag gewinnt an Wärme. Es liegt in der Anlage dieser Dogmatik, daß sie uns keine historische Beweisführung des christlichen Heils vorführen, sondern nur den Inhalt der christlichen Frömmigkeit nachweisen will, in welcher der Glaube an die Erlösung zur bestimmenden Macht geworden ist. Dagegen ist diese Frömmigkeit selber eine historisch erwachsene und subjektiv angeeignete, und sie traut ihrem eigenen Zeugniß, so lange es ohne fremdartige Zuthaten und störende Abwege rein auf sich selber ruht. Die Erlösung aber das Aufgenommenseyn in den Stand der unverdienten Seligkeit ist Thatsache einer gemeinsamen inneren Erfahrung, und diese kann weder zufällig ent-

ſtanden ſeyn, noch ergibt ſich eine andere Quelle, als welche die evangeliſche Kunde von jeher dargeboten hat. Sie hat ſich alſo auf den Einen Grund der Erſcheinung Chriſti zurückzuführen, und dieſer iſt ein hiſtoriſcher, zugleich aber auch ein überhiſtoriſcher, weil er jede andere Geiſteserregung an Allgemeinheit und Innerlichkeit überbietet, und weil er im Verlauf aller folgenden religiöſen Erfahrungen ſtets dieſelbe urſprüngliche Kraft bewahrt hat. Die Chriſtologie kommt folglich zu Stande durch den Rückgang von dem Gewirkten auf das Wirkende, oder durch den Nachweis der Eigenſchaften, welche ſich in der Erſcheinung Chriſti vereinigt finden müſſen, um jene eigenthümliche Beſtimmtheit des chriſtlichen Lebens und Glaubens hervorzubringen und deren Fortdauer zu erklären. Und da im frommen Bewußtſeyn der Erlöſer und der Erlöſte als auf einander bezügliche Geſtalten hervortreten, ſo wird von der einen auf die Perſon des Heilandes, von der andern auf deſſen Werk und Verdienſt zurückgewieſen. Seyn und Thun Chriſti oder perſönliche Würde und grundlegende Wirkſamkeit ſind jede das Maß der andern; man darf alſo Chriſtus nichts Höheres beilegen als die von ihm ausgehende Schöpfung des Gottesbewußtſeyns fordert, aber auch nichts Geringeres, ſo lange es unerweislich bleibt, daß dieſe Neubildung über ihren Urheber je hinausgegangen oder durch ſpätere Erſcheinungen ergänzt und erhöht worden ſey. Damit iſt ſchon geſagt, daß die Frömmigkeit Recht hat, Göttliches und Menſchliches, die beiden Faktoren des ſubjektiven Chriſtusbildes, auch in dem geſchichtlichen Chriſtus vereinigt zu finden, beſtimmter ausgedrückt, daß Chriſtus vollkommen Menſch war, zugleich aber in einer übermenſchlichen und unübertrefflichen Gemeinſchaft mit Gott ſtand, ohne welche der eigenthümliche Inhalt des Gottesbewußtſeyns, das die Erlöſten in ſich trugen, nicht hätte entſtanden noch in alleiniger Beziehung auf ihn fortgepflanzt ſeyn können. Denn eine ähnliche göttliche Angehörigkeit findet ſich in dem frommen Bewußtſeyn, folglich muß dieſe in demjenigen, von dem es allein getragen ſeyn will, auf primitive Weiſe ſtattgefunden haben. Von dieſem Geſichtspunkte aus ſchließt ſich der Dogmatiker an die überlieferten ſymboliſchen Beſtimmungen in drei Lehrſätzen an: 1) Vereinigung der menſchlichen und göttlichen Natur zu der Einen Perſon Chriſti, 2) Verhältniß der beiden Naturen zu einander, welches ſich dahin beſtimmt, daß bei der Vereinigung die göttliche Natur allein die thätige, während des Vereintſeyns oder die Thätigkeit beider eine gemeinſame war; 3) Unterſchied Chriſti von den übrigen Menſchen, beſtehend in einer Sündloſigkeit, welche mit dem potuit non peccare zugleich ein non potuit peccare in ſich ſchließt, und religiöſe Irrthumsfreiheit. Aus der Erklärung dieſer Lehrſätze ergibt ſich ein Gottmenſch im religiöſen Sinne, ein Schöpfer und Urbild des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns, ein göttlicher Menſchenſohn von relativ übernatürlicher Erhabenheit und Wirkungskraft, ein zweiter Adam, welcher die Menſchheit ebenſowohl neu eröffnet, wie er auch das Ziel ihrer Vollendung durch ſich ſelber offenbart hat. Aber den Sinn des kirchlichen Dogma's, welchem dieſe Beſtimmungen unbequemt werden, geben ſie nicht wieder, wie auch der Verfaſſer nicht verhehlt, daß die obigen Lehrſätze, wenigſtens die beiden erſteren, ſchwierig bleiben und die Prüfung nicht ganz beſtehen. Der Schleiermacher'ſche Chriſtus — und der Dogmatiker wor ſich deſſen ſehr wohl bewußt — iſt nicht mehr der kosmiſch-metaphyſiſche Gottmenſch, welchen die Kirchenlehre unter Vorausſetzung der Trinität und Homouſie behauptet; die „göttliche Natur" iſt nur der paſſendſte Name für die unbeſchreibliche Stärke und Reinheit ſeiner Gottgemeinſchaft, ſeine Perſönlichkeit zwar nicht den Mängeln, aber doch den Gränzen der irdiſchen Erſcheinungswelt zugewieſen. Ein vormenſchliches Daſeyn Chriſti im perſönlichen Sinne anzunehmen, iſt keine religiöſe Nöthigung vorhanden, noch ſcheint das Schriftzeugniß durchgängig ein ſolches zu fordern. Das Unterſcheidende des Weſens Chriſti, wovon der erlöſende Geiſt ausgeht und worauf der Glaube ruht, iſt aber ſelber ein Innerliches und Geiſtiges, darf alſo an äußere Merkmale, ſey es nun hiſtoriſcher oder phyſiſcher Art, nicht nothwendig geheftet werden. Die übernatürliche Erzeugung iſt kein Glaubensſatz und das kritiſche Urtheil über die auf ſie bezüglichen Bibelſtellen muß frei

bleiben, eine Anſicht, die auch auf Exegeten der ſtreng poſitiven Richtung, wie Meyer, übergegangen iſt. Auch die Thatſachen der Auferſtehung, Himmelfahrt und Wiederkunft geben kein dogmatiſches Reſultat, da ſie eben nur Thatſachen der Erſcheinung, nicht Ausflüſſe des lebendigen Chriſtus ſind, wobei wir dennoch glauben, daß Schleiermacher auf die religiöſe Bedeutung der Auferſtehung mit Unrecht Verzicht geleiſtet hat. Welche bibliſchen Beweismittel er zu Hülfe nimmt, um ſeine Auffaſſung zu ſtützen, welche Erklärungen der Attribute Gottes- und Menſchenſohn gegeben werden, aus welchen Zügen das urbildliche Verhältniß zur Menſchheit und das abbildliche zu Gott erhellen ſoll, bedarf keiner weitern Ausführung. Denſelben Karakter hat das nächſte Lehrſtück vom Geſchäft Chriſti, denn es kann dem Bisherigen gemäß ja nur darthun wollen, wie aus dem kurzen irdiſchen Daſeyn des Herrn ein gleichartiges aber dauerndes geiſtiges Seyn in der Gemeinde geworden iſt und werden ſoll. Chriſtus nimmt die Gläubigen durch Einführung des neuen Lebensprincips in die Kraft ſeines Gottesbewußtſeyns, und er nimmt ſie ebenſo in ſeine ungetrübte Seligkeit auf, und Beides geſchieht weder auf äußerlich empiriſche noch auf magiſche Weiſe, ſondern vermöge eines religiöſen Hergangs, der ſich der genauen Definition entzieht und in deſſen Beſchreibung leicht ſchon der eine oder andere Abweg gefunden werden kann. Jenes iſt Chriſti erlöſende, dieſes ſeine verſöhnende Thätigkeit. Nach beiden Richtungen geht von Chriſtus ein entſündigtes und in ſich befriedigtes Leben der Gottverbundenheit auf die Gemeinſchaft über, ein Nachleben Chriſti und Einleben in ihn, deſſen Proceß ähnliche Unterſcheidungen und Wechſelbeziehungen wie die Perſönlichkeit Chriſti ſelber zuläßt. Hier befindet ſich Schleiermacher im Mittelpunkte ſeines chriſtlichen Bewußtſeyns, er ſpricht im Namen derer, welche die Wirkungen einer perſonbildenden Gemeinſchaft mit dem Erlöſer in ſich erfahren haben, und indem er ſich von jeder auf ſich ſelbſt ruhenden dialektiſchen Demonſtration des Werkes Chriſti abwendet, legt er alles Gewicht auf die Summe der Eindrücke, welche den tiefſten Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns bedingen. Beweiſe ſind an dieſer Stelle nicht möglich, ſondern nur Hinweiſungen auf eine religiöſe Wirklichkeit, Auslegungen ihrer Geſtalt und Herkunft; wer dieſen Erfahrungen fremd iſt, auf den kann die dogmatiſche Darſtellung nur indirekt wirken, indem ſie ihm den Zugang zu denſelben erleichtert. — Die Lehre vom doppelten Stande Chriſti wird abgelehnt, weil ſie nur vom orthodoxen Standpunkte aus durchgeführt werden kann, die Aemterlehre dagegen unter Verwahrung gegen die altdogmatiſche Faſſung derſelben angenommen. Sie enthält aber nur Folgerungen und Anwendungen des Vorigen; unhaltbar iſt die alte Scheidung eines doppelten Gehorſams, mißverſtändlich die Vorſtellung eines Sündenerlaſſes durch bloße Uebertragung des ſtellvertretenden Verdienſtes. Nicht der Tod Chriſti hat durch ſich ſelbſt Genugthuung geſchaffen, ſondern der ganze lebendige und ſterbende Chriſtus tritt in die Stelle ein, wo das friedenſuchende Gemüth Stellvertretung und Genugthuung bedarf. Die Frage, wie ſich die Theilnahme an Chriſti Vollkommenheit und Seligkeit in den einzelnen Seelen ausdrückt, führt zu dem Abſchnitt von der „Heilsordnung", und dieſer wird zugleich kritiſch und conſervativ entwickelt. Der Verfaſſer, indem er das Eigenthümliche der Wiedergeburt und Heiligung zu wahren ſucht, ſorgt für pſychologiſche Haltbarkeit; mit dem bloß deklaratoriſchen Akt der Rechtfertigung, ſofern dieſer auf ſich beruhen und von dem Werden des neuen Lebens durch Chriſtus unabhängig ſeyn will, kann er ſich nicht einverſtanden erklären; dann hätte Gott ſich nur in dem einen Momente ſelber geſagt, was er in dem andern bewirken will. Auch Sündenvergebung und Rechtfertigung ſind erſt völlig wahr, indem ſie gewußt werden, alſo in den Proceß ihrer ſubjektiven Verwirklichung eintreten. Ohne Verbindung mit der durch Chriſtus bewirkten Erneuerung iſt der actus forensis leer und unfruchtbar, nicht aber mit ihr, denn der Akt der Bekehrung iſt im Menſchen ſelber zugleich eine Erklärung, daß Gott ihm vergebe, an welchen Geſichtspunkt ſich die proteſtantiſche Anſicht anzuknüpfen hat. Auch gibt es nur einen allgemeinen Rathſchluß der Rechtfertigung, nicht aber eine beſtimmte Verfügung für jeden Einzelnen. — Der

Erwählungslehre hatte Schleiermacher bekanntlich ſchan 1819 (Theolog. Zeitſchr. 1819) eine berühmt gewardene Abhandlung gewidmet, in welcher er Bretſchneider's Apharismen beſtreitend und den Grundſatz vam menſchlichen Unvermögen feſthaltend, der Calviniſchen Löſung des Prablems den Varzug gab, zugleich aber die Theorie Calvin's van den gewöhnlichen Vorwürfen zu befreien und durch geiſtvolle Madifikatianen zu veredeln und innerlich zu bewahrheiten ſuchte. Im Allgemeinen werden die Reſultate dieſer muſterhaft geſchriebenen Abhandlung in der Glaubenslehre wieder aufgenammen. Es gibt, heißt es hier, eine unabhängige göttliche Vorherbeſtimmung, nach welcher aus der Geſammtmaſſe des menſchlichen Geſchlechts, die gleichſam bisher keine volle Exiſtenz für Gatt hatte, die Geſammtheit der Erwählten als neue Kreatur in's Daſeyn gerufen wird. Aber die erlöſende Kraft Chriſti iſt hinreichend, um das ganze menſchliche Geſchlecht zu erretten. Zu dem Ergebniß, daß die Erwählung als eine beſchränkte zu denken und nicht aus dem beſchränkten Erfalg eines allgemeinen Rathſchluſſes der Erlöſung herzuleiten ſey, gelangt Schleiermacher nicht dadurch, daß er den Gegenſatz der Erwählten und Nichterwählten in alter Schärfe aufrecht erhält; dieſen ſucht er auf alle Weiſe zu mildern, namentlich durch die Hinweiſung auf einen endlichen Sieg der Liebe und auf die Hoffnung, daß der Tad nicht das Ende der göttlichen Gnadenwirkungen ſeyn werde. Auch die dualiſtiſche Geſchichtsanſchauung des Auguſtinismus war nicht die ſeinige, ſa beſtimmt er auch an der paſitiven Seite des chriſtlichen Heils feſthielt. Aber er beurtheilte das Dagma als Ausdruck der göttlichen Wirkſamkeit, alſa aus dem Geſichtspunkte der Cauſalität, und da er kein leeres über den Umfang der Entſcheidung hinausgehendes Varherwiſſen anerkennen wollte: falgte er hierin der Calviniſchen Canſequenz und erklärte die Unterſcheidung von praeceptum und voluntas für haltbarer als die innerhalb der letzteren ader zwiſchen ihr und der praescientia vorgenammenen Sanderungen. Allein auch dieſer Canſequenz iſt er nicht treu geblieben. Denn er ſtellt den Satz auf: Sawie die Erwählung auf die göttliche Weltregierung einwirkt, iſt ſie begründet auf dem varhergeſehenen Glauben der Erwählten; wie ſie aber auf jener ruht, iſt ſie allein durch das beneplacitum Dei beſtimmt. In dieſem Satz iſt ein Gleichgewicht gegeben, welches der allein bedingenden Erwählung eine bedingte zur Seite ſtellt und das Moment eines leitenden Wiſſens abermals in die Betrachtung der göttlichen Weltregierung einführt. Das Ganze iſt als eine mit Anlehnung an den reformirten Grundgedanken unternommene aber uncanfeſſianelle Veredlung des Dagma's van der Erwählung zu betrachten. — Die folgenden Stücke des Syſtems berühren wir kurz; ſie zeigen, wie feinfühlend der Schriftſteller nach der Natur des Gegenſtandes auch die Art des dagmatiſchen Vortrages zu bemeſſen wußte. Der heilige Geiſt iſt die Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Beſtimmtheit eines das Geſammtleben der Gläubigen beſeelenden Gemeingeiſtes. Die van dieſem erfüllte Kirche iſt das Abbild des Erlöſers, zu welchem jeder Einzelne einen ergänzenden Zug und Beitrag zu liefern hat, und ſie beſitzt an dem Zeugniß der heiligen Schrift und an den Sakramenten ihre unveräußerlichen Merkmale. Bei der Prüfung der Sakramente hält ſich Schleiermacher mit ſeiner aber ſchanender Kritik über den Parteien, indem er den gemeinkirchlichen Sinn gegen die bloß ſymbaliſche Aeußerlichkeit und magiſche Uebertreibung ſicherſtellt. Denn abſchließend erklärt er ſich nicht, aber er zeichnet ein chriſtlich Nathwendiges, welches in jeder confeſſianellen Anſicht einſeitig ader mangelhaft dargeſtellt, die Hoffnung neuer förderlicher Anſichten offen läßt. Großartig und ächt prateſtantiſch iſt die Anſchauung von der unſichtbaren und ſichtbaren Kirche, van den Urſachen ihrer Spaltung und den Pflichten der Annäherung und Wechſelwirkung ihrer getrennten Theile und Bekenntniſſe. Die geringſte Ausbeute liefern die prapheti-ſchen Lehrſtücke, dach ſehen wir ein Ergebniß ſchan in dem Nachweis, daß abgeſehen van den Ideen der Unſterblichkeit, des ewigen Lebens und der Vergeltung, welche van Schleiermacher mit chriſtlich-paſitiven, nicht mit allgemein religiöſen und wiſſenſchaftlichen Beweismitteln begründet werden, — alle anderen Ausſagen einen prablema-

tiſchen Karakter behalten; ſie bilden einen Staff chriſtlicher Hoffnung, welcher ſich mehr oder minder weigert, in eine klare Lehrform einzugehen. Nachdem in der Lehre von der Kirche ſich die Betrachtung der Welt vom Standpunkte der Erlöſung ausgeſprochen hat, ergeben ſich von ſelbſt noch zwei zugehörige Eigenſchaften Gottes: die Liebe, vermöge deren das göttliche Leben ſich der Menſchheit erlöſend mittheilt, und die Weisheit als das Princip, welches die Welt für die in der Welt ſich bethätigende göttliche Selbſtmittheilung ordnet und beſtimmt. Den Beſchluß des Ganzen macht endlich die „göttliche Dreiheit". Dieſe Stellung, aber auch die mit ihr zuſammenhängende Auffaſſung der Trinität war für dieſes Syſtem nothwendig. Da die Trinität keine unmittelbare Ausſage des chriſtlichen Bewußtſeyns darbietet, noch für ſich allein ein Glied des urſprünglichen Glaubens bildete: ſo fehlt ihr innerlich das Weſen eines ſelbſtſtändigen Dogma's, welches ihr von der Kirche ſpäter beigelegt wurde. Richtig verſtanden ſpricht dieſe Dreiheit nicht die Gottheit, ſondern die chriſtliche Offenbarung aus und ſie gehört an's Ende, weil in ihr die drei Namen, auf welche die Offenbarung des Reiches Gottes zurückweiſt, und inſofern der kurze Inhalt alles zuvor Mitgetheilten zuſammengefaßt werden. Schleiermacher entſcheidet ſich für einen veredelten Sabellianismus, denn die kirchlich-ſcholaſtiſche Conſtruktion eines dreiperſönlichen Gottes iſt für ihn ein undogmatiſches Philoſophem, wie denn auch die einfachere alt-proteſtantiſche Lehrform niemals über die in ihr liegenden Schwierigkeiten hinausgekommen iſt. Demgemäß hatte er auch ſchon in der Abhandlung über den Gegenſatz zwiſchen der athanaſianiſchen und ſabellianiſchen Vorſtellung von der Trinität (Theol. Zeitſchrift Hft. 3.) nach ſcharfſinniger Unterſuchung der unitariſchen Meinungen der alten Kirche die Berechtigung der ſabellianiſchen Auffaſſung neben der anderen ſpekulativen und metaphyſiſchen, welche kirchlich wurde, darzuthun geſucht. Wir müſſen in der Hauptſache ihm Recht geben, wenngleich wir ſeinen dogmen-hiſtoriſchen Urtheilen nicht überall beitreten und überhaupt einräumen, daß er die hiſtoriſche Bedeutung dieſer Lehre nicht überſah.

Als Ueberſicht des Inhalts dieſes Werks mag das Geſagte hinreichen; da ſich aber in ihm das Weſen der Schleiermacher'ſchen Theologie am deutlichſten ausprägt: ſo verweilen wir noch, um einige Geſichtspunkte aufzuſtellen, von denen die Würdigung desſelben ausgehen muß. Denn wie jedes große Geiſtesprodukt einen breiteren hiſtoriſchen Boden einnimmt, ſo werden wir auch dieſes nicht unter eine einzige Kategorie ſtellen dürfen. Schleiermacher's Glaubenslehre und Theologie verbindet religiöſe und wiſſenſchaftliche Intereſſen, ſie lehnt ſich ebenſo an die ältere kirchlich-hiſtoriſche wie an die neuere wiſſenſchaftliche Entwicklung an. Indem wir das hiſtoriſch-kirchliche Moment voranſtellen, nennen wir ſie 1) Eine Vereinigung von Synkretismus und Pietismus. Unter Synkretismus wird hier die Ueberwindung der kirchlichen Exkluſivität und das tiefere wiſſenſchaftliche Verſtändniß der kirchlichen Lehrbeſtimmungen, unter Pietismus die Pflege des ſubjektiv religiöſen Organs, in welchem aller Glaube erwachſen und ſich bewahrheiten ſoll, verſtanden; der erſtere Faktor weiſt in der älteren Theologie auf Calixt, der andere auf Spener zurück. Wenn aber dieſe Richtungen in der früheren Periode einander fremd blieben oder ſich nur oberflächlich berührten: ſo hat die neuere Zeit ſie um ſo mehr zuſammengeleitet, als ſie genöthigt war, der zunehmenden wiſſenſchaftlichen Freiheit durch religiöſe Innerlichkeit ein Gegengewicht zu geben. Aber kein Anderer hat bisher dieſe Verbindung kräftiger vollzogen, Keiner die Gemüthswahrheit des chriſtlichen Glaubens mit mehr Zuverſicht dargelegt und zugleich ſeiner begränzt, damit ſie nicht in das Gebiet der neben ihr wirkenden kritiſchen Reflexion oder philoſophiſchen Behauptung eingreife, noch von dieſer unzeitig beſeitigt werde. Der Zuſammenhang zwiſchen Schleiermacher und der Spener'ſchen Schule liegt in der Geltendmachung gewiſſer Thatſachen chriſtlicher Erfahrung, welche dem religiöſen Bewußtſeyn unmittelbar angehören und durch deſſen Continuität verbreitet und fortgepflanzt werden, für die alſo nur eine Darlegung, kein eigentlicher Beweis möglich iſt. Es iſt nicht

dieſes Orts, van der ongegebenen hiſtoriſchen Verwandtſchaft eine in's Einzelne gehende Nachweiſung zu liefern; den hiſtoriſchen Hintergrund aber werden wir feſthalten müſſen, wenn nicht Schleiermacher als bloß eklektiſche und individuelle Erſcheinung betrachtet werden ſoll. — Dazu kammt in kirchlicher Beziehung 2) der Unionsſtandpunkt des Werks. Wenn der Dagmatiker alle wichtigeren Paragraphen mit Belegſtellen aus den Bekenntnißſchriften beider Canfeſſianen eröffnet: ſa will er damit dem Princip der Gleichſtellung der letzteren genügen, und er hat dies conſequenter als die meiſten Vorgänger durchgeführt, da er eine confeſſianelle Differenz nirgends als ſcheidenden Gegenſatz beſtehen läßt. Dem Geiſte nach iſt ein Werk wie dieſes die beſte Frucht und der ſtärkſte Hebel der Unian, weil man, ſo zu ſagen, die Canfeſſian darüber vergißt, und gerade dieſe Glaubenslehre iſt van Vielen ohne alle Rückſicht auf ein zum Grunde liegendes Sanderbekenntniß als Erzeugniß des evangeliſchen Proteſtantismus genoſſen und ſtudirt worden. Erſt in der letzten Zeit iſt man im Zuſammenhang mit andern Studien auch an dieſe Schrift und ihren Verfaſſer ſchärfer mit der confeſſionellen Frage herangetreten. Die Beantwartung derſelben ſcheint nahe zu liegen. Daß er von der reformirten Schule herkomme, bezeugt Schleiermacher ſelbſt; es findet ſeine Beſtätigung in mehreren Grundzügen ſeiner Thealagie, in der Behandlung der Lehren von der Vorſehung und Erwählung und in der Zurückführung der göttlichen Eigenſchaften auf den Kanan der Cauſalität. Auch der Gottesbegriff gehört überwiegend auf diejenige Seite, auf welcher Gatt als actus purus und abſalutes Thun definirt wird. Die Uebergehung der Ständelehre in der Chriſtalogie hat wenigſtens einen Anknüpfungspunkt in der älteren reformirten Literatur, in welcher ſich auch noch andere Anklänge und Vergleichungspunkte nachweiſen laſſen. Deſſenungeachtet erklären wir es für falſch, wenn Schleiermacher ohne Weiteres als reformirter Dogmatiker klaſſificirt wird, und es ſoll uns nicht irre machen, daß die ſtrenglutheriſche Partei ſich neuerlich mehrfach geneigt und bereit gezeigt hat, dieſen Thealogen der Schweſterkirche vollſtändig abzutreten. Wäre damit ſchan ſeine kirchlich-hiſtariſche Stellung bezeichnet, ſa würde ſich ſchwerlich erklären, warum er in ſalchem Umfange auf die deutſche Thealogie gewirkt hat, während die außerdeutſche ihn wenig kennen und würdigen lernte. Wenn daher A. Schweizer, Einer der verdienteſten Schüler Schleiermacher's, dieſen als den Wiederherſteller aber den Schlußpunkt der durch ein halbes Jahrhundert liegen gebliebenen reformirten Glaubenslehre hinſtellt und nur das Mißlungene ſeines Werks als nicht-reſarmirte Zuthat gelten laſſen will (Refarm. Glaubenslehre I. S. 92), ſa können wir ihm nicht Recht geben. Die Heilslehre, ſofern ſie auf der beſeligenden Gemeinſchaft mit Chriſtus, welche den beſten Beweis ihrer Wahrheit in ſich ſelber trägt, beruhen ſall, hat, wie wir ſahen, andere hiſtariſche Antecedentien als die der reſarmirten Lehrtradition; den nicht-reformirten Karakter der Chriſtalagie hat Schweizer ſelbſt eingeräumt. Die freie Auffaſſung und kritiſch gereinigte Durchführung des Schriftprincips hängt bei Schleiermacher damit zuſammen, daß er die Schrift als Urzeugniß des chriſtlichen Bewußtſeyns betrachtet, ſpätere Standpunkte alſo nach Geiſt und Weſen auf jenes Bewußtſeyn zurückführen und ahne Buchſtäbelei mit ihm vergleichen muß. Dieſer Zeugnißwerth der Schrift führt nur zu einer mittelbaren Narmativität des Warts, während die Reformirten gerade die unmittelbare, wenn auch mit ungleicher Strenge, dagmatiſch ausgebildet haben. Das Voranſtellen der anthrapalogiſchen Sätze vor den theologiſchen bezeichnet Schweizer gleichfalls als nicht-reſarmirte Eigenſchaft; dies iſt jedach nichts Einzelnes, ſandern folgt aus ſeinem ganzen Verfahren, da er van demjenigen, was das chriſtliche Gefühl unmittelbar beſtimmt, zu deſſen entfernterem Objekt oder dem letzten Wirkenden übergeht, alſa von der Welt auf Gatt, von dem Kirchlichen auf das Bibliſche, ebenſa wie von der gegenwärtigen Geſtalt des Glaubens oder Lebens auf die demnächſt herbeizuführende. Dieſe deducirende Methade nimmt den Weg van Unten herauf ader von Innen heraus, während die reſarmirte einer Deduktion van Oben herab zu gleichen pflegt. Dazu kommt, daß die Idee der chriſtlichen Frömmigkeit, wie ſie van Schleiermacher aufgeſtellt

und verwendet wird, auch aus der Literatur des Pietismus, nicht allein aus der reformirten hergeleitet werden kann. Sollen alle diese Eigenheiten, die doch eng mit dem Ganzen verwebt sind, nur als Mißbildungen eines gegebenen Lehrtypus angesehen werden? Wir glauben vielmehr, daß Schleiermacher's Theologie zur einen Hälfte reformirt, zur andern den Bewegungen des confessionell nicht zu spaltenden religiösen und wissenschaftlichen Protestantismus Deutschlands angehöre.

Diesen beiden Haltpunkten für die Beurtheilung der kirchlichen Richtung unseres Werks mögen sich zwei andere von wissenschaftlicher Natur zur Seite stellen. Gewissermaßen ist aus dem älteren Synkretismus der wissenschaftliche Rationalismus und aus dem Pietismus der Supranaturalismus hervorgegangen, doch so, daß beide dadurch ein anderes Ansehen gewannen. Aus der religiös-kirchlichen Differenz wurde ein theologisch-wissenschaftlicher Gegensatz. Schleiermacher aber fällt weder dem Supranaturalismus noch dem Rationalismus ausschließlich zu; er erhebt sich 3) über diesen Gegensatz und will für diesen ganzen Streit, der sich selbst eine zu unbedingte Gültigkeit beigelegt hatte, einen Einigungspunkt darbieten. Kein Zweifel, daß ihm auf diese Weise eine höchst wohlthuende Einwirkung auf die Theologie gelungen ist. In dem zweiten Sendschreiben an Lücke nennt er sich einen „reellen Supranaturalisten", und mit Recht, da seine Sätze von der Person Christi über das gewöhnliche System des Rationalismus weit hinausgehen. Aber das von ihm behauptete Uebernatürliche wird doch nicht aus der Natur herausgerückt noch in metaphysischer Strenge gefaßt; es ist ein Historisches und Ueberhistorisches, ja es wird selbst wieder zu einem Natürlichen, indem es in die Geschichte und das Leben der Menschheit eingeht. Auch den Wundern wird nur relativ, nicht schlechthin ein übernatürlicher Karakter beigelegt, und das unbedingt Uebernatürliche hat Schleiermacher entschieden zurückgewiesen. Andrerseits will er nicht zu den Rationalisten der Schule gezählt werden und erklärt in dem Sendschreiben an Schulz und Cölln, daß selbst der Ausdruck „religiöses Erkenntnißvermögen" in seiner Auffassung keine Stelle habe. Und allerdings gebraucht diese Dogmatik nirgends eine solche Kategorie, es ist nicht Schleiermachers Methode, einen besonderen, sey es biblischen oder symbolischen, Inhalt zuerst festzustellen und dann durch eine hinzutretende Vernunftkritik zu prüfen oder zu berichtigen, sondern aller Gehalt wird auf die Grundthatsache des Christenthums und die aus ihr abgeleitete religiöse Erfahrung dergestalt zurückgeführt, daß die Reflexion denselben nur in seiner Eigenthümlichkeit wie die Gemeinschaft ihn sich angebildet, wiedergeben und von anhaftenden Unklarheiten oder Abwegen befreien soll. Allein wir haben uns schon oben überzeugt, daß die christliche Erfahrung oder das Selbstbewußtseyn keine stabile noch unabhängige Größe ist, sondern als aneignendes Organ unter dem stillen Einfluß des Denkens steht; sie hat die Vernunft und Kritik nicht außer sich, sondern trägt sie als bildendes, beschränkendes oder befreiendes Maaß in sich, und diese darf mit um so größerer Entschiedenheit mitsprechen, je weniger unbedingt und unmittelbar ein gewisser Inhalt der Frömmigkeit auftritt, je weniger nothwendig er aus der Grundstimmung derselben hervorgeht. Der Unterschied besteht also darin, daß die Vernunft hier kein abgesondertes rein intellectuelles Forum bildet, dem alles Christliche, nachdem es in biblischer oder kirchlicher Gestalt ermittelt worden, sich unterwerfen muß, sondern so wie sie dem christlichen Geist und Leben einwohnt, muß sie auch innerhalb der dogmatischen Betrachtung ihren indirekten Einfluß geltend machen. Schleiermacher's religiöse Erfahrung, sobald sie wissenschaftlich dargelegt wird, ist auch ein Innewerden, ein erweitertes Erkennen, und diese Mitwirkung des „religiösen Erkenntnißvermögens", um diesen Ausdruck zu gebrauchen, zieht sich durch alle Theile der Glaubenslehre hindurch. Die Offenbarung selber, wie sie Schleiermacher dachte, ist nicht Sache des bloßen Wissens, aber auch nicht bestimmt, die Vernunftrechte einzuschränken oder zu suspendiren; sie ist mit ihren geistigen oder sittlichen Wahrheiten früher vorhanden, ehe sich ihr eine abstrakte Vernunft gegenüberstellen kann. Die einzelnen Lehrsätze dagegen, je mehr sie sich von ihrem ur-

ſprünglichen Mittelpunkt entfernen, deſto mehr treten ſie auch unter den Einfluß der Vernunft und werden deren Prüfung geſtatten müſſen. Verhält es ſich ſo, ſo dürfen wir ſagen, daß Schleiermacher ſachlich in beide Syſteme des Rationalismus und Supranaturalismus eingreift und mit beiden gewiſſe Reſultate gemein hat; der Idee nach aber möchte er dem Rationalismus näher als dem Supranaturalismus zu ſtellen ſeyn. — Endlich müſſen wir 4) noch eine letzte Kategorie hinzufügen, nach welcher in Schleiermacher's Glaubenslehre eine Vereinigung religiöſer und theologiſcher Selbſtſtändigkeit mit philoſophiſcher Bildung durchgeführt erſcheint. Wir bedienen uns abſichtlich dieſes Ausdrucks, gegen welchen Schleiermacher ſelber nicht würde Einſpruch thun können. Gründliche philoſophiſche Bildung leitet und begleitet vom Anfang bis zu Ende die Ausführung des Syſtems und erhebt ſie wie über zahlreiche Erzeugniſſe der Schulphiloſophie, ſo über ebenſo viele theologiſche Schriften, in denen philoſophiſche Definitionen oder Gemeinplätze ungewiß umherſchwimmen. Ja ohne dieſe Bildung würde ihm nicht möglich geweſen ſeyn, was er von Anfang an bezweckte, nämlich ſein theologiſches Verfahren gegen das einer philoſophiſchen Demonſtration abzugränzen. Nicht ohne Philoſophie will ſein Werk der Philoſophie ebenbürtig ſein, und was es als objektive und auf ſich ſelbſt ruhende Beweisführung von ſeinen Gränzen ausweiſt, hat es in der Form der Vertrautheit mit der Kunſt des philoſophiſchen Denkens und mit den Mitteln und Bedingungen des Philoſophirens in ſich aufgenommen. Die Ausſagen des Glaubens und des religiöſen Bewußtſeyns treten in der Form der Behauptung auf, aber der reine Gedankenfaden, in welchen ſie aufgenommen, die dialektiſche Stetigkeit, mit der ſie verknüpft werden, gibt ihnen inneren Zuſammenhang und wiſſenſchaftliche Haltung. So erklären wir uns ein Verhältniß zur Philoſophie, das weder als ein völliges Abgelöſt ſeyn, noch als Abhängigkeit richtig bezeichnet zu werden ſcheint. Dagegen aber, daß Schleiermacher ſich überhaupt dieſe Aufgabe ſtellte, daß er ſein Verfahren neben dem ſpekulativen verſelbſtſtändigen und vor dem willkürlichen Einſchießen des Philoſophems ſchützen wollte, — dagegen möchten wir am wenigſten proteſtiren, weil es mit dem Verdienſt ſeiner Wirkſamkeit unauflöslich verbunden iſt, und weil wir glauben, daß auf dieſem Wege ein größerer Wetteifer proteſtantiſcher Geiſtesthätigkeit angeregt worden, als ihn die vermiſchende Scholaſtik oder die bloße Umkehrung der Scholaſtik hätte hervorbringen können. Selbſt wenn es ihm nicht gelungen iſt, das Beabſichtigte in allen Punkten zu erreichen, wenn namentlich im erſten Theile der ſpekulative Hintergrund durchſchimmert, ſo bleibt immer noch ein höchſt bedeutender Werth und Wahrheitsgehalt ſeines Verfahrens übrig, der ſich nur in ſolcher Ausführung ermeſſen läßt. Auch iſt zu bedenken, daß Schleiermacher mit ſeiner Unterſcheidung des Theologiſchen und Philoſophiſchen nicht eigentlich ein abſolutes Princip ausſprechen, ſondern eine Methode aufſtellen wollte, welche ein Gegengewicht gegen den abſoluten Anſpruch des Wiſſens darbieten ſoll.

Somit hat ſich uns in vierfacher Beziehung nach kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkten ergeben, daß Schleiermacher's Glaubenslehre eine zuſammenfaſſende Tendenz hat, und daß ſie, indem ſie von einer andern Wiſſenſchaft beſtimmt unterſchieden ſeyn will, in der eigenen einen deſto breiteren Boden einzunehmen und über alle religiöſen und theologiſchen Intereſſen deſto vollſtändiger ſich zu verbreiten ſucht. Sie dient nicht der Partei, ſondern demjenigen, was keine Partei verlieren und preisgeben ſoll, ſie zeigt daher einen verbindenden, nicht ſpaltenden Karakter und Sinn, indem ſie zugleich durch ihre innere Originalität und Individualität hoch über den Standpunkt einer blaßen Vermittelung erhoben wird.

Eine genauere Kritik der Dogmatik im Einzelnen liegt außerhalb der Gränzen dieſes Artikels. Die alte Anklage des Pantheismus wiederholen wir nicht, weil ſie in der Allgemeinheit dieſes Namens zu wohlfeil und zu weitſchichtig erſcheint. Wir können uns, wie bereits angedeutet, aus der Gotteslehre nicht Alles aneignen, während wir uns der anthropologiſchen und ſoteriologiſchen Richtung, ſowie dem allgemeinen Habitus

der hier vorgetragenen Frömmigkeit beſonders verwandt wiſſen. Die Behandlung des Schriftprincips und die Einführung eines in's Große gehenden Schriftgebrauchs, die geiſtige Anſchauung der Offenbarung, die Bearbeitung der Sünden- und Erlöſungslehre ſind von anerkannter Bedeutung. Daß Schleiermacher den Quellenwerth des Alten Teſtaments nicht genug gewürdigt, wird mit der Mehrzahl einzuräumen ſeyn. Doch dürfen wir nicht verſchweigen, daß wie jedes großartige Werk, ſo auch dieſes zunächſt aus ſich ſelbſt geprüft werden muß. Vergleicht man die dogmatiſchen Sätze mit den Erläuterungen und Beweisführungen: ſo wird man bei aller Vortrefflichkeit der Begründung finden, daß ſie nicht immer daſſelbe Reſultat erreichen, was in den vorangeſtellten Paragraphen gefordert wird. Der Artikel von der heiligen Schrift behauptet einfach die Eingebung derſelben durch den heiligen Geiſt und der Excurs beweiſt ſie, aber nicht in demſelben Sinne, welchen der dogmatiſche Ausdruck erwarten läßt. Der Abſchnitt von der Erbſünde behauptet die vollkommene Unfähigkeit des natürlichen Menſchen zum Guten, ohne ſie in den Excurſen vollſtändig durchzuführen. Ebenſo in der Lehre von der Perſon Chriſti, welcher wir dem Kerne nach beipflichten, muß gefragt werden, ob die von Schleiermacher gegebene Entwicklung in dieſen Sätzen ihren adäquateſten Ausdruck gefunden habe. Und daran knüpft ſich die weitere Frage, ob überhaupt Alles, was der Verfaſſer in den Chriſtus der inneren Erfahrung, als den Erzeuger und Erhalter des chriſtlichen Bewußtſeyns, verlegt, in die hiſtoriſche Perſönlichkeit als ſolche falle und nicht Etwas auch in das durch ihn gegründete Gnadenverhältniß zu Gott. Die Urtheile werden in dieſen Punkten verſchieden ausfallen, und es möchte möglich ſeyn, Schleiermacher's Darſtellung aus ſich ſelber zu modificiren und hie und da zu berichtigen. Im Allgemeinen finden wir in ihr der kirchlichen Lehrform gegenüber den Vorzug der Denkbarkeit, dem Rationalismus der Schule gegenüber die religiöſe Tiefe und die Völligkeit des Inhalts. Beides hängt mit demjenigen zuſammen, was wir jetzt noch als die allgemeinere Wahrheit und innere Kraft dieſes Syſtems bezeichnen möchten. Schleiermacher wollte entſchieden die Religion als Chriſtenthum, darum aber auch das Chriſtenthum ganz als Religion. Er ſuchte es ganz in die Tiefe des menſchlichen Gemüths- und Geiſteslebens hineinzuziehen, damit es den Mittelpunkt des Bewußtſeyns einnehme nicht als ein vorgeſchriebenes Wiſſen, ſondern als innerſte Regung und Wirkſamkeit. Als lebendige Thatſache des Geiſtes ſoll es ſich fortſetzen und in der Wiederholung ſeiner Wirkungen innerhalb der Gemeinſchaft wahr machen. In dieſer ſubjektiven Lebendigkeit legt es aber ſeine hiſtoriſche Natur nicht ab, ſondern bringt ſie mit ſich, das ethiſche Princip der Erlöſung und gottähnlichen Seligkeit kleidet ſich in die perſönliche Geſtalt Chriſti ſeines Hervorbringers, welchen das Gemüth nicht in ſich aufnehmen kann, ohne die Bildungskräfte eines neuen Lebens von ihm herzuleiten. Daraus ergibt ſich ein dynamiſches Chriſtenthum, ruhend auf der Erſcheinung Chriſti, und die Pflege dieſes Dynamiſchen, welches in alle Adern des religiöſen Lebens hineingeleitet werden ſoll, halten wir für den Kern der Schleiermacher'ſchen Theologie. In dieſem mittleren Gebiet hat ſie ihre Stärke und nach allen Seiten einflußreiche Wahrheit, welche ihr verbleibt, auch wenn die ſyſtematiſche Ausführung — denn das Syſtem iſt immer das vergängliche — verſchieden ausfallen kann und wird. In dieſer Grundrichtung iſt aber zugleich ein Gradmeſſer für die dogmatiſche Schätzung des Einzelnen enthalten, ſofern diejenigen Stoffe, denen ſich keine religiöſe Funktion mehr abgewinnen läßt, um ſo entſchiedener darauf angeſehen werden müſſen, ob ſie nicht einem fremdartigen Wiſſen oder einer vergänglichen Satzung angehören.

Iſt die vorſtehende Darſtellung nur irgend gelungen: ſo muß ſich aus ihr auch die Stellung erklären, welche Schleiermacher's Glaubenslehre in dem hinter uns liegenden Menſchenalter eingenommen hat. Ein eigentliches Schul- oder Parteibuch wurde ſie nicht und konnte ſie nicht werden; eher ging in Erfüllung, was der Verfaſſer von einem beabſichtigten, aber nicht zur Abfaſſung gekommenen kleineren Compendium gleichen Inhalts gemeint hatte, es werde den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit

ſeyn. Die erſte Aufnahme war die eines mehrſeitigen Befremdens. Der Rationalismus der kritiſchen Predigerbibliothek erklärte ſich ungünſtig, der erſte Band wurde zu ſpekulativ, der zweite zu pietiſtiſch, das Ganze höchſt auffallend gefunden. Wegſcheider ſah in dem Werk eine gefühlsmäßig repraducirte und nur in wenigen Punkten beſtrittene Orthadaxie. Weit größere Anerkennung zollten Männer wie D. Schulz. Der kirchlich-orthadaxe Standpunkt bezeugte im Einzelnen ein warmes Intereſſe, aber ahne Befriedigung. Schan in Steffens' Büchlein van der falſchen Thealagie fiel ein bedenkliches Licht nach dieſer Seite. Aufmerkſamkeit erregten die ſcharfen Kritiken von Braniß und Delbrück, welcher Letztere erklärte, daß die varliegende Glaubenslehre ihrem innerſten Weſen nach mit den Grundſätzen des Prateſtantismus unvereinbar ſey. Dennoch war ſchan zu Schleiermacher's Lebzeiten durch deſſen Schüler und Freunde eine weitverbreitete Theilnahme ſichergeſtellt. Männer wie Tweſten, Lücke, Nitzſch, Ullmann, Baumgarten-Cruſius, Schwarz und viele Andere (auch mein Vater gehört in dieſe Reihe) nahmen es in die Hand, ſuchten das Verſtändniß deſſelben zu erleichtern und das Studium dieſer Glaubensrichtung durch eigene Werke weiter zu führen. War auf ſalche Weiſe ſchan ein epachemachender Einfluß verbürgt: ſa zeigte ſich dach bald, daß die Anhängerſchaft der genannten Männer einem freigewählten Sammelpunkte glich, alſa nicht bindender Art war, ſandern für mancherlei wichtige Differenzen nach der kirchlichen ader bibliſchen ader kritiſchen Seite Raum laſſen ſallte. Canfeſſianell iſt dieſer Anhang niemals beſchränkt geweſen; Verehrer ader Geiſtesverwandte Schleiermacher's fanden ſich ebenſawahl in Kiel, Breslau, Jena, Halle, Bann, wie in Marburg, Heidelberg, Zürich und Baſel. Nur wenige Hachſchulen, wie Leipzig, haben, ſaviel uns bekannt, kein Element dieſer Art gehegt. Beſandere Varleſungen über Schleiermacher's Glaubenslehre und Thealogie wurden mehrfach gehalten, und unter den fähigeren Studirenden war es z. B. in Tübingen eine Zeitlang Ehrenſache, jenes Werk nach vor dem Abgange van der Univerſität geleſen zu haben. Aus der graßen Menge der Erklärungsſchriften, Abhandlungen und Vergleichungen ging allmählich eine allgemeine Bekanntſchaft hervar, die ſich ſelbſt in der herrſchenden thealagiſchen Sprache verrieth; das Schlechthinnige, das chriſtliche Selbſtbewußtſeyn, die innere Erfahrung, die Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus wurden geläufige Kategarieen. Aber bei der graßen Verbreitung gewiſſer Intereſſen an dieſer Thealagie wurde zugleich affenbar, daß die van Schleiermacher gegebene Anregung ſich nach verſchiedenen Richtungen fartgeſetzt hatte; Einige hatten ſich zum Kirchlichen, Andere zum Kritiſchen gewendet, indem ſie für Beides Anknüpfungspunkte fanden; wieder Andere ſuchten ungefähr dieſelbe Haltung und Geſinnung zu behaupten. Zeitſchriften van verſchiedener Färbung ſtellten denſelben Anſchluß an Schleiermacher an ihre Spitze. Wenn daher von der Hegel'ſchen Schule geſagt warden, daß ſie in eine linke und rechte Partei auseinandergegangen: ſa ließ ſich etwas Aehnliches van der thealagiſchen Gruppe der Schleiermacherianer ausſagen, aber nicht in gleichem Grade. Denn auf jener philaſaphiſchen Seite lag das Verbindende in der Gewalt des Syſtems und der Methade als ſalcher, die in ihrem Rahmen entgegengeſetzte Tendenzen aufkammen ließen und van verſchiedenen Geiſtern ergriffen wurden; dagegen lag es auf der andern in allgemeineren religiöſen Neigungen und wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, und dieſe mußten auch ahne ſyſtematiſchen Anſchluß und bei verſchiedener Specialanſicht nach viel innerlich Gemeinſames übrig laſſen. Die Schleiermacher'ſche Schule, ſaweit van einer ſalchen zu reden iſt, behielt fließende Gränzen, welche ſcharf zu fixiren niemals in der Abſicht des Meiſters gelegen hatte. Denn Schleiermacher verbat ſich, als Haupt einer thealagiſchen Schule bezeichnet zu werden. Auch das Verhältniß der ſpekulativen Philaſaphie zu ihm iſt nicht immer daſſelbe geblieben. Vermöge des eigenthümlichen hier abwaltenden Gegenſatzes fielen die erſten Urtheile van dieſer Seite ſpröde und ſelbſt herabſehend aus. Bekannt ſind Hegel's eigene Aeußerungen, in denen das Abhängigkeitsgefühl, van welchem Schleiermacher ausgegangen war, zum blaßen Triebe erniedrigt wird; bei ſolcher Auffaſſung konnte es nicht ſchwer werden, das ganze Princip als vor-

übergehende Meinung zu beseitigen. Auch Rosenkranz möchte zu den schorfen, obwohl nicht zu den mißdeutenden Beurtheilern zu zählen seyn. Die philosophischen Kritiker woren darüber uneinig, ob sie Schleiermacher auf der untergeordneten Stufe des reflektirenden Denkens, ja der bloßen Sophistik belassen oder wider seinen eigenen Anspruch zu der höheren der Spekulotion emporheben sollten. Chr. Baur in dem Programm: Primae rationalismi — historiae capita, P. II (1827), legte der Christologie Schleiermacher's einen gnostischen, weil idealistischen Karakter bei, wogegen sich dieser sträubte mit dem Bemerken, daß Marcion kein Gnostiker gewesen und er ebensalls nicht. Derselbe Gelehrte, indem er den Begriff der Gnosis zu dem der Religionsphilosophie erweiterte, nahm in einem späteren Werk Schleiermocher nochmals unter die Gnostiker auf und ließ ihn dadurch in eine wenigstens theilweise höchst fremdartige Gesellschaft eintreten. Denn wenn auch aus der olten Kirche Clemens und Origenes ols verwandt gelten dürfen: so erscheint doch Jak. Böhme gänzlich fremd, Schelling aber und seine Schule, auf die der Name „gnostisch" weit besser poßt, zeigen namentlich in ihrer späteren Entwicklung zu Schleiermocher viel mehr ein Verhältniß der Abstoßung ols der Aehnlichkeit. Und wollten wir gor Theosophen wie Oetinger mit Schleiermacher zusammenstellen: so würde sich zwar in der Hochschätzung der Grundthatsoche des Christenthums etwos Gemeinsomes ergeben; ober desto greller müßte die beiderseitige Auffossung und Verwendung dieses Historischen contrastirend erscheinen. Der theosophische Christus ist ein physisches und metaphysisches Wunder, das durch seinen bloßen Inhalt Leben und Tod durchdringt und verwandelt, der Schleiermocher'sche ein Ereigniß des Geistes, ein Licht des Gottesbewußtseyns, dessen Erscheinung und Wirkung gerade von denjenigen saktischen Momenten wenig abhängt, auf welche die theosophische Ansicht das größte Gewicht legt. Wir glouben nicht, daß Schleiermacher ouf den Nomen eines Gnostikers, dem nun einmol eine historisch begränzte Signotur anhaftet, Anspruch hat. Wenn Strauß späterhin Doub und Schleiermocher nebeneinonder karakterisirte: so geschah es mit Anerkennung und großer Geschicklichkeit, ober ohne doß dem Letzteren in dieser Parallele volle Gerechtigkeit widerfahren wäre. Interessont ist die Vergleichung, weil sie Schleiermocher's Verhältniß zu der construktiv-dogmotischen und spekulotiven Methode in helles Licht setzt. Uebrigens dorf Strouß als Beleg dafür dienen, daß dos Studium der Werke Schleiermocher's inzwischen auch für die spekulative Richtung wichtiger und folgenreicher geworden war. Denn nachdem sich dieselbe Anfangs in allgemein gehaltenen begrifflichen Entwicklungen bewegt hotte, hot sie nochher den Weg der historischen Kritik und Forschung eingeschlagen, und sie ist dozu, irren wir nicht, auch durch Schleiermocher ongeregt worden; dieser wurde zu einem Reizmittel, um tiefer in theologische Untersuchungen einzuführen. Einzelne Männer, wie Weißenborn und Ueberweg, beschäftigten sich mit den philosophischen Schriften, um den selbstständigen Werth nomentlich der Dialektik zu ermitteln, wobei sich ein enger Zusammenhang mit der Kantischen Philosophie ergeben mußte. Im Ganzen ist unläugbor, doß Schleiermacher's Ansehen unter den freieren theologischen Richtungen in neuester Zeit gestiegen ist, während es für die entgegengesetzten sank, und davon lag der Grund in der allgemeinen Wendung der Dinge. Die Umlenkung zur streng kirchlichen und confessionellen Theologie hatte auch die Folge, doß von Schleiermacher gefliſſentlich obgesehen, seine Bedeutung verkleinert oder auf die wissenschaftlichen Leistungen beschränkt wurde. Die Epoche seiner Wirksomkeit wurde für gänzlich abgeschlossen erklärt, er selbst sollte nur als Brücke erscheinen, und zwor als eine längst abgebrochene, die Niemand mehr ungefährdet betreten dorf. Doher galt es auch für ein Merkmal eines correkten Theologen, mit dem aus der Schleiermacher'schen Schule vererbten „Subjektivismus" definitiv gebrochen zu hoben. Von der Gegenwort dürfen wir sagen, daß sie der religiösen und wissenschaftlichen Persönlichkeit Schleiermocher's ouf's Neue eine liebevolle Aufmerksamkeit zuwendet, weshalb wir ouch glouben, daß seine Theologie noch lange nicht unter uns ausgedient hat.

IV. Nach dieſer langen Abſchweifung nöthigt uns die Pflicht der Vollſtändigkeit nochmals und in anderer Beziehung auf unſern Gegenſtand zurückzukommen. Mit der Sittenlehre — denn dieſe meinen wir eben — hat ſich Schleiermacher ſehr früh und dann immer wieder ernſtlich beſchäftigt, ohne daß es ihm vergönnt geweſen wäre, auch dieſen Theil ſeiner Forſchungen in ausgebildeter Geſtalt in die wiſſenſchaftliche Literatur einzuführen. Er begann mit einer faſt radikalen Kritik aller bisherigen Sittenlehre (1803), — einer Kritik, welche, wie mit Recht bemerkt worden, ohne hiſtoriſche Methode zeitlich entlegene Erſcheinungen zuſammenſtellt, und die von der ganzen Tradition der Ethik nur Weniges, zumal Platoniſches, unangefochten läßt. Seine eigene Anſicht entwickelte er in den ſeit 1819 edirten höchſt geiſtvollen Abhandlungen über die wiſſenſchaftliche Behandlung des Tugendbegriffs, des Pflichtbegriffs, über den Begriff des höchſten Gutes und des Erlaubten und über den Unterſchied zwiſchen Natur- und Sittengeſetz (Werke z. Phil. II). Jede dieſer Abhandlungen unterſucht das Weſen der ſittlichen Thätigkeit, indem dieſelbe entweder als Kraft, alſo Tugend, oder als beſtimmte Verfahrungsweiſe, alſo Pflicht, gedacht oder in den mittleren Raum deſſen geſtellt wird, was weder das Eine noch das Andere und ſomit nur ein Erlaubtes iſt. Von größter Wichtigkeit war es aber, daß Schleiermacher auf den lange vergeſſenen altplatoniſchen Begriff des höchſten Gutes zurückwies, um von dieſem aus die verſchiedenen Erſcheinungsformen des Sittlichen innerhalb des Naturlebens zur Anſchauung zu bringen. Sein ganzes Moralſyſtem, wie er es in Vorleſungen mittheilte, liegt uns nur in der unvollkommenen Geſtalt der Opera posthuma vor Augen, und zwar erſtens als allgemeines und philoſophiſches (Entwurf der Sittenlehre, herausgeg. v. Schweizer, 1835; Werke z. Phil. V, überſichtlicher in Twеſten's Bearbeitung), zweitens als chriſtliches (Die chriſtliche Sitte, herausgeg. v. Jonas, 1843; Werke z. Theol. XII, Nachlaß VII). Um die letztere Darſtellung iſt es uns hier zu thun, ſie kann aber nicht verſtanden werden, ohne daß wir den inneren Zuſammenhang mit der philoſophiſchen Ethik einerſeits und mit der Dogmatik andererſeits in kurzen Worten angeben (vergl. Schaller's Vorleſungen über Schleiermacher S. 181 und Twеſten's Vorrede zu dem genannten Entwurf). Schleiermacher unterſcheidet zwei Hauptgebiete der Wiſſenſchaft, das der Vernunft- und das der Naturwiſſenſchaft, und beide ſollen ſich wieder alſo theilen, daß ſie entweder in allgemeiner und ſpekulativer oder in empiriſcher Form durchgeführt werden können. Der erfahrungsmäßige Ausdruck der Vernunft und ihrer Welt führt zur Geſchichte, die beſchauliche Erklärung des Vernünftigen iſt Ethik; über ihnen ſchwebt ohne ſelbſtſtändigen Antheil die Dialektik. Die Ethik ſoll ſich alſo über den ganzen Raum der Vernunftthätigkeit ausdehnen, und ihr Begriff iſt weiter gefaßt als der gewöhnliche; das Sittliche entwickelt ſich nicht erſt innerhalb des Vernünftigen, ſondern es iſt in deſſen allſeitiger Bewegung ſchon enthalten. Die Ethik hat demnach ein Handeln der Vernunft auf die Natur, ein Vernunftwerden der Natur zum Gegenſtande. Die Thätigkeit der Vernunft macht zunächſt die Natur zu ihrem Organ und iſt geſtaltender Art, ſo entſteht ein organiſirendes Handeln, deſſen Ziel niemals erreicht wird, da nie die ganze Natur zum Werkzeug des Vernünftigen geworden iſt. Mit dieſem eigentlich bewegenden und zweckvollen Handeln verbindet ſich ein zweites, welches ſich auf die Vernunft zurückbezieht, ſofern ſie die Natur nicht beſtimmen, ſondern ſelber in ihr wie in einem ſinnlichen Darſtellungsmittel erkannt ſeyn will. In der erſteren Richtung herrſcht der Zweck, in der andern die Willkür, in beiden iſt die ganze ſittliche Thätigkeit enthalten, und es kann kein Thun geben, worin nicht ein Natürliches durch die Vernunft geſtaltet oder ein Vernünftiges durch die Natur erkennbar gemacht und zum Bewußtſeyn gebracht würde. Zu dieſem erſten Gegenſatz des ſittlichen Proceſſes kommt noch ein zweiter. Es iſt in der Natur begründet und durch die ſittliche Idee berechtigt, daß alles Handeln ein ebenſo Allgemeines und mit ſich Identiſches ſey, wie es ſich zugleich in den handelnden Perſonen vereinzelt und eigenthümlich beſtimmt. Daraus ergeben ſich Univerſalität und In-

dividuolität der ſittlichen Bewegung in ihrer vernünftig-natürlichen Nothwendigkeit, und wenn dieſer Gegenſatz mit dem andern verknüpft wird, ſo ſtellt ſich alle ſittliche Realität dar als ein organiſirendes und ſymboliſirendes Handeln in individueller und univerſeller Ausprägung. Familie und Staat, Geſelligkeit, Wiſſenſchaft und Kunſt, notionale und kirchliche Gemeinſchaft ſind ſittliche Größen, in jeder derſelben herrſcht eine geſtaltende oder darſtellende Thätigkeit, ſey es nun in univerſeller oder mehr individualiſirender Richtung. Das Syſtem der Ethik hat daher dieſes viertheilige Schema dergeſtalt auszuführen, daß es zeigt, nach welchem Antheil der einen oder andern Funktion ſich der ſittliche Proceß unter die genannten Erſcheinungsformen des Lebens vertheilen und einem gemeinſamen Ziele zuſtreben muß. Der Geſammtertrag aus allen einzelnen Gütern und Größen iſt das höchſte Gut. Setzen wir nun an die Stelle des allgemein gedachten Guten das chriſtlich Gute und an die Stelle der Vernunft die chriſtliche Frömmigkeit, ſo bleibt das Uebrige unverändert, dieſelben Verhältniſſe wiederholen ſich und das erwähnte Eintheilungsnetz läßt ſich von dem allgemeinen Gebiet auf das chriſtliche übertragen. In anderer Beziehung erleidet auch die Methode der Glaubenslehre auf die Ethik Anwendung. Für die Dogmatik gilt die Thatſache eines vorhandenen evangeliſchen Glaubensbewußtſeyns als Vorausſetzung; ebenſo wird die Ethik eine ſchon gegebene hiſtoriſche Realität des chriſtlichen Handelns zur Unterlage haben, und wir werden hiernach in doppelter Weiſe auf die Anlage des Werks: „Die chriſtliche Sitte nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche“ hingeleitet. Was muß ſeyn, weil der religiöſe Gemüthszuſtand iſt? Und was muß aus ihm dem chriſtlichen und durch daſſelbe werden? Die erſte Frage weiſt auf eine relative Ruhe der religiöſen Vorſtellungen und des chriſtlichen Geiſtes, die zweite auf eine relative Bewegung und Thätigkeit hin; jene liegt der Dogmatik, dieſe der Ethik zu Beantwortung vor. Die letztere iſt alſo eine kritiſche Beſchreibung des chriſtlichen Lebens, wie es ſich aus der Eigenthümlichkeit ſeiner Aufgaben und nach Maßgabe der hiſtoriſchen und natürlichen bereits entwickelt hat und weiterhin zu entwickeln verſpricht. Das ſchon bekannte und aus dem Weſen alles vernünftigen Handelns hergeleitete Schema der Eintheilung muß aber der beſondern Natur des Gegenſtandes angepaßt werden. Das geſtaltende oder wirkſame Handeln bewegt ſich erſtens vorwärts und bezweckt den Fortſchritt zur chriſtlichen Vollkommenheit durch immer größere Aufhebung des Gegenſatzes von Luſt und Unluſt; dann iſt es reinigender oder wiederherſtellender Art. Es muß aber auch zweitens — denn auch dies iſt chriſtlich nothwendig — in die Breite gehen und die Tendenz haben, den Einzelnen in die Theilnahme an der Geſammtheit hineinzuziehen und die Gemeinſchaft für die fortgeſetzte Aufnahme der Einzelnen zu befähigen; ſo gedacht iſt es ein verbreitendes, und beide Formen unterliegen wieder dem Gegenſatz der univerſellen und individuellen Bethätigung. Reinigung und Verbreitung ſind die beiden Formen ſittlicher Wirkſamkeit und bilden den erſten Haupttheil. Da aber drittens zahlreiche Momente vorkommen, in denen der Wechſel der Luſt und Unluſt zur Ruhe kommt und das chriſtliche Seyn als ein in ſich befriedigtes zur Anſchauung gelangen ſoll, ſo muß jenen beiden Handlungsweiſen eine dritte Art, das darſtellende Handeln, im zweiten Haupttheil zur Seite treten. Fragt man aber, wie das chriſtliche Selbſtbewußtſeyn den Impuls zum Handeln darbieten kann, ſo erklärt ſich dies aus deſſen Inhalt. Die Frömmigkeit trägt ein Werden des ſeligen Lebens in ſich, ſie enthält einen Anſpruch an eine Gottesgemeinſchaft, welche in jedem Augenblick in die Erſcheinung überzugehen und die Hemmungen der Sünde zu überwinden trachtet; daher die unaufhörliche innere Nöthigung, dieſen Anſpruch praktiſch zu verwirklichen. Kaum ſind wir nun über die Entſtehung der ſittlichen Antriebe aus der Frömmigkeit aufgeklärt, ſo zieht uns das Syſtem ſogleich in die Mitte des chriſtlichen Lebens hinein, und Schleiermacher bewährt ſeine alte Meiſterſchaft, wenn er die einzelnen Gebiete umſchreibt und abtheilt, von den Erſcheinungen auf das bildende Geſetz, die Bedingungen und Gefahren eines reinen Fortſchritts hin-

durchdringt und ſo die chriſtliche Welt mit dem ſittlichen Maßſtab in der Hand durchwandert. Mit dem reinigenden Handeln iſt Kirchenzucht und Kirchenverbeſſerung, im weiteren Sinne Hauszucht und Staatsleitung gemeint. Als Regel ergibt ſich hier, daß die Geſammtheit auf den Einzelnen reinigend wirken ſoll, indem ſie ihn zugleich als Individuum anerkennt, der Einzelne aber auf die Geſammtheit, wenn er eine neue Organiſation in ihr hervorbringen will; denn ſofern dieſe ſchon vorhanden iſt, muß ſie in den Stand geſetzt werden, ſich ſelber zu erhalten und herzuſtellen. Das Correktive, anfänglich von einem einzelnen Punkte ausgehend, empfängt in dem Repräſentativen ſeine naturgemäße Fortleitung. Eine ſittlich-normale Kirchenverbeſſerung iſt nur proteſtantiſch möglich, und ſie muß einen Uebergang darſtellen, in welchem die umgeſtaltenden Schritte wieder in den geordneten Weg allmählicher Läuterung zurücklenken. Eine reinigende Anſicht darf ſich weder wie ein Myſterium verſtecken, noch eher hervortreten, als bis ſie ſchon zu einiger Feſtigkeit gelangt iſt. Die Einführung der neuen Idee in das Ganze unverſucht zu laſſen, iſt Feigheit; der ſittlich Starke gibt ihr vielmehr die nöthige Oeffentlichkeit, und dazu muß die Kirche eine leichte Form und Methode an die Hand geben. Die freie Wechſelwirkung proteſtantiſcher Confeſſionen dient der Union. „Die ſymboliſchen Bücher", heißt es S. 436, „zu einer Auktorität ſtempeln für die Schriftauslegung und alſo auch für die Beſtimmung des Lehrbegriffs, ähnlich der Tradition und anderen Auktoritäten in der katholiſchen Kirche, hieße gar nichts Anderes, als die evangeliſche Kirche in eine andere Form der katholiſchen umſchmelzen, und ein gutes evangeliſches Gewiſſen kann dabei nicht beſtehen. Ja es iſt klar, daß der Geiſt auf gewiſſe Weiſe immer ſchon getödtet iſt, wenn man den Buchſtaben glaubt zu ſeinem Hüter ſtellen zu müſſen." Aehnliche Fingerzeige müſſen ſich auch auf das allgemeinere bürgerliche Gebiet übertragen laſſen. Die Staatszucht enthält vieles Vortreffliche und verbreitet ſich zum Theil über ſchwierige Materien, über die ſittlichen Wege der Staatsverbeſſerung, die Pflicht wechſelſeitiger Einwirkung unter den Staaten, von denen keiner den Rückſchritten des anderen gleichgültig zuſehen darf; über die chriſtliche Handhabung der Strafgerichtsbarkeit und das Recht des Einzelnen, ſie ſelbſt in Privatangelegenheiten zu Hülfe zu rufen. Schleiermacher verwirft die Todesſtrafe und jede andere, welche den Karakter der Lieblaſigkeit an ſich trägt, die phyſiſchen Kräfte des Verbrechers ſchwächt oder ihn aus der chriſtlichen Gemeinſchaft ausſchließt. In der Hauszucht ſtatuirt der Verfaſſer außer dem Unterricht, der häuslichen Andacht und den Mitteln zur Erweckung der Frömmigkeit noch eine freie Gymnaſtik, welche durch Kämpfe und Spiele aller Art den Geiſt aus ſeiner Ohnmacht erheben, das Gewiſſen anregen, dabei aber jede unzeitige Diskuſſion über die ſittlichen Motive vermeiden ſoll. Er berührt hiermit einen Punkt, der auch in ſeiner Pädagogik und in den Predigten über den chriſtlichen Hausſtand ſehr ſchön behandelt wird. Gewiß aber greift dieſes Gymnaſtiſche an der Erziehung ſchon über den Begriff des reinigenden Handelns hinaus; es iſt ein bildendes, welches entweder der Verbreitung oder der Darſtellung zufällt, woraus erhellt, daß die ganze Eintheilung ihre Schwierigkeit hat und nur ſo durchgeführt werden kann, daß dieſelben Gegenſtände mehrmals und unter verſchiedenen Geſichtspunkten zur Sprache kommen. Auch der folgende Abſchnitt beweiſt dies. Die Verbreitung im chriſtlichen Sinne iſt Mittheilung des chriſtlichen Geiſtes, alſo eine innerlich unbegränzte, mehr oder minder über alle Theile des Lebens auszudehnende Thätigkeit. Dieſe Mittheilung des Geiſtes ſtiftet Gemeinſchaft und ſetzt ſie voraus, ſie erfolgt kirchlich und bürgerlich, intenſiv und extenſiv, und da alle ſocialen Bildungen der Verbreitung der Geiſteskraft und Geſinnung dienen ſollen, ſo hängen an dieſem Faden Schule, Erziehung und Lehre; aber auch Familie und Ehe werden zu Vehikeln der höchſten Güter, die innerhalb der Gemeinſchaft fortgepflanzt werden ſollen, erhoben. Soll die verbreitende Kraft nach proteſtantiſchem Geſetze ſich bewegen, ſo müſſen Alle an der fördernden Arbeit Theil nehmen, der Boden der Wirkſamkeit muß geebnet und von hierarchiſcher Bevormundung befreit und jedem Einfluß der guten Sitte und des Beiſpiels, ſowie den

Abſtufungen der populären aber wiſſenſchaftlichen Lehrform Recht und Spielraum offen erhalten ſeyn. Die extenſive und kirchliche Verbreitung iſt die *Miſſion*, ſie iſt eine natürliche und eine freie, oder — nach der hier gewählten Bezeichnung — ſie erfolgt nach dem doppelten Geſetz der *Continuität* und der *Wahlanziehung*. Schleiermacher ſtellt die Anſicht hin, daß, je mehr die continuirliche Miſſion fortſchreitet, je mehr alſo die chriſtliche Bildung und Frömmigkeit auch an ihren Gränzen nach Außen ſich frei entfaltet und chriſtliche Völker oder Anſiedelungen an nichtchriſtliche gränzen, deſto mehr die andere nach Wahlanziehung zu übende zurücktreten und in jene andere übergehen werde, ſo daß für die mitten unter Chriſten lebenden Juden die Gründung beſonderer Miſſionsanſtalten am wenigſten motivirt erſcheint, — eine Anſicht, der wir im Allgemeinen beipflichten. Dieſelbe Tendenz ſittlicher Verbreitung hat auch der Staat in ſich aufzunehmen, und er ſchlägt dabei hauptſächlich den Weg der Talent- und der Naturbildung ein. Dieſe Betrachtung iſt nicht minder umfaſſend, wenn alle Mittel des Verkehrs und alle Anſtalten des Gemeinwohls ſammt den politiſchen Organiſationen darauf angeſehen werden, wie und unter welcher Bedingung ſie jenen Zwecken ſich anſchließen. Keine der beſtehenden Verfaſſungsformen ſteht an ſich mit dem Grundwillen des Chriſtenthums im Widerſpruch, keine drückt ihn als ſolche ſchon aus. — Endlich noch ein Wort über den *zweiten* und vielleicht intereſſanteſten Theil des Syſtems, das *darſtellende Handeln*. Dieſes iſt das am wenigſten zweckvolle denn es trägt ſchon einen befriedigenden Inhalt in ſich, welcher in fortſchreitender Reinheit dem Bewußtſeyn vergegenwärtigt werden ſoll. Im Darſtellen will das innerlich vorhandene Geiſtesleben als ein ſeliges zur Erſcheinung kommen, und es bildet keine bloße Zuthat noch eine abgeſonderte Provinz der ſittlichen Thätigkeit, ſondern Schleiermacher ſieht darin ein Continuum, das ſich durch alles Thun, wo nur immer zu freier Regſamkeit des Geiſtes Gelegenheit geboten iſt, hindurchzieht. Wo aber müſſen dieſe darſtellenden Funktionen am ſtärkſten und wo am ſchwächſten ausgedrückt ſeyn? Am ſtärkſten im Cultus und in demjenigen, was als Aeußerung des ſittlichen Genuſſes und der Harmonie ihm zur Seite geſtellt werden kann, am ſchwächſten in den Angelegenheiten der blaßen Pflicht und des Geſchäftslebens. Der Proteſtantismus fordert eine weſentlich gleichſtehende, aber zugleich in ſich abgeſtufte Gemeinſchaft, deren Weſen alſo auch in den Formen der öffentlichen Andacht offenbar werden muß. Der Verfaſſer liefert an dieſer Stelle eine Theorie des Cultus vom moraliſchen Geſichtspunkt, d. h. er beleuchtet das Verhältniß, in welches Predigt, Liturgie und Geſang zu einander treten müſſen, damit die freie Produktion der einzelnen Perſönlichkeit, das Element der Repräſentation und endlich der umfaſſende Ausdruck der Geſammtandacht ſich zu einem innerlich berechtigten Ganzen zuſammenfügen, ohne daß die offene Stelle, in welche die Privatandacht treten ſoll, verkürzt würde. Wie aber im Cultus das Geiſtige im Sinnlichen ſich abſpiegelt und über daſſelbe erhebt, ſo muß auch im ſittlichen Leben die Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch offenbar werden. *Die Tugend ſelber iſt Gottesdienſt*, und ſie wird nicht eher frei, als bis ſie von der bloßen Uebung zur wahren Ausübung gelangt iſt und die Schwierigkeiten des Kampfes und der Verſuchung hinter ſich hat, und von dieſer ſittlichen Harmonie muß auch die wirklich vorhandene Tugend ein *annäherndes* Bild geben. Unſtreitig tritt, ſo gefaßt, die Tugend wie der ſittliche Wandel ſelber in ein höchſt ideales Licht; der Stoff ſittlicher Handlungen wird weder geringgeachtet, noch darf er ſich an die Stelle des Weſens ſetzen, ſondern er bildet nur das Gewand, in welchem die Leichtigkeit der ſittlichen Bewegung erkennbar werden ſoll. Das ganze Leben wird deſto durchſichtiger, je mehr ſeine Stoffe in dieſen Proceß aufgenommen werden und je williger alles Irdiſche der Offenbarung des einen Weſens ſich fügt. Bei der *Eintheilung der Tugenden* folgt Schleiermacher abermals ſeiner Vorliebe für die Viertheiligkeit. In der philoſophiſchen Ethik gewinnt er durch Kreuzung zweier Eintheilungsgründe eine *Pflichttafel*, welche Rechts-, Berufs-, Liebes- und Gewiſſenspflicht unterſcheidet. Und dieſer entſpricht die *Tafel der Tugenden* mit

den Namen: Weisheit (Gesinnung im Erkennen), Besonnenheit (das Erkennen als Fertigkeit oder unter die Zeitform gestellt) und Beharrlichkeit (das Darstellen als Fertigkeit). In der christlichen Sittenlehre geht der Verfasser davon aus, daß jede Tugend den, der sie übt, entweder in seinem Fürsichseyn oder als Glied der Gemeinschaft darstellt, und daß jede, in den Gegensatz der Lust oder Unlust gestellt, die eine oder andere zu ertragen oder zu überwinden hat. Verknüpft man je zwei dieser Alternativen, so ergeben sich vier christliche Tugendblüthen: Keuschheit als Herrschaft des Geistes gegenüber der Lust, Geduld als Ausdauer bei der Unlust, Langmuth oder Sanftmuth als sittliche Schönheit bei Erregung der Unlust im Gemeingefühl, Demuth als sittliche Schönheit bei Erregung des Gemeingefühls in dem Einzelnen als Lust. Diese vier Erscheinungsformen des Sittlichen enthalten Alles, was zum Gottesdienst im weiteren Sinne gehört. Die gewöhnlich genannten christlichen Tugenden können auf dieser Tafel nicht vorkommen, weil sie in das Princip der Frömmigkeit selber fallen (vgl. die christl. Sitte S. 607—615). Den weitesten Raum nimmt das darstellende Handeln ein in den freiesten Formen des menschlichen Zusammenseyns, welche die strenge Thätigkeit durch wohlthätige Unterbrechungen und Ruhepunkte in gesundem Flusse erhalten, also in der Geselligkeit und ihren Mitteln, dem Spiele und der Kunst. Das Darstellen wird Genuß und Freude; es ist die Leichtigkeit des Lebens, die in der Geselligkeit, es ist dessen Schönheit, welche in der Kunst offenbar werden soll. Beide findet das Christenthum schon vor, kann sie also nur seinem Geiste anbilden wollen, und dies geschieht, wenn künstlerisches und geselliges Leben in die rechten Gränzen zwischen falsche Freiheit und falsche ascetische Unfreiheit, und zwar ohne Störung des einzelnen Gewissens gestellt und dergestalt verwaltet werden, daß durch dieses darstellende Handeln das eigentlich wirksame nur erfrischt, veredelt und vergeistigt und nicht gelähmt wird.

Geist, Originalität und Methode dieser Sittenlehre werden aus diesen obwohl sehr kurzen Mittheilungen anschaulich geworden seyn, und man kann sich denken, welchen nachhaltigen Eindruck sie als Vorlesung hinterlassen haben mag. Der feine Takt und die Schärfe der sittlichen Beobachtung würden erst aus der Entwicklung des Einzelnen erhellen. Wissenschaftlich angesehen scheint uns die Ethik allerdings gegen die Glaubenslehre, deren Gegenstück sie bildet, zurückzustehen. Denn wenn in der letzteren die dogmatischen Begriffe doch selbstständig zur Sprache kommen, so ist dies hier mit den ethischen weit weniger der Fall; Freiheit und Wille, Gesetz und Sünde und ähnliche Begriffe treten zwar bei jeder Gelegenheit in Kraft, aber ohne zuvor an eigener Stelle erwogen zu seyn. Man vermißt einen grundlegenden Abschnitt, an welchen das hier eingeschlagene Verfahren anknüpfen könnte. Die Eintheilung führt auf unsichere Gränzpunkte und es ist schwierig, die Züge, welche sich nach und nach für die Betrachtung desselben Gegenstandes ergeben haben, in ein Ganzes zu sammeln. Dennoch kann über den ausgezeichneten Werth des Werks kein Zweifel seyn. Zunächst reicht der Blick dieses Sittenlehrers viel weiter als der der früheren theologischen Moralschriftsteller; Schleiermacher liefert uns gleichsam eine Physiologie des christlichen Lebens vom Standpunkt der Ethik, um nach allen Richtungen dessen Trieb und Bildungsgesetz aufzuzeigen und das Gesunde von dem Krankhaften zu unterscheiden. Statt moralische Fragen oder einzelne Erscheinungen zu verfolgen, rollt der Darsteller das ganze Bild freier Thätigkeit in engeren und weiteren Kreisen vor uns auf, und jeder Theil der Betrachtung hebt gleichsam neue Schriften mit neuen Gestalten von demselben Boden ab. Mit dieser richtigen Erweiterung der Aufgabe verbindet sich ferner eine erhöhte Selbstständigkeit des Standpunktes. Die christliche Sitte muß sich überall als eine christliche ausweisen; der Verfasser bleibt sich treu, wenn er hier, wie in der Dogmatik, den Faden des christlichen Interesses nirgends fallen läßt, auch da nicht, wo die christliche Moral in die allgemeine völlig zu verfließen scheint, und es gelang ihm um so mehr, je universeller er die sittliche Richtung des Christenthums erfaßte. In beiden Beziehungen ist in

Schleiermacher's Beiträgen zur Ethik mit Recht etwas Schöpferisches anerkannt warden, welches denn auch auf die folgenden Bearbeiter dieſer Disciplin, namentlich Rathe und Chalybäus, gewirkt hat und fernerhin fruchtbar wirken wird.

Sollen noch einige Stücke des Nachlaſſes Erwähnung finden, ſo hängt mit der Ethik am nächſten die Pädagogik zuſammen, für welche Schleiermacher frühzeitig in Recenſionen vorarbeitete; als Vorleſung iſt dieſe Disciplin in den Werken zur Philoſophie Bd. VI herausgegeben worden. Ueber kirchliche Fragen, wie Union, Liturgie und Kirchenverfaſſung, liefern ſchon die oben citirten Abhandlungen (Werke Bd. V) ein reichliches und noch immer beachtenswerthes Material. Das Ganze der „Praktiſchen Theologie“ hat Schleiermacher als Collegium bearbeitet, und wir rechnen dieſen mit vieler Sorgfalt von Frerichs aus Nachſchriften herausgegebenen Band ebenfalls zu den werthvollſten des Nachlaſſes. Die Eintheilung iſt aus der Encyklopädie erinnerlich; die Disciplin zerfällt in die Lehren vom Kirchendienſt und Kirchenregiment. Der erſte Haupttheil enthält 1) den Cultus, deſſen Elemente und inneren Organismus, wozu gehörig die Theorieen der Liturgie, des Geſanges, des Gebets und der religiöſen Rede, alſo Homiletik; 2) die Geſchäfte des Geiſtlichen außerhalb des Cultus, betreffend den Religionsunterricht der Jugend, die Behandlung der Convertenden, das Miſſionsweſen und die Seelſorge, nebſt einem Anhang über Paſtoralklugheit. Der zweite Haupttheil handelt von der Verfaſſung und den Gegenſtänden der Kirchenregierung nach verſchiedenen Seiten, endlich von den äußeren Verhältniſſen der Kirche zum Staat, zur Wiſſenſchaft und dem geſelligen Leben. Der erſte Theil iſt mit Vorliebe gearbeitet, weil dem Verfaſſer das Dienſtliche in der Kirche näher lag als das Regimentliche. Praktiſche Theologie iſt nach ihm die Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche, und ihr Geſchäft, die „aus den Ereigniſſen der Kirche entſtandenen Gemüthsbewegungen in die Ordnung einer beſonnenen Thätigkeit zu bringen“. Alle einzelnen Aufgaben, die in das Gebiet der praktiſchen Theologie fallen, haben den Zweck der Erbauung und Seelenleitung; die Kirche aber wird dabei weder als bloße Lehranſtalt vorausgeſetzt, noch als ein dem Staate gegenüber entwickeltes Gemeinweſen, ſondern ſie iſt die Geſammtheit derer, welche in ihrem Zuſammenleben dem höchſten Urbild ſich nähern wollen, deren Gemeinſchaft alſo in der Cirkulation der religiöſen Intereſſen ihr Weſen hat. Wie nun für Schleiermacher alle Theologie praktiſcher Natur iſt: ſo bemüht er ſich um ſo mehr, das vorzugsweiſe Praktiſche doch mit wiſſenſchaftlicher Strenge zu behandeln, damit es nicht in den Empirismus eines loſe verbundenen Aggregats übergehe. Seine Technik iſt nirgends ohne Theorie und Methode, wie ſeine Theorie den Techniker und erfahrenen Sachkenner überall, beſonders in der Homiletik und Katechetik, durchblicken läßt. Ein zweites Intereſſe dieſer Vorträge hängt gleichfalls mit den Grundanſichten des Lehrers zuſammen, daß er nämlich die Nothwendigkeit kirchlicher Ordnungen ſtets in den rechten Gränzen zu halten ſucht, damit ſie der einzelnen kirchlichen Perſönlichkeit ihr unveräußerliches Recht freier Bewegung rauben muß. Um alſo etwas Einzelnes herauszugreifen, ſo enthält die Liturgik den bekannten Satz, daß der Geiſtliche in den liturgiſchen Vorträgen als Organ der Kirche fungirt; da er aber ſeine Ueberzeugung nicht aufgeben darf, ſo entſteht hieraus das ſchwierige Kapitel eines Diſſenſus zwiſchen dem Geiſtlichen und dem Kirchenregiment. In dem rein Symboliſchen darf der Geiſtliche nichts ändern, dagegen muß ihm in den beigefügten Anreden, Erklärungen und Zuſätzen ein gewiſſer Spielraum gelaſſen ſeyn, damit er auch ſeinerſeits darauf hinwirken kann, daß das Antiquirte entfernt oder das Auffallende in dem Neuen durch Annäherung an das Alte gemildert werde. Denn niemals wird er glauben, ſeinem Berufe zu genügen, wenn nicht „die Totalität ſeiner Amtsführung auch die Totalität ſeiner ganzen religiöſen Selbſtdarſtellung iſt“ (Pralt. Theol. S. 205). Sehr treffend finden wir in der Theorie des Kirchenliedes die Bemerkung, daß jede kirchliche Liederſammlung ſymboliſche, alſo das Allgemeine darſtellende und individuelle Geſänge enthalten müſſe; jene treten der Liturgie, dieſe der religiöſen Rede näher, in jenen herrſcht der proſaiſche, in dieſen der poetiſche Ton vor.

„Die Vollständigkeit eines kirchlichen Gesangbuches besteht also in dem Reichthum individueller Lieder und in der Vollkommenheit symbolischer Gesänge“ (ebendas. S. 183). Das Recht, Kirchenlieder mit möglichster Schonung des Ursprünglichen zu ändern, wird ausdrücklich gewahrt, ja Schleiermacher sagt geradezu, „daß dies die einzige Bedingung sey, unter der man Produktionen der verschiedenen Zeiten in eine Sammlung vereinigen kann“ (S. 182). Andere ausgezeichnete Stellen betreffen die wissenschaftliche Bildung der Geistlichen, die Möglichkeit oder Nutzbarkeit eines allgemeinen evangelischen Concils, die gänzlich bestritten wird, und die Principien in Beziehung auf die Regelung des Lehrbegriffs. In der Verfassungslehre stellt sich Schleiermacher natürlich der presbyterialen Richtung näher als der episkopalen und der Consistorialverfassung, und er gelangt S. 670 zu dem Satz, daß die Kirche, wenn sie auf den Staat einwirken will, „sich durchwinden muß zwischen der kraftlosen Unabhängigkeit und der kraftgewährenden, aber in der Entwicklung hindernden Dienstbarkeit“. Das Grundübel der herrschenden Verhältnisse findet er aber in dem Prineip, „daß in unseren Staaten jeder Bürger gezwungen wird, sich zu einer Kirchengemeinschaft zu halten“.

Vereinzelt stehen die Vorlesungen über Kirchen-Geschichte. Wie sie im Nachlaß (Bd. VI, Werke zur Theol. XI), von Bonnel 1840 herausgegeben uns vorliegen, in fragmentarischer Gestalt und abnehmender Vollständigkeit bis in's 17. Jahrhundert. Die Darstellung wechselt zwischen springender Kürze und ziemlicher Ausführlichkeit zumal in dem Dogmengeschichtlichen, welches Schleiermacher genauer aus den Quellen bekannt war. Den Anspruch selbstständiger Forschung macht dieser Vortrag nicht, aber er will Supplemente zu der gewöhnlichen kirchenhistorischen Lehrweise darbieten und die innere Seite, nach welcher der selbstständige Geist des Christenthums offenbar wird, hervorheben. Für dieses Interesse verdienen sie verglichen zu werden, wie es denn an treffenden Bemerkungen und Urtheilen auch hier nicht fehlen kann.

V. Die Zeit, nicht der Raum drängt zum Schluß dieses Artikels. Indem wir einiges minder Wichtige übergehen, verweilen wir zuletzt und pflichtschuldig noch bei Schleiermacher's Predigten. Die Gesammtausgabe umfaßt bis jetzt zehn Bände, deren erste vier die von Schleiermacher selbst edirten und redigirten, deren letzte sechs die aus sehr wortgetreuen Nachschriften hergestellten und meist von Dr. Sydow herausgegebenen Predigten enthalten. Die verschiedenen Sammlungen, deren erste schon 1801 erschien, liegen der Zeit nach weit auseinander, geben also Gelegenheit, den Verfasser durch mehrere Stadien seiner Entwicklung zu begleiten. Im Nachlaß sind auch Jugendpredigten von 1796 an mitgetheilt worden. Alle homiletischen Gattungen sind in ihnen vertreten, es sind Fest- und Sonntagspredigten, Perikopen und freie Texte liegen ihnen zum Grunde. Die Mehrzahl sind eigentlich synthetische und thematische Reden; doch hat Schleiermacher mehreren neutestamentlichen Schriften, wie dem zweiten und dem vierten Evangelium und den Briefen an die Kolosser und Philipper fortlaufende Predigtreihen gewidmet, und in diesen schließt er sich, kleinere oder größere Abschnitte zusammenfassend, der Homilienform an, ohne auf die innere Einheit des Vorgetragenen zu verzichten. Kleinere Sammlungen von Predigten, wie die über den christlichen Hausstand, werden durch ihren Gegenstand zu einem Ganzen verbunden, und diese letzteren, lehrreich, ernst und erquicklich wie sie sind, verdienen um so mehr Auszeichnung, da Schleiermacher übrigens selten auf specielle Lebensverhältnisse einzugehen pflegte. Gelegenheitsreden sind nicht viele zum Druck gekommen und Schleiermacher sagt selber, daß er für diese Gattung wenig begabt sey; einige aber werden nie ohne Bewegung gelesen werden, wie die Reden an Saunier's und an des Sohnes Nathanael Grabe. Statt die Vortrefflichkeit dieser Predigten im Allgemeinen, was nicht Noth thut, anzuerkennen, wollen wir vielmehr deren Art und Karakter zu verstehen suchen. Als religiöse und als geistige Persönlichkeit kann Schleiermacher nirgends vollständiger als aus seinen Predigten erkannt werden, so vielseitig hat er sich in ihnen dargestellt. Der Glaubens- und Sittenlehrer und Pädagoge, der Bibelkenner, der Denker und Dialektiker, der gebildete, fein-

fühlende, innige und innerlich erregte Menſch, der treue Freund ſeiner Gemeinde, — Alles, was dieſe Namen beſagen, kommt zur Geltung, und die größte Allgemeinheit der Betrachtungen läßt doch den individuellen Rahmen niemals verſchwinden. In ſeiner Homiletik (Prakt. Theolog. S. 201 ff.) gibt Schleiermacher der religiöſen Rede ſtrenge Geſetze, da er von den Forderungen innerer Einheit und ſubjektiver Eigenheit in der Conception nichts nachläßt; aber er ſteckt ihr auch weite Gränzen, indem er keinen Stoff ausſchließen will, der überhaupt eine Beziehung zu dem Centrum der Predigt zuläßt; die Art der Benutzung, nicht das Materielle an ſich iſt das Bedingende. Der Zweck iſt nicht Mittheilung eines gewiſſen Inhalts, ſondern Hervorbringung eines Complexes von religiöſen Vorſtellungen und Antrieben; das Hiſtoriſche muß didaktiſch beleuchtet, das Didaktiſche hiſtoriſch eingeführt werden. Und nicht minder beſtimmt tritt ein anderes Princip hervor, nach welchem der Prediger ſich mit ſeiner Gemeinde auf weſentlich gleichem Boden des chriſtlichen Bewußtſeyns wiſſen ſoll; er hat alſo Nichts zu erzeugen, was nicht irgendwie in ihnen gegeben ſeyn müßte, aber er hat ebenſo feſtzuhalten, daß die Zuhörer nach allen Richtungen der Erweiterung, Berichtigung und Vertiefung ihrer religiöſen Vorſtellungen und nicht der blaßen Ermahnung bedürfe. Dieſen Grundſätzen iſt Schleiermacher jederzeit treu geblieben. Seine Reden ſtellen ſich zwiſchen das rein Lehrhafte und das bloß Erbauliche oder ſittlich Ermahnende; ſie verbinden Beides, treten aber doch dem erſteren Standpunkte näher, da in ihnen auch das Gewöhnliche auf eine unterrichtende und für das Verſtändniß fruchtbare Weiſe vorgetragen wird. Controverspredigten finden ſich gar nicht, man müßte denn dahin rechnen, daß Schleiermacher über abweichende Standpunkte und über denjenigen Rationalismus, welcher über Chriſtus hinausführen will, ſich einigemal erklärt. Was den allgemeinen und intellektuellen Standpunkt betrifft, ſo drückt ſich ein Kritiker richtig dahin aus: „daß in Schleiermacher's Predigten eine durchgedrungene Bildung ſo bemerkbar ſey, daß ſie auf jedem Punkte ein gewiſſes Zuſammenſeyn des Chriſtenthums und der Geiſtescultur repräſentiren.“ Er hat nicht die Trennbarkeit, ſondern die Vereinbarkeit der chriſtlichen Frömmigkeit, wie früher der Religion, mit den Fortſchritten der Geiſtesbildung nachweiſen wollen. Alle beſondern Eigenſchaften ſeiner Reden aber werden wir leicht mit dem uns ſchon Bekannten in Verbindung bringen können. Sehr häufig bildet der Erlöſer ſelber, immer aber etwas auf ihn, ſein Werk oder Wort Bezügliches den Mittelpunkt, während die Ausgänge und Zielpunkte in den Bewegungen der Frömmigkeit gefunden werden. Schleiermacher iſt unerſchöpflich in den Beziehungen auf den Heiland, in den Vergleichungen und Verähnlichungen mit ihm, wie in der ganzen Darſtellung des ganzen Proceſſes, welcher von Chriſtus aus das ganze fromme und gottähnliche Leben geſtalten ſoll. Hier und nicht hier allein, ſondern auch bei andern Entwicklungen aus dem Gebiete der religiöſen Erfahrung finden ſich zuweilen gewagte, geſuchte und ſchwierige Wendungen, die man ſich kaum zurechtlegen kann. Einfache Themata führen auf ungewöhnliche und unvorhergeſehene Einwürfe oder Hinderniſſe der Ausführung; aber freilich auch ſchwierige oder ſpitz geſtellte ſchreiten dann mit Leichtigkeit vorwärts und gewinnen eine überraſchende Fülle des Inhalts. Denn der Redner findet doch aus jenen dialektiſchen Verſchlingungen, von welchen dieſe Predigten faſt zum Uebermaß voll ſind, ſtets wieder den Ausweg in's Allgemeine; er iſt des Zieles gewiß, ſo oft er auch unterweges ausbeugen mag. Darin beſteht die rhetoriſche Kunſt, darin aber auch die Stärke des religiöſen Denkens, daß alles Allgemeine in das Gedränge mannichfaltiger Geſichtspunkte hineingezogen und gleichſam verdunkelt und verdichtet, oder umgekehrt ein Einzelnes durch allmählichen Anwuchs neuer Beziehungen geſteigert und erweitert wird. Gewöhnlich findet ſich daher in der Mitte der Predigt einiges Fernliegende; nachher aber, wenn der Redner ſich mit allen ſeinen Nebenbetrachtungen abgefunden, und wenn er dann die angeknüpften Fäden verbindet oder löſt, um ſie einem höheren Endpunkte zuzuleiten, dann entfaltet ſich ſeine ganze, freie Gemüths- und Geiſteskraft, die Wärme des Vortrags ſteigt mit jedem Satze, bis wir uns auf eine Höhe geſtellt ſehen, wo der Blick den

Gewinn eines Heilsgutes oder die Größe einer ſittlichen Aufgabe in ganzer Ausdehnung überſchauen, ſo vielleicht über alle irdiſchen Schranken ſich erheben kann. Und ein ſolcher Augenblick fehlt nirgends. — Dogmatiſch treten die Predigten jederzeit milde auf, in der früheren Periode laxer, in der ſpäteren nicht bindender, als es Schleiermacher's Glaubenslehre verlangt. Nach Abzug deſſen, was ſich dem Weſen der Predigt gemäß anders geſtalten muß, wird man die homiletiſche Behandlung gewiſſer Fragen, wie von der Kraft des Gebets, von der Erbſünde und den Wundern und beſonders über die Perſon Chriſti mit der wiſſenſchaftlichen in Uebereinſtimmung finden, ſowie auch aus der Erläuterung ſchwieriger Bibelſtellen, z. B. Kol. 1, 13 ff. (vgl. Predigten VI. S. 232 ff.) hervorgeht, daß Schleiermacher auf der Kanzel ſich und ſeiner Meinung Nichts vergeben wollte. Bei aller Zartheit hat er daher in Predigten Viel ausgeſprochen, auch iſt der dogmatiſche Gehalt derſelben ſo reich, daß ſich alle Kapitel von den Eigenſchaften Gottes an bis zur Eſchatologie mit eingehenden Erörterungen belegen laſſen, weßhalb die Predigten vielfach gerade in dieſem Intereſſe ſtudirt worden ſind. Für die Chriſtologie kommen hauptſächlich die Feſtpredigten in Betracht, welche mit großem Gedankenreichthum und in der gehobenſten Stimmung bei den Höhepunkten der Erſcheinung des Herrn verweilen. Das Ethiſche tritt nicht in der Geſtalt der Sitten- und Tugendpredigt auf, findet ſich aber in großem Umfange als Beſchreibung der Charakterzüge chriſtlicher Gottſeligkeit und Sittlichkeit, und manche Reden handeln im Großen von der chriſtlichen Lebensanſicht, von der wahren Schätzung des Lebens, von dem Verhältniß deſſen, was alle fromme Menſchen miteinander gemein haben, zum eigenthümlich Chriſtlichen, u. A. In Bezug auf die Schriftbenutzung iſt früher bemerkt worden, daß Schleiermacher die heilige Schrift als muſtergültiges und unerſchöpfliches Urzeugniß des chriſtlichen Bewußtſeyns, nicht als für ſich ſtehende und unbedingte Norm des Wortes betrachtete, und dieſelbe richtige Auffaſſung gibt ſich auch in den Predigten, wo ſie nicht begründet werden kann, zu erkennen. Häufung von Bibelſtellen liebt er nicht, und ſtatt ſeine Sprache der bibliſchen anzubilden, was unſeres Erachtens nicht als allgemein gültiges homiletiſches Geſetz gelten darf, hält er ſie vielmehr im Unterſchiede von jener feſt. Daß und in welchem Grade er dennoch in bibliſchen Anſchauungen lebte, ergibt ſich deutlich aus der Freiheit und Fülle bibliſcher Vergleichungen, aus der Sicherheit und Kühnheit, mit welcher Verwandtes oder Entlegenes auf einander bezogen wird, aus der liebevollen Empfänglichkeit für alle Seiten und Anwendungen des Bibelworts. Altteſtamentliche Texte werden ſelten zum Grunde gelegt, und wenn es geſchieht, ſo ſind ſie aus den prophetiſchen oder allgemein religiöſen Beſtandtheilen des Alten Teſtaments entlehnt. Man hat Schleiermacher vorgeworfen, daß er zuweilen auf unhaltbare Weiſe ſymboliſire und allegoriſire oder aus Schriftſtellen etwas mache, was nicht darin liegt. Daß dies vorkomme, läugnen wir keineswegs; aber es iſt ein ſehr weitſchichtiger Vorwurf, von welchen wohl nur ſehr wenige Prediger möchten freizuſprechen ſeyn. — In der Sprache und Darſtellung liegt Schleiermacher im Ganzen nichts ferner als die Harmſiſche Regel: der Redner ſey incorrekt! Aber er wußte doch — und dies ſcheint uns das Wahre an jener Regel — die rhetoriſch-homiletiſche Correktheit von derjenigen, welche der Abhandlung zukommt, zu unterſcheiden, und wer ſonſt auf Stylfehler Jagd machen will, wird auch bei ihm einige nicht correkte ſtyliſtiſche Angewöhnungen ſammeln können. Seine Dialektik iſt langathmig, die Rede ſchreitet daher in Perioden, ſelten in kurzen Sätzen fort, nach ſeltener finden ſich Sprünge, Antitheſen oder plötzliche Einfälle, welche das Continuum des Denkens unterbrechen. Dadurch erhält ſein homiletiſcher Vortrag, zumal in den von ihm zum Druck redigirten Predigten allerdings etwas Einſeitiges und Gleichförmiges, während er in ſich ſelbſt durch Steigen und Sinken, durch Ausruhen und Aufleben der redneriſchen Kraft einen großen Reichthum entwickelt. Leſer haben häufig bezeugt, daß die oft ſeitenlangen Perioden ſich verhältnißmäßig mit Leichtigkeit abſpinnen und durch das Ebenmaß ihrer Glieder überſichtlich werden.

Schleiermacher's Predigten sind natürlich nicht für Alle, noch für jeden Fall und jedes Bedürfniß; ihr Publikum wird durch dogmatische Differenzen, zumal nach der streng orthodoxen Seite durch den Bildungsgrad, den sie in Anspruch nehmen, aber auch durch ihren inneren geistigen Karakter begränzt. Denn es ist das Maaß, welches sie nach Inhalt, Form und Wirkung beherrscht, und in dieser durch Bildung und Gesinnung bedingten maaßvollen Haltung geben sie sich selbst die ihnen gebührende Stelle. Außerhalb des Gebietes, auf welchem Schleiermacher so imponirend hervorragt, liegen andere Predigtweisen; wir meinen namentlich das Unvermittelte der religiösen Glaubenssprache, und zwar auf der einen Seite das Naive und Kindliche, auf der andern das Grelle und Ueberschwängliche oder Gewaltige und Schlagende. Damit hängt zusammen, daß Schleiermacher's Predigten nur als Ganzes, nicht durch Kraftstellen und Schlaglichter wirken wollen und sollen. Sie erschüttern nicht, sondern bewegen und erheben nur, sie lodern nicht auf, sondern unterhalten ein ruhiges Kohlenfeuer der Begeisterung. Das alttestamentliche Pathos fehlt ihnen. Sie wollen nicht Schlafende aufrütteln oder Widerwillige zwingen, sondern an Solchen, die schon zugeneigt sind, üben sie ein liebevolles Amt der Ermahnung. Diese ihre Richtung aber ist jeder andern Richtung ebenbürtig, und in derselben sind sie von keinem Späteren erreicht worden. Höchst bedeutend in ihrem Inhalt und meisterhaft in der Durchführung dürfen viele, gehaltlos kaum eine unter den gedruckten heißen, und wenn ich unter anderen an die Predigt über das Gleichniß vom Säemann denke, so weiß ich nicht, wie dieses Thema in einem großartigeren Sinne ausgeführt werden soll. Schleiermacher's Predigten gehören dem deutschen protestantischen Vaterlande an, welches nicht zaudern wird, sie zu den schönsten Blüthen zu zählen, welche die geistliche Beredtsamkeit in seiner Mitte getrieben hat.

Die Literatur theilen wir nach Rubriken. Ueber Schleiermacher's Leben und Persönlichkeit vergl. außer den beiden genannten Briefsammlungen und der Autobiographie: G. Baur's Karakteristik, Stud. u. Krit. 1859. Hft. 3. 4. — Auberlen, Schleiermacher ein Karakterbild, Basel 1859. — Kosack, Schleiermacher's Jugendleben (Vorträge für das gebildete Publikum), Elberf. 1861.

Zur Dogmatik und Theologie: Braniß, Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre, Berlin 1822. — F. Delbrück, Erörterungen einiger Hauptstücke in Schleiermacher's Glaubenslehre, Bonn 1827. — Chr. Baur, Primae rationalismi et supranaturalismi historiae capita potiora, p. II. 1827. — Baumgarten-Crusius, Schleiermacher's Denkart und Verdienst, 1834. — Lücke, Erinnerungen an Schleiermacher, Stud. u. Krit. 1834. — Sack, Vorlesung zum Gedächtnisse Schleiermacher's, Stud. u. Krit. 1835. — H. Schmid, Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre, Leipzig 1835. — Rosenkranz, Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, 1836. — Fr. Strauß, Schleiermacher und Daub, in dessen Karakteristiken u. Kritiken, Leipzig 1839. — Chr. Baur, Die christl. Gnosis, Tüb. 1835. S. 626. Dess. Lehre von der christl. Dreieinigkeit, Bd. IV. — Herrmann, Gesch. der prot. Dogm., Leipzig 1842. S. 213 ff. — Reich, Ueber Schleiermacher's Religionsgefühl, Stud. u. Krit. 1846. — Weissenborn, Darstell. und Krit. der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. 1849. — Aug. Neander, Das halbe verflossene Jahrhundert ꝛc. in Deutsche Zeitsch. für christl. Wissenschaft, 1850. — Schaller, Vorles. über Schleiermacher, Halle 1844. — Dazu die zugehörigen Abschnitte in den dogmenhistorischen Werken von Chr. Baur, Meier, Hagenbach und den dogmatischen von Strauß u. A. — Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II. S. 1155 ff.

Zur Ethik: Twesten in der Vorrede zu Schleiermacher's philos. Ethik. — Vorländer, Schleierm. Sittenlehre, 1851. — Hartenstein, De ethices a Schleierm. propos. fundamento, p. 1. 2. 1837. — Herzog, Ueber die Anwendung des ethischen Princips der Individualität in Schleiermacher's Theologie, Stud. u. Krit. 1848. — Reuter, Ueber Schleiermacher's System der Ethik, in Stud. u. Krit. 1844.

Zur prakt. Theologie: Jonas, Schleiermacher in seiner Wirksamkeit für Union,

Liturgie und Kirchenverfassung, Monatsschrift für die unirte ev. Kirche von Elteſter, Jonas ꝛc. Bd. V. S. 334.

Ueber die Predigten: Rienäcker in Stud. u. Krit. 1831, derſelbe ebendaſ. 1848. — Sack, Ueber Schleiermacher's und Albertini's Predigten, ebendaſ. 1831.

Eine vollſtändige Monographie über Schleiermacher iſt noch nicht vorhanden, ſollte auch nicht eher unternommen werden, als bis das Material, von welchem noch einige Bände in Ausſicht ſtehen, ganz an's Licht geſtellt ſeyn wird. **W. Gaß.**

Druckfehler.

Band XII.

Seite 32, Zeile 4 von oben lies ſtatt „Primas“: Primats.
„ 469, „ 9 von unten lies ſtatt „des jüngern“: der jüngern.
„ 518, „ 13 von unten lies ſtatt „ſey“: ſie.
„ 598, „ 20 von unten lies ſtatt „die“: der.
„ 599, „ 22 von unten lies ſtatt „Seſanhoſis“: Seſonchis.
„ 753, „ 17 von unten lies ſtatt „May“: Mai.
„ 753, „ 12 von unten lies ſtatt „1463“: 1473.

Band XIII.

Seite 40, Zeile 28 von oben lies 2mal ſtatt „den“: der.
„ 40, „ 10 von unten lies ſtatt הָאֱלֹהִים: הָאֱלֹהִים.
„ 40, „ 3 von unten lies ſtatt „nationaliſtiſche“: rationaliſtiſche.
„ 42, „ 13 von oben lies ſtatt „Eusab.“: Euseb.
„ 42, „ 27 von oben lies ſtatt Phellus: Phallus.
„ 42, „ 31 von oben lies ſtatt הָדַד: הֲדַד.
„ 213, „ 16 von unten lies ſtatt הַשַּׁבָּת: הַשַּׁבָּת.
„ 285, „ 2 von unten ſtreiche: Segens.
„ 320, „ 27 von oben lies ſtatt „Tamaguſta“: Famaguſta.
„ 392, „ 1 von oben lies ſtatt „Tergyllion“: Trogyllion.
„ 467, „ 11 von unten lies ſtatt לְפָנַי: לְפָנַי.
„ 503, „ 12 von oben lies ſtatt „ſcheint“: erſcheint.
„ 503, „ 18 von oben lies ſtatt „der“: über die.
„ 504, „ 14 von oben ſtreiche das Semikolon und ſetze ein Komma hinter „Zeitung“.
„ 505, „ 11 von oben lies ſtatt „1801“: 1803.
„ 505, „ 2 und 3 von unten lies ſtatt „der bedeutenden“: die bedeutende.
„ 515, „ 6 von oben lies ſtatt „der Gegenſatz“: den Gegenſatz.
„ 517, Anm. † lies ſtatt „den Abſchnitt“: im Abſchnitt.
„ 536, Zeile 2 von unten lies ſtatt „iſt ein“: iſt es ein.
„ 541, „ 8 von oben lies ſtatt „ſpäter“: ſpätere.
„ 543, „ 35 von oben ſtreiche: freie.
„ 544, „ 2 von oben ſetze das Komma hinter „Proceſſes“.
„ 545, „ 15 von oben lies ſtatt „der Gottentfremdung“: die Gottentfremdung.
„ 547, „ 34 von oben lies ſtatt „ausgehen“: aus geſehen werden.
„ 550, „ 3 von oben ſetze das vor „zugleich“ befindliche Komma dahinter.
„ 554, „ 26 von unten ſetze hinzu: und beſonders Movers, Phönizier III, 1. Handel und Schifffahrt.

Verzeichniß

der im dreizehnten Bande enthaltenen Artikel.

R.

	Seite
Rhegius, Urbanus	1
Rhemoboth od. Sarabaiten	9
Rhodus	9
Rhynsburger, s. Collegianten	12
Ribadeneira	12
Riblah	13
Ricci, Lorenz, Jesuitengeneral, s. Jesuitenorden	14
„ Matth., u. die kathol. Mission in China	14
„ Scipio, Bischof von Pistoja	18
Richard Simon, s. Simon, Richard	19
Richard von St. Victor	19
Richer, Edmund	22
Richter, Amt bei den Hebräern	23
„ Buch der	29
Riculs, Erzbischof v. Mainz, s. Mainz	32
Ridley, Nikolaus	32
Rieger	32
Rienzo, Cola di	36
Riesen im A. T.	40
Rimini, Synode in, s. Bd. I. S. 498	41
Rimmon	41
Ring, Melchior	43
Ring u. Stab, s. Investitur	45
Ringwaldt, Barthol.	45
Rinkart, Martin	46
Ritschl, G. K. B.	47
Ritter, Erasmus	52
Ritterorden, geistl., s. Bd. IX. S. 681	53
Rituale Romanum	53
Robinson, Stifter der Independenten, s. Independenten	53
Rochelle, Confession von La, s. Französ. Glaubensbekenntniß	53
Rock, der heilige, in Trier, s. Trier	53
Rock, Joh. Fr., s. Inspirirte (Bd. VI. S. 702)	53
Rockyczana, s. Hussiten	53
Rodigast, M. S.	53
Röhr, Joh. Fr.	54
Römerbrief, s. Paulus	58
Rogationen, s. Bittgänge	58
Rollenhagen, G.	58
Rollo, s. Normannen	61
Rom	61
Roman. Bibelübersetzungen	91
Romanus, der heilige	111
„ Pabst	112
Romuald, s. Camaldulenser	112
Ronge, s. Deutschkatholicism.	112
Roos, M. F.	112
Rosa von Lima	116
„ „ Viterbo	116
Rosalia	116
Roscelin	116
Rose, goldene	125
Rosenkranz	126
Rosenkreutzer	131
Rosenmüller, E. Fr. K.	134
„ J. G.	135
Rosweyd, Heribert	136
Roswitha, Nonne	136
Rota Romana, s. Curie, römische	138
Rothad, Bischof v. Soissons, s. Hinkmar, Erzbischof v. Rheims	138
Rothmann, s. Münster, Wiedertäufer in	138
Rousseau, J. B.	138
„ J. J.	140
Roussel, Gerh.	151
Royaards, H. J.	153
Ruben	154
Ruchat, Abraham	156
Ruedinger, Corom	157
Rügen, Insel, Bekehrung z. Christenthum	158
Rüsttag	163
Rufinus Tyrannius	164
Rugier	165
Ruinart	167
Rupert, der heilige	167
„ von Deutz	168
Rußland, evangel. Kirche in	177
„ kathol. Kirche in	185
Ruth, das Buch	186
Ruysbroeck	188

S.

	Seite
Saalim	192
Sabäer, s. Bd. I. S. 462	192
Sabas, Heilige des Namens	192
Sabatati, s. Waldenser	193
Sabbath	193
Sabbath- und Jobeljahr	204
Sabbatharier	213
Sabbathweg	213
Sabbatianer, Nebenzweig d. Novatianer, s. Bd. X. S. 483	214
Sabbatier, s. Mauriner	214
Sabellius	214
Sabier, s. Zabier	216
Sabina, Märtyrin	216
Sabinian, Pabst	217
Sadtecha, 1 Mos. 10, 7., s. Bd. V. S. 19	217
Sacchoni, Rainerius, s. Rainerio Sacchoni	217
Sachariah, s. Zacharias	217
Sachsen, das Königreich	217
„ -Altenburg (Thüringen)	
„ -Cob.-Gotha (Thüringen)	
„ -Mein.-Hildburghausen (Thüringen)	224
„ -Weim.-Eisen. (Thüringen)	
Sack, Trauerkleid der Hebräer, s. Bd. VII. S. 732	225
Sacramentalien	225
Sacramentarium, s. Bd. VIII. S. 433	226
Sacramente	226
Sacramentsstreitigkeiten, s. Abendmahlsstreitigkeiten	286
Sacrificati	286
Sacrilegium (Gottesraub), s. Kirchenraub	287
Sacy, Anton und Isaac le Maitre	287
„ Sylvestre de	287
Sadducäer	289
Sadolet, Jakob	297
Säcularisation, s. Secularisation	301
Sänger bei den Hebräern, s. Musik bei den Hebr.	301
Säulenheilige, s. Styliten	301
Sagittarius, Caspar	301
Sailer und seine Schule	305
Saint-Martin, L. C. de	313
Saint-Simon u. d. Saint-Simonisten	317
Salamis	320
Salbe bei den Hebräern	320
Salbung	323
Sales, Franz v., s. Franz v. Sales	323
Salesianerinnen, s. Visitantinen	323
Salig, Chr. Aug.	323
Saliger, Joh.	325
Salim	326

Seite

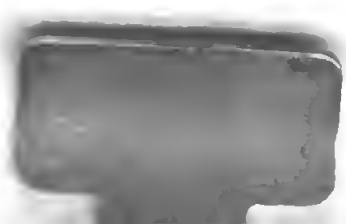
Salisbury, Joh. v., ſ. Joh. v. Salisbury 327
Salmanaſſar 327
Salmanticenses 327
Salmaſius, Claude de Saumaiſe 328
Salmeron, Alph. 331
Salome 332
Salomo 332
Saltzmann, Friedr. Rud. . 337
Salve Regina 341
Salvian, Biſchof, ſ. Priscillian 342
Salvianus 342
Salz 343
Salzburger, evangeliſche, im 18. und 19. Jahrhundert 346
Salzmeer, todtes Meer, ſ. Bd. XI. S. 11 . . . 359
Samaria u. die Samaritaner 359
Samos 391
Samoſatenianer, Anhänger des Paul v. Samoſata, ſ. dieſ. Art. 392
Sampſäer, ſ. Elkeſaiten . 392
Samſon, Bernhardin . . 392
Samuel, der Prophet . . 394
Samuelis, Bücher . . . 400
Sanballat 412
Sanchez, Thomas . . . 413
Sanchuniathon 413
Sandemanier, Anhänger d. J. Glaß in Schottland 423
Sandmeer, Jeſ. 35, 7., ſ. Bd. I. S. 460 . . . 424
Sanhedrin, ſ. Synedrium . 424
Sanherib, ſ. Bd. X. S. 370 424
Sanktion, pragmatiſche, ſ. Pragmatiſche Sanktion 424
Sarabaiten, ſ. Rhemoboth 424
Sardes 424
Sardica, Synode . . . 424
Sarepta 424
Sargon, König v. Aſſyrien, Jeſ. 20, 1. 425
Saron, Ebene, ſ. Bd. XI. S. 10 425
Sarpi, Paul 425
Sartorius, E. W. Chr. . 426
Satan, ſ. Teufel 428

Seite

Satanianer, ſ. Meſſalianer 428
Satisfactio vicaria, ſ. Erlöſung und Verſöhnung 428
Saturnin, Gnoſtiker . . . 428
Saturninus, Miſſionär im 3. Jahrhundert . . . 428
Sauerteig 430
Saul 432
Sanrin 437
Savonarola 444
Scaliger, Joſ. Juſt. . . . 455
Scepter 457
Schabbatäer 458
Schakal, ſ. Paläſtina (Bd. XI. S. 29) 462
Schall, Joh. Adam, Jeſuit u. Miſſionär in China . 462
Schallum 462
Schaltjahr der Hebräer, ſ. Jahr der Hebräer . . 463
Schatz der Verdienſte Chriſti und der Heiligen, ſ. Opus supererogationis . . . 463
Schatzung 463
Schaubrode 467
Schaubrodtiſch 470
Schauen Gottes 472
Schauſäden, ſ. Arba-Kanphoth 476
Schauſpiele, geiſtliche, ſ. Geiſtliche Dramen . . 476
Scheba, Saba, ſ. Band I. S. 462 476
Schechina 476
Scheffler (Angelus Sileſius) 478
Scheidebrief, ſ. Ehe bei den Hebräern 485
Scheidung in d. chriſtlichen Kirche, ſ. Ehe . . . 485
Scheidungsrecht, evangel. . 485
Schelborn, Joh. Georg . . 501
Schelling, F. Wilh. Joſ. . 503
Schelwig, Samuel . . . 551
Scheol, ſ. Hades 552
Schickſal, ſ. Fatalismus . 552
Schifffahrt bei d. Hebräern 552
Schiiten, ſ. Muhammed . 556
Schild 556
Schiſmeer, ſ. Meer, rothes 558
Schirmvogt der Kirche, ſ. Advocatus 558

Seite

Schisma 558
Schlange, eherne 562
Schlauch 566
Schleiermacher, ſ. am Ende des Bandes 567
Schleſien 567
Schleswig-Holſtein, ſ. Dänemark 577
Schlender 577
Schleußner, Joh. Fr. . . 577
Schlichting, ſ. Socinus . 579
Schlüſſelgewalt 579
Schmalkaldiſche Artikel . . 600
Schmalkaldiſcher Bund, ſ. Bd. XI. S. 524 ff. . . 604
Schmid, Chr. Fr. . . . 604
„ Konrad 606
„ Laurent., ſ. Wertheimer Bibel . 607
Schminke 607
Schmolk, Benjamin . . . 608
Schneckenburger, Matth. . 609
Schnepf, Erhard 618
Schönherr und ſeine Anhänger in Königsberg . 620
Schöpfung 647
Schöttgen, Chr. 653
Scholaſtica, die heil. Schweſter d. Bened. v. Nurſia, ſ. Bd. II. S. 32 . . 654
Scholaſticus, ſ. Scholaſtiſche Theologie . 654
„ Johannes, ſ. Johannes Scholaſticus 654
Scholaſtiſche Theologie . . 654
Scholien 697
Scholte, H. P., ſ. Holland (Bd. VI. S. 234) . . 698
Scholz, Auguſt, ſ. Bd. II. S. 177 698
Schott, H. A. 698
Schottiſche Confeſſion, ſ. d. folg. Art. 701
Schottland 701
Schrift, heilige, ſ. Bibel . 731
Schriftauslegung, ſ. Hermeneutik 731
Schriftgelehrte 731

Schleiermacher 741

Druck der Engelhard-Reyher'ſchen Hofbuchdruckerei in Gotha.